



Danskernes Historie Online

Danske Slægtsforskeres Bibliotek

Dette værk er downloadet fra Danskernes Historie Online

Danskernes Historie Online er Danmarks største digitaliseringsprojekt af litteratur inden for emner som personalhistorie, lokalhistorie og slægtsforskning. Biblioteket hører under den almennyttige forening Danske Slægtsforskere. Vi bevarer vores fælles kulturarv, digitaliserer den og stiller den til rådighed for alle interesserede.

Støt vores arbejde – Bliv sponsor

Som sponsor i biblioteket opnår du en række fordele. Læs mere om fordele og sponsorat her: <https://slaegtsbibliotek.dk/sponsorat>

Ophavsret

Biblioteket indeholder værker både med og uden ophavsret. For værker, som er omfattet af ophavsret, må PDF-filen kun benyttes til personligt brug.

Links

Slægtsforskerens Bibliotek: <https://slaegtsbibliotek.dk>

Danske Slægtsforskere: <https://slaegt.dk>

FESTSKRIFT

UDGIVET AF

KØBENHAVNS UNIVERSITET

I ANLEDNING AF

HANS MAJESTÆT KONGENS FØDSELSDAG

11. MARTS 1968



PINSEDAGEN

LITTERÆRE OG HISTORISKE PROBLEMER
I ACTA KAP. 2 OG DRØFTELSEN AF DEM
I DE SIDSTE ÅRTIER

AF

BENT NOACK

Professor, dr. theol.



KØBENHAVN MCMLXVIII

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI A/S

FESTSKRIFT
UDGIVET AF
KØBENHAVNS UNIVERSITET

I ANLEDNING AF
HANS MAJESTÆT KONGENS FØDSELSDAG
11. MARTS 1968



PINSEDAGEN
LITTERÆRE OG HISTORISKE PROBLEMER
I ACTA KAP. 2 OG DRØFTELSEN AF DEM
I DE SIDSTE ÅRTIER
AF
BENT NOACK
Professor, dr. theol.

KØBENHAVN MCMLXVIII
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI A/S

PINSEDAGEN

LITTERÆRE OG HISTORISKE PROBLEMER
I ACTA KAP. 2 OG DRØFTELSEN AF DEM
I DE SIDSTE ÅRTIER

AF

BENT NOACK

Professor, dr. theol.

KØBENHAVN

1968

INDHOLD

Forord	5
1 Indledning	7
II Beretningens omfang, indhold og form	27
III Andre beretninger	54
IV Forsøg på kildeondring	71
V Listen over folkeslag og lande	79
VI Pinsedagen	93
VII Deltagerne	112
VIII Slutning	135
Texthenvisninger	145
Emner	148
Græske ord	152
Forfattere	153
Litteraturliste	155

FORORD

I den sidste snes år har en meget væsentlig del af den nytestamentlige forsknings arbejde samlet sig om Acta, Apostlenes Gerninger, og de spørgsmål som står i forbindelse med dette skrift: de nytestamentlige skrifter som litteratur, den ældste menighed og dens forhold til omgivelserne, ikke mindst i Palæstina, de begivenheder som førte til at kristendommen fra et røre i Palæstina blev til en verdensreligion. Acta er det eneste kendte skrift fra kristendommens første århundreder der som genstand har de første kristne årtiers historie og udviklingen fra Jesu død til den tid, et slægtled senere, da kristendommen var nået til det romerske riges vigtigste knudepunkter, deriblandt til hovedstaden Rom. Denne skriftets særstilling gør at enhver som vil beskæftige sig med oldkristendommens ældste historie, med de nytestamentlige skrifter og med forholdet i datiden mellem jødedom og kristendom, må lægge grunden med en vurdering af Acta; en vurdering som naturligvis ikke behøver udtrykkeligt at udtales, men som i det mindste må være en stiltiende forudsætning for ethvert forsøg på at sætte faktorerne i den nytestamentlige periode i forhold til hinanden. Det er ganske vist langt fra alle spørgsmål hvis besvarelse har Actas existens og en vurdering af det skrift til forudsætning; en række væsentlige problemer kan drøftes på grundlag af evangelierne og deres indbyrdes ligheder og forskelle, andre på grundlag af Pauluses breve og anden litteratur fra det første århundrede. Men rammen om begivenhederne og udviklingen mellem år 30 og år 60–70 efter Kristi fødsel mangler, hvis ikke Acta tages til hjælp, eller hvis det skrift kan vises at have fortegnet begivenhedernes rækkefølge og indre sammenhæng, eller måske ligefrem at have fortalt om begivenheder som ikke har fundet sted og personer som ikke har eksisteret.

I stedet for en alsidig redegørelse for Actaforskningens stilling i

disse år har jeg foretrukket en indførelse i et bestemt emne og de spørgsmål som er knyttet til det. I Actas beretning om pinsedagens begivenheder løber så mange tråde sammen, at en behandling af dette meget begrænsede afsnit af skriftet alligevel kan give et indtryk af Actas betydning i den nytestamentlige forskning og af den brogede mangfoldighed af emner og problemer og opfattelser som præger den i disse år. Der er mange uløste problemer, og der bliver ikke færre af at denne afhandling skrives og udkommer. Jeg har end ikke gjort mig umage for at foreslå en løsning på så mange problemer som muligt. Hovedformålet har været at give en oversigt over problemerne og nutidens behandling af dem.

Undersøgelsen kunne være udvidet ganske betydeligt uden at forlade emnet Acta kap. 2. For at dække hele kapitlet måtte den have inddraget Peters tale med dens skriftcitater og dens kristologi i langt større omfang end det her er sket. Den måtte have drøftet langt grundigere hvilke virkninger oldkristendommen tillagde Ånden. En og anden vil formodentlig savne en udførligere fremstilling af tungen-talens stilling i de første kristne menigheder, andre en mere indgående diskussion af kildesondringens muligheder; men begge de to sidstnævnte emner er for tiden stort set lagt på hylden, og derfor er der ikke gjort meget ud af dem her. Der kunne have været grund nok til at gå længere ind på forholdet mellem kristen dåb og andre former for dåb og tvætninger, herunder proselytdåben og dåbshandlinger eller renselsesriter i Dødehavssamfundet. Men et sted skal grænsen sættes, og de følgende kapitler er søgt samlet om den første del af Acta kap. 2, versene 1–13.

I. INDLEDNING

Det tobinds værk om Jesu virksomhed og den kristne menigheds ældste historie, som i Det nye Testamente optræder under navnene Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger, og som den oldkirkelige overlevering, formodentlig med rette, anså Lukas som forfatter til, har i sin anden del, Acta, i kapitel 2 en fortælling om Helligåndens komme på pinsedagen. Denne velkendte beretning forløber i store træk således: På den jødiske ugefest, syv uger efter påske og dermed efter Jesu død, er Jesu tilhængere samlet i Jerusalem. Ganske uventet hører de en susen, som rejste der sig en storm, de ser en ild hvis enkelte luer fordeler sig på dem, de fyldes med Helligånden og giver sig, under dens indflydelse, til at tale på fremmede sprog. Lyden høres af en mængde fromme jøder i Jerusalem, som løber efter den og bliver vidner til at disciplene taler på andre sprog end det som de som galilæere er opvoxet med; tilflyttede jøder fra forskellige dele af verden kan genkende deres egne sprog og forstå hvad der tales om. Det får dem alle til at forbavses og nogle af dem til at tro at disciplene er berusede. På de kristnes vegne træder Peter frem som som talsmand for de tolv apostle og forklarer i en tale hvad det er der er sket: Gud har opfyldt den gammeltestamentlige spådom om at Ånden skal udgydes i de sidste tider og sætte hans folk i stand til at se syner, profetere og få drømme, alt som indledning til de varsler og jærtegn som går lige forud for verdens undergang og Herrens dag. Med denne åndsudgydelse har Gud godkendt Jesus og hans virksomhed og død, og givet disciplene evne til at tale om hvad hans død betyder og vidne om hans opstandelse. Derfor er tiden nu inde til at omvende sig og lade sig døbe i Jesu navn. Denne pinsedagens begivenhed og Peters tale om den har til følge at menigheden på een gang forøges med omkring tretusind, der bliver døbt.¹⁾

¹⁾ Acta 2,1-41.

Denne beretning indtager en meget central plads i det samlede skrift som Lukasevangeliet og Acta udgør. Ikke blot er den fortalt ret udførligt – det er andre episoder i skriftet også – men den står midt i værket som indledning til den del af det der handler om menighedens historie i de første årtier. Det er den beretning som mer end nogen anden knytter de to dele sammen, idet evangeliet slutter med at bebude den begivenhed der vel ikke står allerforrest i Acta, men som hele det første kapitel åbenbart forbereder:

Og han (Jesus) sagde til dem: »Således står der skrevet, at Kristus skal lide og opstå fra de døde på den tredje dag, og at der i hans navn skal prædikkes omvendelse til syndernes forladelse for alle folkeslagene og begyndes fra Jerusalem. I skal være vidner om dette. Og se, jeg vil sende over jer, hvad min Fader har forjættet; men I skal blive her i byen, indtil I bliver iført kraft fra det høje«. ²⁾

– Det er sagt med ganske vage og almene udtryk, så den vindviede³⁾ holdes i spænding om hvad der sigtes til og først får gådens løsning når han læser beretningen i Acta kap. 2; men så er han til gengæld heller ikke i tvivl om hvad Jesus sigtede til med de ord: Ånden er årsagen til at det hele ikke standser med Jesu død, men går videre; Ånden sætter disciplene i stand til at være vidner om Jesus; Ånden vil sørge for at evangeliet forkyndes overalt i verden og på alle tungemål. Det undrer derfor ikke at Lukas i sit evangelium omtaler Ånden hyppigere end de andre evangelister i deres skrifter, eller at afgørende begivenheder i Acta tilskrives Åndens indflydelse og tilskyndelse. I mange henseender kan hele det begivenhedsforløb som skildres i Acta gøre indtryk af at udvikle sig af pinsedagens begivenhed, at gro ud af den så at sige. Det er der også lagt op til i den indledende scene i Acta:

»Når Helligånden kommer over jer, skal I få kraft; og I skal være mine vidner både i Jerusalem og i hele Judæa og Samaria, ja indtil jordens ende«. ⁴⁾

²⁾ Luk 24,46-49.

³⁾ Lukas er formodentlig den første kristne forfatter som skriver for andre end meningsfæller alene. Tilegnelsen til Theofilus i Luk 1, 3 og Acta 1, 1 gør skrifterne til et litterært værk, beregnet også for offentligheden.

⁴⁾ Acta 1,8.

Den der læser det sidste kapitel i Lukasevangeliet og det første i Acta, er ikke i tvivl om pinsedagens betydning: den Ånd som driver og styrer kirken og de kristne har Jesus i forvejen lovet sine disciple, den er kommet en bestemt dag ved en begivenhed, der kan dateres og beskrives, og den begivenhed blev udgangspunktet for alt hvad der siden skete. Den opfattelse af Åndens komme på pinsedagen går igen i kirkens pinsefest, som fejrer Helligåndens komme, menighedens grundlæggelse og evangeliets forkyndelse på modersmålet:

Fra himlen kom den Helligånd
og løste jordens tungebånd.

Han kom som Jesu Kristi tolk
med tunger ny til alle folk.

Han kom med ild og kraft fra Gud
til alle Herrens sendebud –

og:

Så tændtes på jorden det lys fra Gud,
der haver som solen strålet,
hvor levende røster Guds julebud
forkyndte på modersmålet.⁵⁾

Alligevel er der meget i pinseberetningen som vækker undren og har fremkaldt en del skepsis med hensyn til den begivenhed som beretningen påstår at handle om. Det mest påfaldende er nok at denne begivenhed, som synes at være så central i Lukasskrifterne, i øvrigt ikke synes at være omtalt i Det nye Testamente, ja end ikke at være forudsat. Ganske vist har det været forsøgt, som det vil blive omtalt siden⁶⁾, at finde hentydninger til den i forskellige nytestamentlige tekster både i Acta selv og udenfor, men det har kun ført til temmelig usikre formodninger, og det er i sig selv betegnende for den ringe vægt som der udenfor denne beretning lægges på pinsedagen og dens begivenhed. Hvis pinsedagens begivenhed virkelig var så grundlæggende og afgørende som Lukas giver det udseende af, skulle den ventes omtalt i hvert fald ved nogle lejligheder. De tre andre evangelier omtaler den imidlertid ikke; og den mangel på

⁵⁾ Grundtvig (Den danske Salmebog nr. 240, vers 1–3, og nr. 239, vers 6).

⁶⁾ Se side 54–70.

omtale kan ikke blot forklares med at de kun vil skildre Jesu virksomhed, død og opstandelse, men derimod ikke den første menigheds tilblivelse og historie. Den sidste halvdel af Matthæusevangeliets kap. 28 ville være en fortrinlig lejlighed til at omtale åndsmeddelelsen, men hverken den eller himmelfarten nævnes⁷⁾. Den senere tilføjede slutning på Markusevangeliet omtaler himmelfarten⁸⁾, men ikke åndsmeddelelsen, selv om det må indrømmes at dens virkning og dermed den selv kan være forudsat i udtrykket »tale med nye tunger«⁹⁾. Og som Johannesevangeliet viser, kunne der meget vel i et evangelieskrift indlægges en henvisning til Åndens komme¹⁰⁾ og fortælles om åndsmeddelelsen¹¹⁾. Når opstandelsen på tredjedagen kan omtales i evangeliernes fremstilling af Jesu jordeliv, var der intet i vejen for at åndsmeddelelsen på den halvtredsindstyvende dag også omtaltes på forhånd. Paulus, der dog er den af de nytestamentlige forfattere der ved siden af Lukas tiest taler om Ånden og dens virkninger, nævner intet om pinsedagen; ja det fremgår end ikke af hans udtalelser at Ånden er givet disciplene eller den kristne menighed ved een bestemt lejlighed, sådan som Acta hævder at det er sket.¹²⁾

Foruden Acta kap. 2 er der kun to nytestamentlige tekster som bruger pinsen til at datere efter som en fast og kendt termin. Paulus slutter sit første brev til korinthierne med at forberede dem på et besøg, men rejsen skal først tiltrædes efter pinse: »I Efesus bliver jeg til pinse«¹³⁾. Han regner altså, med rette eller urette, med at de kristne i Korinth veed hvornår pinsen falder, og det kan naturligvis skyldes at han veed at de fejrer den som en kristen fest eller i det mindste er klare over at det er dagen for den første og grundlæggende åndsmeddelelse. Sådan vil der imidlertid kun kunne sluttes netop på grundlag af beretningen i Acta; fandtes den ikke, ville ingen falde på at opfatte bemærkningen som andet end en datering efter de jødiske fester som er de faste punkter i Pauluses kalender. –

⁷⁾ Ifølge hovedparten af tekstvidnerne er Helligånden ganske vist nævnt i formelen i vers 19, »i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn«, men det er meget omstridt om det er Matthæusevangeliets oprindelige text; det eusebianske »i mit navn« har stor sandsynlighed for sig.

⁸⁾ Mark 16,19.

⁹⁾ Mark 16,17.

¹⁰⁾ Joh 7,39.

¹¹⁾ Joh 20,22; se nærmere nedenfor s. 64–66.

¹²⁾ Se videre nedenfor s. 56 f.

¹³⁾ 1 Kor 16,8.

Den anden omtale af pinsedagen er atter at finde i Acta, og igen er det en termin som indgår i Pauluses rejseplaner: han vil på sin sidste rejse nå Jerusalem inden pinse¹⁴). Det er uden tvivl Lukasenes mening at den rejseplan blev fulgt og lykkedes, så Paulus tilbragte den sidste pinse som fri mand i Jerusalem¹⁵). Men teksten selv antyder ikke at Lukas ved den tidsbestemmelse tænker på den i kap 2, så han skulle have tillagt Paulus det motiv at ville fejre en kristen pinsefest i Jerusalem sammen med modermenigheden på selve stedet for den første åndsudgydelse¹⁶). Den naturlige forståelse er, at Lukas, foruden muligvis at give en rigtig oplysning videre, vil fremhæve baggrunden for de begivenheder som førte til at Paulus fængsledes: Det skete under en jødisk fest, da der var særlig mange jøder, også fra diasporaen, samlet i Jerusalem og jøderne vogtede mere nidkært end ellers over at ingen fremmede fik adgang til den indre tempelgård.¹⁷)

De litterære spor af pinsedagen og dens begivenhed mangler også fuldstændigt i det følgende århundrede: der forekommer ingen selvstændig omtale af dem, altså en omtale som ikke bygger på skildringen i Acta kap. 2. Litterært kan pinsen først påvises som selvstændig kristen fest hos Tertullian¹⁸). At Gud og Kristus har meddelt de troende Helligånden, står ganske vist fast, men den grundlæggende første åndsmeddelelse omtales ikke. Vel må det indrømmes, at ikke alle begivenheder af den art behøver at sætte sig tidlige spor i den skriftlige overlevering; begivenheder, forhold og opfattelser huskedes først og fremmest i kirkens daglige liv og faste skikke: det gælder Jesu ord og beretningerne om hans virksomhed og død, det gælder vidnesbyrdet om hans opstandelse, og det gælder dåben

¹⁴) Acta 20, 16.

¹⁵) A. Harnack, Die Apostelgeschichte (= Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III) Leipzig 1908, s. 28 f. – I Acta 21,27 har E. Schwartz ved at rette eller konjicere ἡβδομάδες i stedet for ἡμέραι fået pinsen omtalt endnu en gang (se H. Mosbech, Sproglig Fortolkning til Apostlenes Gerninger, 2. udg., København 1945, s. 217).

¹⁶) Ph. H. Menoud, La pentecôte lucanienne et l'histoire (i Rev. d'Hist. et de Phil. Rel. tome 42, 1962, s. 141–47), jfr. nedenfor s. 23, mener at Lukas forudsætter at pinsen fejredes (som kristen fest) i Jerusalem. C. F. D. Moule, The Ascension – Acts i.9 (i The Exp. Times vol. LXVIII, 1956–57), s. 206 note 8, lader det stå hen.

¹⁷) E. Lohse, art. πεντηκοστή i Theol. Wörterb. z. N.T. edd. Kittel & Friedrich, Bd. VI, 1954, s. (44–53) 50, formoder at Paulus har valgt pinsen for at træffe flest mulige kristne trosfæller i Jerusalem, idet de kristne jøder til at begynde med overholdt de jødiske skikke, også valfartsfesterne.

¹⁸) Molue, n. art. s. 206.

og nadveren og de ord som lød ved dem; om sådant stof er nedfældet skriftligt tidligere eller senere, kan bero på rene tilfældigheder. Alligevel er det påfaldende at alle de nytestamentlige skrifter tier om pinsen.

Derimod må det spørgsmål stadig stå åbent, om der på grundlag af senere litterær bevidnelse af liturgiske skikke kan sluttes noget om pinsedagens stilling i den allertidligste oldkirke og muligvis allerede på Lukases tid og før den¹⁹⁾.

Ved nærmere eftersyn viser pinseberetningen sig desuden at stå mere isoleret i Lukases skrift end man skulle vente efter den centrale plads som han har anbragt den på. Ganske vist hentydes der et par gange til den åndsmeddelelse der har fundet sted; så begivenheden er ikke fuldstændig glemt i de senere kapitler i Acta. Men der hentydes til den på en sådan måde, at man får indtryk af at senere åndsmeddelelser sker ligesom begivenheden på pinsedagen, som et sidestykke til den, ikke som en følge af den; apostlene kan, som det hedder, meddele Helligåndens gave til andre²⁰⁾, men det siges ikke udtrykkeligt at de giver den Ånd videre som de selv modtog på pinsedagen. Ånden kommer over enkelte mennesker og over menigheden også til andre tider, og ved en bestemt lejlighed kommer den over en gruppe mennesker, ganske vist ikke uafhængigt af en apostels prædiken, men dog ikke ved hans formidling²¹⁾. Pinseunderet kan på en måde gentages i mindre målestok, uden at en sådan åndsmeddelelse er principielt forskellig fra hvad der med den gammeltestamentlige vending kaldes at »fyldes med Ånden«, »gribes af Ånden« el. lign. Også på anden vis kommer det for dagen at Lukas tilsyneladende ikke er helt klar over hvilken betydning han vil tillægge pinsedagens begivenhed. Ifølge den plads som beretningen står på skulle begivenheden være forudsætningen for at evangeliet kunne forkyndes videre; men det er svært at afgøre hvordan Lukas har tænkt sig den forudsætning. At vidnesbyrdet om Kristus ikke kan aflægges uden Åndens kraft, er sagt tydeligt nok; men det synes at stå hen i det uvisse, hvordan Åndens kraft virker: giver den disciplene den tro på Jesu opstandelse uden hvilken de ikke kan prædike om ham? eller giver den dem særlige evner, så de med eet

¹⁹⁾ Jfr. den nedenfor s. 20f kort refererede artikel af Kretschmar.

²⁰⁾ Acta 8,15-19; 19,6.

²¹⁾ Acta 10,44, jfr. 11,15-16.

kan tale arabisk og latin og græsk og alle mulige andre sprog? Hvis det sidste er meningen – og det er det efter mit skøn – hvorfor hentydes der så ikke til den evne ved senere lejlighed? Der er anledning nok til det: der kunne være fortalt om hvordan Peter talte latin eller græsk med Kornelius i Kæsarea, hvordan Filip talte græsk eller ægyptisk med den ætiopiske hofmand. Når den slags ikke siges, må man slutte at sproglige vanskeligheder gennemgående ikke er noget problem for Lukas²²⁾. Apostlene forudsættes, bortset fra pinsedagen, at have talt deres modersmål, aramaisk; nogle af dem har talt græsk, men så fordi de, som Paulus og Barnabas, kendte det sprog i forvejen, ikke fordi de på mirakuløs måde havde fået evnen til at tale sprog som de ikke kendte før.

Vidnerne til pinsedagens begivenheder rejser endnu et problem: vil Lukas påstå at de jøder fra andre egne af verden som opholder sig i Jerusalem, og som åbenbart i betydeligt tal vindes for kristendommen, derefter vender tilbage til deres tidligere hjemsteder som missionærer for kristendommen? Hvis det er hans mening tager han i hvert fald ikke tråden op, men lader den falde, og det skønt der i så fald havde været god lejlighed til at sætte de kristne i Rom, som modtager Paulus da han kommer til Italien, i forbindelse med de romere som var med på pinsedagen i Jerusalem nogle årtier før.

Endvidere: hvis vidnerne til åndsmeddelelsen ikke tænkes at blive den nye tros fortalere i andre egne af verden, men blot selv at tage imod den, og ganske vist gøre det som repræsentanter for de egne af verden som de kommer fra, men uden at vende tilbage til dem, så er den verdensomspændende mission dermed indvarslet og godkendt af Gud og hans Ånd, og det vel at mærke ikke blot som en mission blandt alverdens jøder, men som en mission blandt alle folkeslagene. Og så virker det besynderligt, at først en længere tids udvikling og til tider lidt skarpe diskussioner fører til at hedningemissionen anerkendes i menigheden i Jerusalem.

Endelig stiller selve pinseberetningen det spørgsmål, hvordan Lukas har villet have begivenheden opfattet. Er det hans agt at skildre

²²⁾ Undtagelsen er Acta 14,11: Paulus og Barnabas forstår ikke lykaonisk og bliver derfor ikke i tide klare over at de antages for at være guder i menneskeskikkelse. En pedant kunne sige at så virker pinseunderet ikke på de to som ikke var med på selve pinsedagen; men så langt tænker Lukas ikke; han sætter overhovedet ikke episoden i Lystra i forbindelse med det han har fortalt i kap. 2; pinsedagens sprogunder er et, omend nok så betydningsfuldt, isoleret tilfælde, som ikke påvirker gangen i Acta i øvrigt.

en tale på fremmede sprog, eller vil han fremstille begivenheden som et udslag af tungetale, glossolali?

Beretningen i Acta kap. 2 stiller således forskningen overfor en hel række spørgsmål, som for en del griber ind i hinanden. De fleste af problemerne forekommer en nutidslæser at kunne være undgået hvis Lukas havde udtrykt sig anderledes.²³⁾ Nogle af disse problemer var allerede oldtidens exegeter²⁴⁾ opmærksomme på; men forskningens historie har så temmelig det samme forløb når det gælder Acta som når det gælder andre nytestamentlige skrifter og emner: den kritiske udforskning af Det nye Testamente sætter ind som en del af den moderne videnskab, som den opstod i det 17. århundrede og videreførtes i de følgende. Lige siden slutningen af det 18. århundrede har forskningen drøftet hvor pålidelige Lukasevangeliet og Acta er som historisk kildekrift, og siden da har meningerne været delt. Mange både teologer og historikere har anset Acta for at være et højst pålideligt og værdifuldt historisk dokument (naturligvis med forbehold overfor alt for underfulde tildragelser og forklaringer), men mange har været særdeles kritiske overfor det, ikke mindst blandt teologerne²⁵⁾. Hvad der gælder om Acta som helhed, gælder også beretningen om pinsedagen, og når skriftets pålidelighed diskuteres inddrages også kap. 2 i diskussionen, og alle de vanskeligheder som dette kapitel rummer trækkes skarpt op. Det kan ses i indled-

²³⁾ W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948, s. 82, siger det meget skarpt: "As a story, it is hopelessly confused". E. Lohse, *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes* (i *Evangelische Theologie* 13, 1953, s. 422-36), s. 423-24, taler om "einen ganz verschommenen Rahmen, der das von ihm (Lukas) gemalte Bild einfassen soll", hvilket allerede er en formaning til fortolkerne om ikke at ville vide mere end Lukas vidste og sagde.

²⁴⁾ Meget er der ikke at hente i oldkirkelige fortolkeres kommentarer, som for øvrigt er særdeles få netop til Acta. En oversigt over materialet findes hos N. Adler, *Das erste christliche Pfingstfest. Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes* Apg 2, 1-13 (= *Neutestamentliche Abhandlungen* ed. Meinertz, XVIII. Band, 1. Heft), Münster i. W. 1938, s. 1-7; på de følgende sider fører Adler fortolkningshistorien op til vort århundrede.

²⁵⁾ Til Actaforskningens historie og spørgsmålet om Lukas som historiker: E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (= *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Dritte Abt.*), 10. Aufl. 1956 og følgende oplag, § 2; E. Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'histoire* (= *Et. d'Hist. et de Phil. Rel.* no. 45), Paris 1957, s. 1-37); desuden: C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, 1961, og A. J. Mattill, *Luke as a Historian in Criticism since 1840*, Vanderbilt University 1959 (som det ikke er lykkedes at fremskaffe). Den nyeste Actaforskning er behandlet af E. Grässer, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart* (i *Theol. Rdsch. N. F.* 26, 1960, s. 93-167). Desuden: A. J. Mattill Jr. and M. Bedford Mattill, *A Classified Bibliography to the Literature on the Acts of the Apostles* (= *New Testament Tools and Studies* ed. Bruce M. Metzger, vol. VII) Leiden 1966.

ningerne til Det nye Testamente, i fortolkningerne til Acta og i monografierne om dette skrift.

Men desuden hører kap. 2 også til de dele af Acta som har været genstand for en række enkeltundersøgelser, dels i bogform, dels i artikler²⁶⁾. For vort århundrede begynder rækken med et lille skrift af v. Dobschütz om påske og pinse og forholdet mellem Acta kap. 2 og 1 Kor kap. 15²⁷⁾. I al sin korthed ridser det problemerne klart op. Som allerede titelen siger, er v. Dobschütz interesseret i forholdet mellem beretningerne om opstandelsen og beretningen om åndsudgydelsen. Undersøgelsens resultat er, at pinsedagens begivenhed i Det nye Testamente ikke blot findes omtalt i Apostlenes Gerninger, men også i Johannesevangeliet, kap. 20, vers 21-23, og i 1 Korinthierbrev kap. 15, vers 6, den berømte notits om at Jesus »blev set af over femhundrede brødre på een gang«. Det var ikke en fuldstændig ny opfattelse af forholdet mellem texterne som v. Dobschütz således gjorde sig til talsmand for, men han har nok æren for at den blev godkendt af adskillige forskere og i hvert fald vakte opmærksomhed i større kredse. v. Dobschütz får knyttet en meget nøje forbindelse mellem påsken og pinsen og kan tegne en fortløbende linje mellem de to begivenheder. Han undersøger ikke pinseberetningens litterære form, eller de forskellige former som den muligvis er sammensat af, heller ikke dens historie eller de teologiske problemer som den rummer. Han vil derimod vise at pinsedagens begivenhed er nært forbundet med forvisningen om at »Herren er Ånden«²⁸⁾, og at pinsedagen derfor er en ægte fortsættelse af Jesu åbenbarelsen for sine disciple som den opstandne Herre, men derimod ikke en beskrivelse af åndelige erfaringer af den slags som også kunne gøres udenfor den kristne menighed, såsom tungetale, ekstase, underfulde helbredelser, evner til at ordne og styre menigheden eller villighed til at lide for ens tro. Sådanne erfaringer kendes ganske vist også, hvad Pauluses breve klart vidner om, men det var ikke særligt kristne erfaringer, for under givne omstændigheder kunne den ene eller den anden ikke-kristne guddom inspirere sine troende på ganske tilsvarende måde. v. Dobschütz er derfor tilbøjelig til at mene at hans tids fortolkning havde lagt alt for megen vægt på de almene

²⁶⁾ Ældre litteratur: Adler n. skr. 1938, s. VII-XIX, jfr. s. 12-18.

²⁷⁾ E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu I Korinther 15, Leipzig 1903.

²⁸⁾ 2 Kor 3,17; jfr. også nedenfor s. 68.

åndelige erfaringer når den prøvede på at forstå og forklare pinsedagens begivenhed og betydning, og at de til gengæld havde forsømt at se på den som en særlig kristen begivenhed.

Efter den første verdenskrig blev emnet taget op på ny af Karl Ludwig Schmidt i et lille skrift der kom omtrent samtidig med hans berømte bog »Der Rahmen der Geschichte Jesu«, formhistoriens første værk. I dette skrift om pinseberetningen og pinsebegivenheden²⁹⁾ giver Schmidt et tilbageblik på forskningen i århundredets to første årtier og behandlingen af Acta kap. 2 i kommentarerne fra den periode. Han mener at de er præget helt og holdent af den opfattelse som det 19. århundrede havde lagt grunden til med sin historiske kritik og sin kildekritik, den opfattelse som går ud på at kernen i beretningen i Acta 2,1-13 er en beskrivelse af et tilfælde af tungetale, glossolali; denne beskrivelse eller beretning brugte Lukas til sit særlige formål, idet han enten forlængede den ved at forbinde den med en anden beretning om en tale på fremmede sprog eller ved at forsyne den med sin egen tydning af den oprindelige begivenhed. Disse hypoteser³⁰⁾ ser K. L. Schmidt på med megen skepsis, fordi de på yderst skematisk vis deler materialet op og fører det tilbage til to forskellige kilder med hver sin fremstilling: den ene handler om glossolali, den anden om det under, at disciplene bliver i stand til at tale andre sprog end deres eget. I stedet for at slutte sig til sådanne hypoteser prøver Schmidt at gøre det sandsynligt at hele beretningen, eller rettere beretningen som helhed, beskriver een eneste begivenhed og kun een, og at vi kan nå frem til en forståelse af denne ene begivenhed ved at bruge vort kendskab til tungetale og andre ekstatiske fænomener i vore dage. Han er tilbøjelig til at tro at pinsedagens begivenheder virkelig var tungetale i betydningen glossolali, m. a. o. at hvad der skete den dag kan sammenlignes med det som Paulus beskriver i 1 Korinthierbrev kapp. 12 og 14, særlig 14.³¹⁾ Men, og det er K. L. Schmidts særlige synspunkt, denne tungetale udtrykte sig ikke i uarticulerede lyde, som det i almindelighed hævdes, men i ord der stammede fra andre kendte og talte sprog; derfor opfattede tilhørerne den som en tale på deres egne sprog, hvad de altså for så vidt havde ret i. Dermed stiller

²⁹⁾ K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis (= Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums Bd. I, No. 2), Leipzig 1919.

³⁰⁾ Jfr. nedenfor s. 71-78.

³¹⁾ Se nærmere nedenfor s. 38-42.

K. L. Schmidt sig på linje med en række forskere der vil opfatte pinsedagens begivenhed som et under der først og fremmest sker med tilhørerne, et »Hörwunder«, som tyskerne kalder det;³²⁾ det nægtes ikke at Ånden har virket, men virkningen er så at sige gjort mindre underfuld og mere forståelig, eftersom der ikke er tænkt på en fortsat og uafbrudt tale på fremmede sprog, men kun på enkelte løsrevne ord fra forskellige sprog. Til sammenligning henviser Schmidt til de omtalte moderne udslag af tungetale: han har selv besøgt en pinsemenighed i Berlin for at få et indtryk af hvordan tungetale ytrer sig og virker i praxis. – K. L. Schmidts bog er på flere måder karakteristisk for tiden for et halvt århundrede siden, da man var ivrig for at finde nye veje på mange områder indenfor den nytestamentlige forskning; og selv om vi nu om dage ikke mener at kunne gå videre ad den vej, må det indrømmes at han virkelig har forsøgt at se problemet med egne øjne. Det karakteristiske for tiden lige efter den første verdenskrig er især følgende: (1) en meget udpræget skepsis overfor kildekritikken: formhistorien er lige om hjørnet (en skepsis som ikke er blevet mindre siden); (2) til gengæld en stor interesse for sammenlignende religionsvidenskab, religionspsykologi og religionsfænomenologi: exegesen og hele teologien har endnu påvirkningen fra Barth og Bultmann til gode; endelig (3) et tillæg (fra anden hånd) der underkaster Acta kap. 2 en »Schallanalyse«, en metode til kildeanalyse som dengang var i vælten, men hurtigt blev forladt.

I 1933 gav Kirsopp Lake i sit og Foakes Jackson's store værk om Acta³³⁾ på et mindstemål af sider en oversigt over problemerne og gjorde forsøg på at løse dem. Han behandlede både tekstkritik, sagslige og formelle paralleller og de spørgsmål som de stiller. Lake har indlagt sig fortjeneste ved at kræve to spørgsmål holdt klart ude fra hinanden: (1) hvad Actas forfatter anså for det væsentlige i den begivenhed han beskriver, og (2) forholdet mellem forfatter (udgiver, redaktør), kilderne og de virkelige begivenheder. I det store og hele regner Lake ikke med at der kan være tvivl om hvad Lukas tilsigtede med sin beretning: han sætter åndsudgydelsen og evangeliets

³²⁾ Jfr. s. 44.

³³⁾ Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity. Part I, The Acts of the Apostles vols. I–V*, London 1920–33 (og senere optryk; der kom aldrig mere end de 5 bind der udgør Part I), vol. V, 1933, s. 111–121: "The Gift of the Spirit on the Day of Pentecost".

forkyndelse i den nøjeste forbindelse med hinanden. Det havde allerede v. Dobschütz understreget, men Lake gør det endnu kraftigere: ifølge Actas forfatter sætter Ånden disciplene i stand til at tale på fremmede sprog, og den evne opfattes som en profetisk gave. Lukas har endvidere set på begivenheden og dens virkninger som noget der hører til de sidste tider og indvarsler dem (et synspunkt som flittigt er blevet fremhævet i mange senere behandlinger). Spørgsmålet om hvem vidnerne til begivenheden er, må Lake besvare med at forfatteren anser dem for hedninger: allerede på dette punkt af Actas fremstilling forbereder Lukas slutningen på skriftet: »Så skal I da vide at denne Guds frelse er blevet sendt til hedningerne; de skal også høre om den«³⁴). Med hensyn til det andet spørgsmål, forholdet mellem kilderne, udgiveren ("the editor") og den historiske kendsgerning, er Lake naturligt nok noget tilbageholdende, men han er dog tilbøjelig til at give kildedelingen mere end K. L. Schmidt havde gjort, og han hælder til den opfattelse at den virkelige begivenhed bag beretningen var et tilfælde af tungetale, at forstå som glossolali i teknisk betydning. Endelig er Lake ikke langt fra v. Dobschütz's synspunkt, i det mindste som en hypotese, at pinsedagens betydning var en kristofani, en åbenbarelse af den opstandne, og han kan meget vel tænke sig at hvad Lukas beskriver som Åndens udgydelse er den samme begivenhed som Paulus omtaler i 1 Kor. 15,6. Således prøver Lake at fastholde pinsedagens historicitet, men erkender at Lukas har givet sin egen fortolkning af dens indhold og betydning.

Den mest udtømmende behandling af emnet er Adlers monografi fra 1938³⁵). Den har stor værdi ved at indeholde en særdeles udførlig bibliografi og en oversigt over fortolkningens historie med fyldige citater fra oldtidens og middelalderens teologiske litteratur. Spørgsmålet om brug af forskellige kilder får en noget summarisk behandling hos Adler; han refererer forskellige løsningsforsøg i den retning og indrømmer at det kan tænkes at Lukas havde adgang til forskellige skriftlige kilder; men han anser det for umuligt at adskille og udskille dem, eftersom forfatteren, Lukas, i så høj grad har sat sit præg på

³⁴) Acta 28,28; her efter da. overs., som næppe rammer Lukases mening med αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται (ikke καὶ αὐτοὶ, men αὐτοὶ καὶ ὁ ἀκούσονται absolut, uden objekt; meningen er: hedningerne vil så til gengæld også have øre for Guds frelsesbudskab, til forskel fra jøderne).

³⁵) Se ovenfor s. 14 note 24.

det færdige resultat, som i eet og alt er skrevet i hans egen stil (Adlers undersøgelse af ordforråd og stil i afsnittet godkendes af de fleste fortolkere); beretningen som den foreligger for os er en helhed og kan ikke fordeles på forskellige kilder. – Hvad angår de religionshistoriske paralleller og deres betydning for forståelsen af beretningen og begivenheden, er Adler mildest talt skeptisk: vi kan ikke med nogen som helst sikkerhed fastslå hvordan beretningen lød før Lukas skrev den ned som et led i sin fortælling, og vi er derfor heller ikke i stand til at drage de fornødne paralleller. – Størstedelen af Adlers bog handler om de saglige problemer, begivenhedens art og betydning: den består i en forlening med Ånden, der ikke kan sammenlignes med noget andet af de tilfælde af åndsmeddelelse til mennesker som er beskrevet i Det nye Testamente, og den er derfor en enestående tildragelse. Virkningen er, at disciplene får evne til at tale fremmede sprog, og det er et virkeligt under, som ikke må slås i hartkorn med den tungetale som 1 Kor. kap. 14 handler om, og som heller ikke må forklares som usammenhængende brokker af fremmede sprog eller som et »Hörwunder«. – Adler prøver tydeligvis på at holde fast ved kirkens hævdvundne forståelse af beretningen og begivenheden (hvilket stort set vil sige den opfattelse at beretningen virkelig dækker begivenheden) og vise at den falder sammen med opfattelsen hos Lukas selv. Dette sidste kan Adler have ret i. Men det får foreløbig stå som et åbent spørgsmål, om Lukas så også har villet eller kunnet berette om hvad der vitterligt skete ved den begivenhed som ligger 40 år eller mere før Actas affattelse.

A. Wikenhauser³⁶⁾ har i modsætning til Adler forladt den hævdvundne opfattelse af begivenheden som en tale på fremmede sprog. Den afvises meget kategorisk³⁷⁾. Den tale der føres på pinsedagen er ikke væsensforskellig fra den som Paulus behandler i 1 Kor. 14. Alligevel taler Wikenhauser om et »Sprachenwunder« (gåseøjnene er mine), der dog de facto er et »Hörwunder« (ligeså), idet tilhørerne opfattede disciplenes ekstatisk tale som taltes der på deres modersmål.

E. Lohse behandlede emnet pinsedagen i to artikler i 1953 og

³⁶⁾ A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte (= Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt, 5. Band), 2. Aufl. Regensburg 1951, 3. Aufl. 1956.

³⁷⁾ »Keinen Anhalt im Text (sic) hat die Meinung – – –, dass die Apostel an Pfingsten auf wunderbare Weise mit der Kenntnis der Sprachen aller der Völker ausgerüstet worden seien, denen sie später predigen sollten«, 2. Aufl. s. 35.

indledte dermed rækken af de nyeste indlæg om spørgsmålene i Acta kap. 2.³⁹⁾ Lohse kritiserer den kildeanalytiske og religionshistoriske løsning på problemerne i Acta kap. 2: den første kan ikke gennemføres, den anden står på meget svage fødder. Det første spørgsmål fortolkeren må stille til teksten er: hvad ville Lukas udtrykke med beretningen?³⁹⁾ Pinseberetningen er ikke en tilfældig fortælling blandt meget andet stof som Lukas kunne bruge, men indtager en nøglestilling i hans værk som udtryk for den eskatologiske begivenhed at »Guds Ånd griber hans vidner og sætter dem i stand til at lovprise og tilbede og forkynde om Jesu Kristi kors og opstandelse«⁴⁰⁾; men samtidig skal det i dette afsnit af Acta gøres klart, at kirken ikke er begrænset til Israel, men skal omfatte troende af alle folk og tungemål. Pinseberetningen er bygget op over temaet: forjættelsen der opfyldes, og dermed begynder en ny periode i frelseshistorien, den sidste. I denne sammenhæng med Lukasskrifternes hele teologi må pinsefortællingen læses og forstås. Men så kan Lukas heller ikke ventes at svare på alt hvad nutidslæsere kunne ønske at spørge om. – Lohse vil dog ikke blive stående ved beretningens nuværende form og den sammenhæng den står i i Lukasskrifterne. Der kan, med al mulig forsigtighed, dog formodes et og andet om det materiale Lukas benyttede til sin skildring (en tradition om det første tilfælde af åndsudrustet tale i Jerusalem⁴¹⁾ og om den historiske begivenhed der fandt sted (at menigheden i stort tal var samlet under den første ugefest efter Jesu død, og at tungetalen, virket af Ånden, brød frem for første gang ved den lejlighed). Dateringen og tungetalen er altså historiske.

I en bredt anlagt undersøgelse⁴²⁾ har G. Kretschmar prøvet, dels at efterspore pinsefestens oprindelse og historie og de forskellige motiver som indgår i pinsedagens liturgiske plads og udformning i den ældste kirkehistorie, dels også hypotetisk at afgøre spørgsmålet om pinsebegivenhedens og dateringens historicitet. Overleveringen om

³⁹⁾ E. Lohse, Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes (i Evangelische Theologie, 13, 1953, s. 422–36), og: artiklen Πεντηκοστή i Theologisches Wörterbuch Bd. VI (de to artikler er skrevet samtidig, og den sidstnævnte var udkommet i hæfteform længe før Bd. VI af Theol.Wb. afsluttedes i 1959).

³⁹⁾ Ev. Th. 1953, s. 430.

⁴⁰⁾ sst. s. 432.

⁴¹⁾ sst. s. 434: »Das erste Auftreten geistbegabter Rede.«

⁴²⁾ G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten (i Zeitschr. f. Kirchengesch. LXXVI. Band, 1954/55, s. 209–53).

en åndsudgydelse på pinsedagen er meget gammel og går tilbage til den første palæstinensiske menighed, altså også længere tilbage end skildringen i Acta; den første menighed og dermed den ældste tradition opfattede formodentlig begivenheden som kirkens grundlæggelse ved at »de tolv indsattes i deres embede som repræsentanter for og vel også ledere af det eskatologiske Guds folk«⁴³). Denne overlevering er knyttet sammen med Sinajtraditionen, d.v.s. sekteriske kredses teologi (essæerne, Qumransamfundet). Disse kredse, som afgørende forøgede og påvirkede den ældste menighed, opfattede ugefesten som en fest for »den nye pagt«. Et nyt træk kom til, måske allerede i Jerusalem, måske først i Antiokia, da menigheden blev klar over at dens budskab henvendte sig til alle folkeslag: så blev overleveringen om pinsedagen til en beretning om en forkyndelse på alle tungemål. Det var den form for traditionen som Lukas lærte at kende i Antiokia⁴⁴). – Historiciteten begrundes Kretschmar med følgende overvejelser: oldkristendommen overtog kun to af de jødiske fester, påsken og ugefesten, men ingen af de andre, heller ikke den tredje valfartsfest, løvhyttefesten; der må derfor være gode grunde for begge de to fester i form af en bestemt historisk begivenhed, og en særlig begivenhed netop på pinsedagen, med den betydning som den dag efter de nyeste undersøgelser og kilder havde i samtidens Palæstina, passer fortrinligt til den formodede forbindelse mellem essæerne, døberbevægelserne og den ældste kristendom og menighed. Endelig har det al sandsynlighed for sig at Jesu galilæiske disciple begav sig til Jerusalem til en pinsefest⁴⁵). – Med Kretschmars artikel inddrages for alvor ikke blot oldkirkens liturgiske materiale, men i høj grad også de dengang endnu forholdsvis nyfundne Qumrantexter og Jubilæerbogen (som ved samme fund fik fornyet interesse, ikke mindst på grund af kalenderspørgsmålet og ugefestens betydning); det er let at se svagheden i flere af påstandene om forbindelseslinjerne, og flere af os er vel også blevet lidt mere tilbageholdende efter at den første begejstring over de nye fund har sat sig; men Kretschmars artikel har stadig sin værdi, ikke mindst ved at understrege dateringens betydning: både Lukas og traditionen før ham henlægger begivenheden til pinsedagen, og problemet om historiciteten kan ikke løses uden at der tages hensyn til den.

⁴³) s. 244–45.

⁴⁴) s. 246–47.

⁴⁵) Jfr. videre nedenfor s. 139–142.

I sin store og i mange henseender banebrydende kommentar til Acta⁴⁶⁾ tager Haenchen, i tilknytning til Bauernfeind og Lohse⁴⁷⁾, sit udgangspunkt i spørgsmålet om hvad Lukas ville med sin fortælling og sætter spørgsmålet om arten og indholdet af den tradition han benyttede i anden række. Lukas vil vise at Ånden er Guds gave og at det er den som fremkalder missionen. Det formål tjener skildringen med dens fremmedartede og mirakuløse træk: Ånden må komme udefra og ned over mennesker; alle disciplene må sættes i stand til at tale til alle mennesker, og prædikens indhold komme til orde (som det sker i Peters tale). Pinsedagen indleder ikke hedningemissionen, men jødemissionen: deltagerne er repræsentanter for diasporajødedommen og ikke for hedningerne. I Lukases komposition er det væsentligt at Peters tale og dens indhold ikke foregribes i selve fortællingen om underet og om tilhørernes reaktion; det er derfor at der i vers 1–13 intet står om hvad der siges på de andre tungemål, udover det almene at de talte om »Guds store gerninger« (vers 11), og virkningen kan derfor ikke være andet end forbavelse; den egentlige virkning kan først komme efter Peters prædiken. Nogen gammel folkelig overlevering⁴⁸⁾ kan Haenchen ikke finde og uddrage af Lukases komposition, men Lukas er for så vidt selv repræsentant for den »folkelige overlevering«: han skriver uden tvivl netop sådan som man forestillede sig begivenheden og fortalte i sin egen tids stil og til den⁴⁹⁾. Lukas har altså ikke selv digtet fortællingen, men meddeler »overleveret overbevisning« – en »overbevisning« der dog, som Joh 20,22 formodentlig viser, ikke var enerådende.

Reicke⁵⁰⁾ erkender ligeledes at det er vanskeligt at afgøre »om oplevelsen i virkeligheden antog samme former som i Apostlenes Gerningers skildring«, og at forholdet til Joh 20, 22 er et problem. Derimod regner han dateringen til pinsedagen for pålidelig: »Ud fra et psykologisk synspunkt må – underets henlæggelse til pinsedagen

⁴⁶⁾ E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. v. H. A. W. Meyer, Dritte Abt. 10. Auflage, Göttingen 1956, med følgende oplag).

⁴⁷⁾ Men jfr. allerede Kirsopp Lake (se ovenfor note 33).

⁴⁸⁾ »Alte volkstümliche Überlieferung«.

⁴⁹⁾ »Zu seiner Zeit – –, die das Massive liebte«.

⁵⁰⁾ Bo Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7 (= Abhdl. z. Th. des A. u. N.T. 32, Zürich 1957). Svensk: Tro och liv i den kristna urförsamlingen, Stockholm 1958. Her benyttes den svenske udgave.

betragtes som en pålidelig tradition«, thi begivenheden er en religionspsykologisk forståelig åndelig oplevelse, og en sådan henrykkelse kan bedst tænkes på en glædesfest som den jødiske ugefest var⁵¹⁾. I denne psykologiske sandsynlighedsberegning indgår også afgørelsen af spørgsmålet om Sinajtraditionens betydning for forståelsen: disciplene var på forhånd indstillede på at være det nye Israel og som sådant få en åbenbarelse af den nye pagt.⁵²⁾ En endelig afgørelse på spørgsmålet om tungetale eller tale på fremmede sprog kan ikke træffes. – Som det ses er der her mindre end hos de fleste andre nyere forfattere skelnet skarpt imellem de teologiske, litterære og historiske spørgsmål.

Det sidste er emnet for en afhandling af Ph. H. Menoud fra 1962⁵³⁾. Menoud når til et ret positivt svar på det spørgsmål han behandler. Hans udgangspunkt er forholdet mellem Joh 20,22 og Acta 2,1-13: et flertal blandt de moderne fortolkere har mere tiltro til Johannes-evangeliets datering af den første åndsmeddelelse end til Actas, uden dog at anse Johannesevangeliets for historisk; også Paulus anser jo Helligånden for at være skænket direkte af den opstandne Jesus selv, hvorfor opstandelse og ophøjelse (himmelfart), åbenbarelses af den opstandne, åndsmeddelelsen og menighedens tilblivelse efter den oprindelige kristne opfattelse må have været een begivenhed⁵⁴⁾. Menoud mener derimod at Lukas, selv om beretningen i Acta ikke naivt kan tages som ren historie, dog er nærmere ved den historiske virkelighed, for så vidt som han udtrykkeligt lægger afstand mellem åbenbarelses af den opstandne og åndsudgydelsen. Det er ifølge Menoud sandsynligt at menigheden i Jerusalem på Actas affattelsestid fejrede pinsedagen, fordi den havde spillet en afgørende rolle i den ældste menigheds tilblivelseshistorie; det er derfor Sinajtraditionen har kunnet påvirke den kristne tradition om Helligåndens komme⁵⁵⁾. Dagen er ikke opfundet af Lukas, men beror på gammel overlevering. Det er ganske rimeligt at der måtte gå en tid fra apostlene blev overbevist om at Jesus levede, til de begyndte at prædike om ham. Med rette understreger Menoud, at for Lukas består pinse-

⁵¹⁾ s. 30 f.

⁵²⁾ s. 32 f.

⁵³⁾ Ph. H. Menoud, *La pentecôte lucanienne et l'histoire* (i *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.* 42, 1962, s. 141–47).

⁵⁴⁾ »Une seule expérience«, s. 141.

⁵⁵⁾ s. 144.

dagens begivenhed ikke blot i åndsmeddelelsen (som i Joh 20,22), men også i den første offentlige prædiken; og selv i Johannesevangeliet (kap. 21!) er det forudsat at der går en tid mellem de to begivenheder⁵⁶).

I Conzelmanns kommentar⁵⁷) er problemerne ridset op i en ekskurs, men yderst kort behandlet. For Conzelmann er fortællingen en underberetning, der i sin nuværende form stammer fra Lukas; men det udelukker ikke brug af ældre tradition, og spørgsmålet om en sådan traditions indhold må stilles. En kombination af to kilder i Acta 2,1-13 er usandsynlig⁵⁸). Skal der skelnes, må det være mellem et grundlag og en bearbejdelse, hvoraf det ene handlede om glossolali, den anden om en tale på fremmede sprog – eller omvendt: Conzelmann er tilbøjelig til at holde på det sidste, med bl. a. den begrundelse at »grundlaget« åbenbart ikke er en naiv legende, men allerede har »kraftige elementer af reflexion« (her er der en ret iøjnefaldende forskel fra Haenchens opfattelse, se ovenfor). – En sådan bedømmelse af »grundlaget« kræver imidlertid at det er nogenlunde indlysende udskilt fra bearbejdelsen eller brugen af det, men den udskillelse foretager Conzelmann ikke. Det »substrat« som i givet fald må forudsættes kan så ikke have fortalt om en manifestation⁵⁹) af den verdensomspændende mission⁶⁰), men må have skildret selve udbredelsen af evangeliet eller messiastroen. – Om beretningen er påvirket af den jødiske Sinajlegende, lader Conzelmann stå hen, ligeså rækkevidden i forbindelseslinjerne mellem pinseberetningen og Jubilæerbogen og Dødehavsskrifterne.

G. Stählin⁶¹) vender for så vidt tilbage til den litterærkritiske analyse af beretningen som han anser det for mere sandsynligt at to fortællinger er smeltet sammen i den, end at gentagelserne og de dobbelttydige vendinger (»tale i fremmede, eller andre, tunger«, »sprog«) skulle være Lukases litterære virkemidler: Lukas benyttede en beretning om glossolali; men han har heller ikke på egen hånd

⁵⁶) s. 146–47.

⁵⁷) H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (= Handb. z. Neuen Test. 7), Tübingen 1963.

⁵⁸) »Eine Rekonstruktion gelingt nicht«. Jeg mener det samme, se nedenfor s. 78, og i det hele taget den korte behandling af kildeanalysen i kap. IV her.

⁵⁹) Conzelmann: »symbolische Darstellung«.

⁶⁰) Jfr. nedenfor s. 119.

⁶¹) G. Stählin, Die Apostelgeschichte (i Das Neue Testament Deutsch, Göttingen 1965, bd. 2), Exkurs: Die Probleme des Pfingstberichtes.

lavet fortællingen om en tale på fremmede sprog, den fandtes formentlig allerede i den jødekristne menighed, muligvis under påvirkning af den jødiske »Sinajhaggada«. Dog kan der heller ikke ifølge Stählin gennemføres en virkelig tilbundsående og fuldstændig kildesondring, man må nøjes med at fastslå at Lukas af modstridende materiale har skabt en »typisk lukansk« scene af samme art som scenen på Areopagus i Acta kap. 17. Spørgsmålet om hvad der faktisk er foregået kan ikke besvares med historisk nøjagtighed, og dateringen til pinsedagen kan ikke verificeres. – For Stählin er det sandsynligt at den litterære teknik hos Lukas viser sig i at pinseberetningen står på tilsvarende sted i Acta som Jesu prædiken i synagogen i Nasaret i Lukasevangeliet (jfr. de ganske lignende spørgsmål: »Er det ikke Josefs søn?«, Luk 4,22, og: »Er de der taler ikke alle galilæere?«, Acta 2,7).

Professor Muncks efterladte kommentar til Acta⁶²⁾ gør intet forsøg på at bortforklare at der findes spørgsmål og problemer i pinseberetningen, men Munck er modstander af at kritisere beretningen, og han vil tydeligvis fortolke den "as it has come down to us", d.v.s. som et led i Actas fremstilling. Om selve pinsedagen mener han, at den meget vel kan have budt på en lejlighed for Jesu disciple i Galilæa, der havde set ham dær, til at samles i større tal (meningen er øjensynligt: i Jerusalem sammen med judæiske disciple af Jesus). Denne opfattelse peger efter mit skøn på noget væsentligt, selv om jeg mener at man kan nå lidt videre med det historiske spørgsmål⁶³⁾.

I et appendix til Muncks kommentar har C. S. Mann behandlet emnet "Pentecost in Acts"⁶⁴⁾. Han karakteriserer Muncks opfattelse som "traditional" og "a minority view" og supplerer den med sine egne bemærkninger. Den eskatologiske oplevelse, som Mann i lighed med mange ældre og nyere fortolkere⁶⁵⁾ mener ligger til grund for beretningen i Acta, sættes ind i en større religionsfænomenologisk og psykologisk sammenhæng ("manifestation of ecstasy", "group excitement", "brainwashing" (sic!), "group suggestibility", "wild enthusiasm", for blot at nævne nogle af de mere uskyldige sammenligninger og omskrivninger), en sammenhæng som afskærer enhver diskussion både om hvad Actas forfatter mente og om hvad der kan

⁶²⁾ Johannes Munck, *The Acts of the Apostles (The Anchor Bible)*, New York 1967.

⁶³⁾ Se videre nedenfor s. 143.

⁶⁴⁾ n. skr. s. 271–75 (Appendix III).

⁶⁵⁾ Jfr. E. Lohse, ovenfor s. 20.

formodes at være sket. Derefter omtales ganske kort den mulige forbindelse til Qumransamfundet og essæerne (lighed i skikke og organisation mellem dem og menigheden i Jerusalem; pinsedagen som pagtsfornyelsesfest i Qumran, som festen for den nye pagt i den kristne menighed). Uden synlig sammenhæng med disse to problemer ender Mann med, i forlængelse af en drøftelse af betegnelsen »galilæere«, at give en helt anden forklaring på talen i andre tunge-mål i Acta kap. 2⁶⁶).

Værdien i dette og andre appendices til Muncks kommentar til Acta, der så vidt jeg veed er den sidst udkomne fortolkning til det skrift, ligger ikke i de løsninger på problemerne som de skitserer; de er som regel vidtrækkende og samtidig svagt funderede. Men de er betydningsfulde ved at give et godt billede af usikkerheden indenfor Actaforskningen og pege på en række muligheder for at inddrage nyt stof og anlægge nye synspunkter. Det samme gælder i nogen grad den nyligt udkomne samling (af ganske vist til dels nogle år gamle) artikler om Lukasskrifterne, der udgør festskriftet til Paul Schubert, *Studies in Luke-Acts*, 1966, og hvis spidsartikel meget betegnende hedder "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship"⁶⁷).

⁶⁶) Se videre nedenfor s. 45 f.

⁶⁷) W. C. van Unnik i den n. samling, s. 15–32.

II. BERETNINGENS OMFANG, INDHOLD OG FORM

Fortolkningens første opgave er at undersøge hvad der rent faktisk står i Acta kap. 2 og hvad Lukas mener med det; først derefter kan det drøftes af hvad art den historiske begivenhed var som beretningen drejer sig om¹). Derfor skal på de følgende sider teksten gennemgås i det øjemed at finde frem til forfatterens mening med de enkelte udtryk og sætninger og med beretningen som helhed, især dens første og mest omstridte del, versene 1–13. Nogle af de spørgsmål som teksten stiller og som der søges svaret på i dette kapitel, må tages op igen i de følgende kapitler til endnu en drøftelse, fordi de har betydning for en mulig overlevering om pinsedagen og dens betydning ved siden af eller forud for pinsaberetningen i Acta kap. 2.

Denne beretning omfatter alt hvad der ifølge Lukas falder på pinsedagen, og dermed er dens omfang formelt bestemt. Acta 2,1, med tidsfæstelsen »da pinsedagen var kommet«, er en tydeligt markeret indledning til et afsnit i Lukases værk. I det vers indledes der noget nyt, som ikke bliver mindre nyt af at det er indvarslet og forberedt i forvejen²).

Det er givet at skildringen af pinsedagens begivenhed som den står at læse i kapitlets første 13 vers kræver en fortsættelse; den er der på forskellig måde lagt op til, og den kommer da også i form af Peters pinsetale, reaktionen på den og Peters svar, samt notitsen om hvor mange medlemmer den kristne menighed den dag blev forøget med. Det er der også gennemgående enighed om. I enkeltheder kan meningene være delte: hvor nøje hører kapitlets sidste vers sammen med skildringen af pinsedagen? Når det spørgsmål skal drøftes, kommer man let ud i overvejelser som må formodes at have været fremmede for Actas forfatter. Han har som bekendt ikke selv

¹) Jfr. Kirsopp Lake's bemærkninger (se ovenfor s. 17).

²) Se ovenfor s. 8.

inddelt sit værk i kapitler og paragraffer og ville formodentlig ikke kunne deltage i en diskussion om den mest passende kapitelinddeling³). Alligevel er det ikke helt urimeligt at stille spørgsmålet om hvor det næste afsnit begynder. Den middelalderlige kapitelinddeling har afgjort det ved at lade kap. 3 begynde med helbredelsen af den lamme ved den skønne tempelport, og det vil sige at den knyttede slutningen af kap. 2 nøje sammen med pinseberetningen. Moderne textudgaver, der jævnlige er kritiske overfor kapitelinddelingen, har i dette tilfælde tit gjort det samme: de lader v. 43–47 eller v. 42–47 stå som afslutning på skildringen af pinsedagen. Jeg ville foretrække at betegne det stykke som en overgangsbemærkning, der allerhelst skulle have stået i et kapitel for sig. De vers er et af de summarier⁴) som kendes både fra evangelierne og Acta og som er betegnende for Lukases måde at skrive på. Hans fremstilling af aposteltidens historie er bygget op over en række enkeltepisoder, og det er dem som, ved at lægges ved siden af hinanden, fører fremstillingen videre. Til at knytte de enkelte episoder sammen bruger Lukas de summariske skildringer af tilstanden i menigheden, som han uden tvivl selv har lavet. Netop dette skifte mellem begivenheder og tilstande, mellem fortælling og summarium, er i sig selv et indicium for at Lukas som forfatter har haft adgang til et materiale i form af enkelte beretninger om begivenheder i den ældste kristenheds historie, uden at der derfor må sluttes at enhver skildring af en enkeltepisode stammer fra overleveringen eller er taget fra en foreliggende kilde.

I dette tilfælde begynder skildringen af tilstandene i menigheden allerede med 2,42: »Og de holdt fast ved apostlenes lære og ved fællesskabet, ved brødsbrydelsen og bønnerne«. Dette vers hører ikke med til skildringen af selve pinsedagen og dens begivenhed⁵). Den slutter klart og tydeligt med 2,41: »De som nu⁶) tog imod hans

³) I øvrigt var inddeling i kapitler og andre afsnit (foruden i bøger, jfr. selve Lukasevangeliet og Acta og inddelingen hos Josefus) jo ikke ukendt i oldtiden; se Th. Birt, Kritik und Hermeneutik (= Handb. d. klass. Altertumswissensch. I. Band, 3. Abt.) 3. Aufl. 1913, s. 11.

⁴) Se derom Henry J. Cadbury, The Summaries in Acts (i Beginnings, I vol. V, s. 392–402), og M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte (= Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T. 60. Heft), 4. Aufl. Göttingen 1961, s. 15–16 og 111–113.

⁵) Jfr. K. L. Schmidt, n. skr. s. 24, Haenchen t. st., da. overs. o. m. a.

⁶) οἱ μὲν οὖν får L. Cerfaux, La composition de la première partie du livre des Actes (i Ephemer. Theol. Lovan. 13, 1936, s. 667–91), s. 673, til at slutte pinseberetningen med vers 40 og begynde »La communauté de la Pentecôte« med vers 41. Men οἱ μὲν οὖν behøver ikke at indlede en ny episode eller tilstand; det gør det ikke i 1,6, hvad Cerfaux selv erkender (s. 671).

ord blev døbt, og på den dag føjedes der omtrent tre tusinde sjæle til«. Dåben er den rette afslutning på fortællingen, med den er der nået et resultat som er værd at notere, og det gøres da også ved at tallet nævnes; at det er den dags udbytte, er sagt så tydeligt som det kan ønskes. Hermed slutter den dag som indledtes med 2,1.⁷⁾

Vi står således med en fortælling om en enkelt dag og dens begivenheder, og det er tydeligt at det er Lukas om at gøre at få sagt at alt dette finder sted denne ene dag og netop den dag. Dermed er begivenhedens betydning understreget så kraftigt som en forfatter vel kunne gøre det. Dertil tjener så også det indledende kapitel i Acta, som ganske vist også har sine enkelte episoder, men som dog først og fremmest tjener til at forberede skildringen af pinsedagen.⁸⁾

⁷⁾ E. Lohse, n. art. 1953, s. 432, mener ganske vist at det skyldes bevidst planlægning af Lukas, at beretningen om pinsedagen fører lige over i beskrivelsen af den første kristne menighed og dens liv. Det er sikkert rigtigt. Men det medfører ikke at denne korte beskrivelse af menighedens tro og liv er en del af pinseberetningen; den hører ikke nøjere sammen med den end med andre afsnit af Acta; den er ikke nødvendig for at forstå dagens indhold og betydning, sådan som tilfældet er med det foregående vers med dets oplysning om hvor mange der blev døbt. Skildringen i vers 42-47 føres da også videre i de følgende kapitler, og de må derfor snarere opfattes som en indledning til den følgende del af Acta; de anslår så at sige på forhånd de temaer som skal udfoldes i kap. 3 og de følgende kapitler: apostlenes lære, brødsbrydelsen, bønnerne; vers 43 omtaler de undere og tegn som kommer til at gribe ind i historiens videre forløb (kap. 3; 5,1-11 og 12-16; kap. 6 og kap. 8). Endelig taler vers 44 om ejendomsfællesskabet, et træk i menighedens liv som udmales nærmere i 4, 32-47 og 5,1-11. – Forekomsten af sådanne motiver i de følgende kapitler har været med til at vække mistanke om brug af forskellige parallelle kilder, mindst to. Men det er dog ganske naturligt at motiverne dukker op senere, blot man prøver på at sætte sig i forfatterens sted og husker at han ikke brugte en kapitel- eller afsnitinddeling til at markere sin disposition med; den måtte han markere på anden måde, f. ex. ved netop at indskyde almene bemærkninger og summarier, som giver emnet for det følgende eller trækker linjer fra det foregående op.

⁸⁾ Forbindelsen mellem kap. 1 og kap. 2 er så tydelig at den erkendes af næsten alle fortolkerne. Også de der mener at måtte fordele stoffet i Actas første fem kapitler på to kilder (Harnack, for at nævne den mest kendte, se her s. 61) lader den forbindelse stå uantastet. – En undtagelse er A. Q. Morton & G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts*, London 1964, et ret ejendommeligt bidrag til diskussionen om de to skrifter: Morton har foretaget en beregning af de to skrifers omfang i bogstaver og ord, linjer og kolonner, og vil vise at begge dele af værket, både evangeliet og Acta, er blevet til i to omgange, idet en første udgave af dem begge er blevet udvidet af forfatteren selv ved senere lejlighed, og det vel at mærke sådan, at udvidelsen er sket i »blokke« der fylder et mangelfold af en hel kolonne. Opdelingen i første udgave og senere udvidelse viser sig i store træk at stemme med litterærkritiske analyser (især B. H. Streeter's af Lukasevangeliet i *The Four Gospels and Harnack's and andres af Acta*). Morton indfører metoden med megen selvbevidsthed og med affærdigende kritik af andre metoder; men i øvrigt skal undersøgelsens resultater ikke vurderes her. Det taler blot ikke til fordel for dem, at Morton og Macgregor for at få regnestykket til at gå op må skyde Acta 2,1-43b, som de med Harnack henregner til den mindre værdifulde af to parallelle kilder, hen efter 5,17-42; omstillingen begrundes med følgende bemærkning: "– whereas with Chapter Two in its present position, there is

De første ord som den opstandne ifølge Acta udtaler, er befalingen til disciplene i 1,4 om at vente på »det som Faderen har forjættet«, med den forklarende tilføjelse i vers 5, der udtrykkeligt siger hvad forjættelsen gælder: Helligånden. Så følger i vers 8 det som almindeligvis siges at være emnet for hele Acta: evangeliets forkyndelse fra Palæstina til jordens ende; men det må ikke tilsløre at kap. 1s begyndelse først og fremmest giver emnet for det første afsnit i Acta, d.v.s. for 1,1–2,41, og at dette afsnit i 2,38 afrundes med en sidste henvisning til åndsmeddelelsen: »Lad jer døbe hver især i Jesu Kristi navn til jeres synders forladelse, så skal I få Helligånden som gave«. Denne forbindelse mellem 1,5 og 2,38–41 viser at pinsedagen er hovedemnet for det første afsnit i Acta, og at kap. 1 står som indledningen til beretningen om den.⁹⁾

Hvad forfatteren har at melde om den dag kan kort sammenfattes således: (a) den korte skildring af Åndens komme, sluttende med dens virkning på disciplene, vers 1–4; (b) tilhørernes og tilskuernes reaktion på begivenheden, vers 5–13; (c) Peters tale, der forklarer hvad begivenheden betyder, vers 14–36, og (d) virkningen af Peters tale, vers 37–41. Alt dette hører hjemme i beretningen om denne ene dag, og det kan ikke på forhånd siges, hvilken del af beretningen der skal lægges størst vægt på; ja, spørgsmålet er vel overhovedet galt stillet, eftersom Lukas har fortalt fortløbende og sammenhæn-

nothing to lead up to Pentecost, with the material set out as above we have two parallel accounts in both of which the outpouring of the Spirit follows the first public appearance of the apostles as healers and their first encounter with the Jewish authorities; and the result of the gift of the Spirit is a new boldness in witness-bearing, thereby fulfilling the promise of Jesus (Luke xii: 11 f)'. At Lukas, eller rettere begge de to grupper af materiale som han benyttede, skulle lade åndsmeddelelsen, både i 2,1–13 og i 4,31, følge efter apostlenes første offentlige virksomhed og sammenstød med myndighederne og på den baggrund give dem nyt mod til fortsat virksomhed, er grebet ud af luften, og det bevises da heller ikke; i hvert fald for beretningen i 2,1–13 (eller blot 2,1–4) er det simpelt hen utænkeligt. Om 4,31 se s. 59 ff, om kildesondring i øvrigt kap. IV (s. 71–78).

⁹⁾ Med rette gør P. A. van Stempvoort, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts* (i *New Test. Studies* vol. 5, 1958/59, s. 30–42), s. 41 note 3, opmærksom på at Lukasskrifternes første læsere ville læse det vi kalder kapitlerne 1 og 2 som et sammenhængende hele; han henviser til Epifanius, *Haer.* 2.2.19, der gengiver: »Og så (εὐθύς) opfyldtes de med Helligånden, i salen ovenpå, lige som de var (ἐν τῷ, eller: efter at de var: ἐκ τοῦ) vendt tilbage fra Oliebjerget«. Denne henvisning er dog ikke så meget værd som v. Stempvoort mener: Epifanius trækker begivenhederne så voldsomt sammen, at der ikke kan sluttes meget af hans sætninger; han kan dog heller ikke have læst hen over udtrykket »i de dage« i Acta 1,15, og han har sikkert ikke tænkt sig åndsmeddelelsen finde sted på himmelfartsdagen (trods muligheden for at den opfattelse kan have hjemmel i oldtidens liturgiske fejring af pinsedagen, se s. 33), ej heller på en eller anden ikke nærmere bestemt dag i pinsetiden (se s. 34).

gende.¹⁰⁾ At vi mener at kunne skelne forskellige bestanddele i hans beretning, er en anden sag; det spørgsmål skal behandles nedenfor. Men i første række gælder det stadig om at vurdere beretningen sådan som den foreligger fra Lukases hånd. Thi uanset hvor han har sit materiale fra og hvordan han har arbejdet med det, bruger han det dog til en samlet skildring af en bestemt begivenhed som han tilføjer en væsentlig betydning i kirkens historie.

Den følgende undersøgelse kommer til at samle sig om kapitlets første 13 vers. Det er dem som er de mest omdiskuterede, hvad der har sin naturlige forklaring i at det er dem som handler om selve begivenheden og altså må tages som udgangspunkt for en diskussion om hvad det var for en begivenhed der foregik (og om der overhovedet er sket en begivenhed af den art som Lukas giver indtryk af). Peters pinsetale er ikke en skildring af begivenheden, men en tydning af den, og efter almindelig opfattelse en tydning som Lukas lægger i munden på Peter, og som derfor er udtryk for hvordan Lukas forstod begivenheden.¹¹⁾ Derfor er det mere den kendsgerning at talen holdes, der har betydning i denne sammenhæng, end det er alle delene af talens indhold; det stemmer nemlig for en væsentlig del med indholdet af andre taler i Actas første del, især for så vidt angår forkyndelsen af hvem Jesus er og hvad hans skæbne betyder (den kristologiske og soteriologiske prædiken). En undtagelse er talens første del, vers 14–21, der dels skaber forbindelsen mellem begivenheden og tilhørernes reaktion på den ene side, og talen på den anden side, dels tyder åndsmeddelelsen som et utvetydigt tegn på at de sidste tider nu er inde. Afslutningen (d) er endnu mere betydningsfuld for forståelsen af hvad Lukas vil med dette kapitel: pinsedagen bringer den første og principielle tilvæxt til den kristne menighed; ja, det er ikke for meget sagt, at med pinsedagen skabes den kristne menighed først: det er først med denne væxt fra 120 mennesker (1,15) til 3000 og med dens fremtræden for offentligheden, at discipelskaren bliver en menighed.

¹⁰⁾ Jfr. Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, London 1927, s. 324 f: enkelte scener og afsnit er lette at skelne og udskille, men de forskellige forbindelsesled (Cadbury nævner bl.a. summarierne) er et varsko om at Lukas ikke tænkte i vore baner og at vore analyser er "not quite in accord with the manner of one who thinks and writes continuously".

¹¹⁾ Se Henry J. Cadbury, *The Speeches in Acts* (i *Beginnings* vol. V, s. 402–27), og M. Dibelius, *Aufsätze* s. 120–62 (*Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*).

Lukas henlægger begivenhederne til pinsedagen. Beretningen indledes med ordene: »Da pinsedagen var kommet«. Allerede det er påfaldende. Lukas har nok, både i evangeliet og i Acta, oplysninger af betydning for kronologien; det er hovedsagelig på dem at den nytestamentlige kronologi hviler, både når det gælder tidsfæstelsen af Johannes Døbers og Jesu virksomhed og når det drejer sig om kronologien i Acta og for Paulus. Men at Lukas selv er interesseret i kronologien, er der ikke meget der tyder på¹²⁾. Det er derfor ikke for kronologiens skyld at Lukas nævner pinsedagen; hvis det havde været tilfældet, d.v.s. hvis han ville give et indtryk af hvor gammel den kristne menighed er og hvor lang tid dens udvikling har taget, måtte Jesu død have været tidsfæstet, hvad den ikke er. Vægten ligger heller ikke på at pinsebegivenheden finder sted så kort efter Jesu død og opstandelse, selv om Lukas også ved selve handlingsforløbet i de to første kapitler har antydnet den kendsgerning. Men ligesom han, også i Acta, flere gange omtaler jødiske skikke, nævner han også jævnlige jødiske festdage som tidsbestemmelse¹³⁾, uden at det generelt kan siges om festerne betyder andet end netop en nem form for datering; den mulighed må holdes åben at henlæggelsen til pinsedagen allerede skal sige noget om begivenhedens indhold og betydning¹⁴⁾.

Der er stort set enighed mellem forskerne om at dateringen til pinsedagen hører med til Actas oprindelige text, således at den mindst går tilbage til Lukas selv og ikke først er føjet ind i textoverleveringens løb. En enkelt fortolker er dog skeptisk. Bauernfeind¹⁵⁾ hævder at dateringen til pinsedagen er et bimotiv, som intet betyder for fortællingens gang; det udtryk der bruges til at betegne dagen er uforståeligt og grammatisk ukorrekt og kan vanskeligt tænkes at stamme fra Actas forfatter; det er en senere tilføjelse til Actas text, ligesom de fyrretyve dage¹⁶⁾ mellem påsken og himmelfarten, Acta

¹²⁾ Se Harnacks behandling af spørgsmålet, n. skr. 1908 s. 24 ff. Noget der svarer til synkronismen i Luk 3,1-2 findes der ikke i Acta; de eneste holdepunkter i den første del af skriftet er 11,28 og 12,23.

¹³⁾ De usyrede brøds fest: Acta 12,3 og 20,6; pinsen igen i 20,16; fasten, d.v.s. forsoningsdagen, i 27,9.

¹⁴⁾ Se videre nedenfor s. 93 ff.

¹⁵⁾ O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte (= Theologischer Handkommentar 5), 1939, t. st. – H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (= Handbuch z. N. T. 7), 1963, t. st., er mindre afgjort (»braucht nicht zur Substanz der Geschichte zu gehören«).

¹⁶⁾ Af litteraturen om himmelfarten og de fyrretyve dage: C. F. D. Moule, n. art. 1956/57; G. Kretschmar, n. art. 1954/55; Ph. H. Menoud, Remarques sur les textes

1,3: begge stammer de fra en tid der allerede kendte den kristne pinsefest (og måske også en særlig himmelfartsfest) og som i det hele taget har en kristen festkalender. Hvad der i så fald har stået i Acta som skriftet udgik fra forfatterens hånd, kan ikke vides med bestemthed, men må rekonstrueres rent hypotetisk; Bauernfeind formoder at der oprindeligt stod: »Da tiden for Helligånden(s) komme) –« eller: »Da forjættelsens dage var ved at være inde«¹⁷⁾, hvilket ville betyde at Lukas overhovedet ikke har dateret den begivenhed han vil fortælle om, men blot brugt et ganske alment udtryk, der dog samtidig hentydede til forudsigelsen af det som nu skal fortælles. – Denne hypotese tager virkelig hensyn til at dateringen i sin nøjagtighed virker påfaldende netop i denne beretning; de andre bestemmelser, bortset fra timen på dagen, vers 15, er langt mere ubestemte. Men hypotesen vurderer kendsgerningerne forkert: netop på baggrund af de andre mere vage oplysninger bliver dateringen så meget sikrere at forstå som den oprindelige text og får så meget større vægt.¹⁸⁾

Dateringens sproglige og grammatiske form er ikke uangribelig¹⁹⁾,

de l'ascension dans Luc-Actes (i Neut. Studien f. Rud. Bultmann = Beih. 21 Zeitschr. f. d. neut. Wissensch., 2. Aufl. 1957, s. 148–56); samme, »Pendant quarante jours« (i Neotestamentica et Patristica, festskr. t. O. Cullmann = Supplements to Novum Testamentum VI, 1962, s. 148–56); jfr. H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab (= Sitz. ber. Heidelberg Jahrg. 1952, Phil.-hist. Klasse, 4. Abt.), 3. Aufl., Heidelberg 1966, s. 65 (til s. 50 note 203), og E. Haenchen, The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity (i Studies in Luke-Acts, festskr. t. Paul Schubert, Nashville New York 1966, s. 258–78), s. 260.

¹⁷⁾ ἔν τῷ συμπληροῦσθαι τὸν χρόνον τοῦ ἀγίου πνεύματος, eller – – – τὰς ἡμέρας τῆς ἑπαγγελίας.

¹⁸⁾ Ph. H. Menoud, n. art. 1962, s. 143, har muligvis ret i, at Lukas i Acta 1,3 ikke vil datere himmelfarten til 40 dage efter opstandelsen; de 40 dage sættes hverken i forbindelse med opstandelsen »på tredjedagen« eller med åndsmeddelelsen »på halvtredstyvendagedagen«: derimod er pinsen sat i relation til opstandelsen: syv uger efter (s. 144 – dette sidste forekommer mig mere tvivlsomt).

¹⁹⁾ Textoverleveringen er ikke entydig. Codex Bezae har som bekendt en lidt længere form, der dog røber sig som en af denne textforms mange parafraiseringer. For øvrigt betegner den selve dagen på samme måde som hovedparten af textmaterialet, trods den anderledes konstruktion. Derimod forudsætter flere af de oldkirkelige oversættelser (gammellatinske, Pesjitta, armenisk) flertalsformen τὰς ἡμέρας πνευματικῆς. Den text er imidlertid et forsøg på at gøre udtrykket syntaktisk mindre angribeligt: συμπληροῦσθαι skulle strengt taget bruges med et flertalsbegreb, som allerede sammensætningen med συ- lægger det nær. Dertil kommer, hvad der tit gøres opmærksom på, at Lukas i Luk 9,51 bruger flertal ved det samme verbum. Netop derfor måtte det ligge nær at rette til flertal. Endvidere: i de følgende århundreder omtaltes pinsen jævnligt som en periode, nemlig »pinsetiden« mellem påske og ugefest, og den sprogbrug kunne let fremkalde læsemåden med flertalsform, så meningen bliver: da perioden var forbi og dermed det tidsrum som disciplene skulle vente i. Læsemåden med entalsformen må derfor foretrækkes; men det er naturligvis udelukket at redde

men den skyldes øjensynligt at den græske betegnelse for den jødiske ugefest, *pentekosté*, »den halvtredsindstyvende (dag)« er blevet et selvstændigt substativeret adjektiv og er at betragte som *nomen proprium* og *terminus technicus*; den oprindelige betydning, »den halvtredsindstyvende«, er naturligvis ikke gået i glemme, men den spiller ingen rolle i bevidstheden, lige så lidt som f.ex. i »The Twelfth Night« eller »trettondedagen«, der også er blevet stående udtryk. Det er ikke dagetallet som er Lukas om at gøre, men den bestemte dag som pinsefesten falder på, den jødiske fest, som han forudsætter kendt under navnet »pinse«. ²⁰⁾ For den der kan læse indenad er vers 1 en klar og bestemt tidsangivelse; Lukas vil ikke sige at efterhånden og imellem stunder kom så den dag da Ånden blev givet disciplene; klangen i indledningen er anderledes: inden disciplene vidste ordet af det var den dag inde ²¹⁾ som de var sat til at vente på, og det var pinsedagen ²²⁾.

den usædvanlige brug af verbet ved at forklare den med: »da pinsedagen var ved at være forbi«; klokken er kun 9 om formiddagen (2,15).

²⁰⁾ Denne opfattelse bestrides energisk af v. Stempvoort, n. art. s. 40–41, der betegner den og den sædvanlige måde at gengive teksten på, »da pinsedagen var inde, var kommet«, som ”distorted by (the) assumption of the later *annus ecclesiae*” (s. 40). Lige som F. Blass, *Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica*, Göttingen 1895 (συμπληρωσθαι inf. praes.: *cum in eo esset ut complerentur*, i. e. *brevi ante diem pent.*, s. 49) mener han af grammatiske grunde at måtte forstå udtrykket i betydningen: ”And when it was going on for the (great day, i. e. the fiftieth) day of the P.”, idet Lukas efter hans mening bruger *πεντηκοστή* om det 50 dages tidsrum (se forrige note). v. Stempvoort henviser til Luk 9,51 f og Tobit 2,1 som paralleller; men Luk 9,51 har nu engang flertal, *τὰς ἡμέρας*, og det gør forskellen; Tob 2,1 har ganske vist som forklaring til ἡ πεντηκοστή ἑορτή en relativsætning ἡ ἑστὴν ἀγία ἑπτά ἔβδομάδων, der kan forstås om hele tiden mellem påskefest og ugefest, men dog naturligst betyder: »som er de syv ugers (høj-)hellige (og afsluttende) (dag eller fest)«. Både i Tobits Bog og i Acta er selve brugen af ordenstallet et uomstødeligt bevis for at der menes en bestemt dag; når *πεντηκοστή* overhovedet kan bruges som græsk sidestykke til *עצרת* og *עצרתא* (se nærmere i min art. ”The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts”, i *Annual of the Swedish Theological Institute* vol. I, 1962, s. (73–95) 76–78), må det have været magtpåliggende for de pågældende forfattere (og de kredse som de hørte hjemme i) at udmærke de syv ugers sidste dag. At oldkirkens forfattere og liturgi i vidt omfang lægger mere vægt på pinsedagen end på pinsedagen, må ikke bruges til at forklare Acta 2,1 med; det ville være en endnu værre ”distortion by an assumption of the later *annus ecclesiae*”. Kirkeåret er en af oldkirkens typiske repristationer af jødiske liturgiske skikke og tankebaner; men den repristination kendte Lukas af gode grunde ikke, hvad v. Stempvoort naturligvis gør klart; men han mener at Lukas, omend ubevidst, var med til at skabe grundlaget for det (”the possibility of a future impulse towards it”, s. 42); H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament* (i *Novum Testamentum* vol. IV, 1960, s. 139–160 og 307–18) afviser s. 311 kort v. Stempvoort.

²¹⁾ Oversættelsen hos J. Munck og Sigfred Pedersen, *Apostlenes Gerninger* i dansk oversættelse med noter (= *Acta Jutlandica XXXVI*:2) 1964, s. 10: »Og da pinsefestens dag var ved at oprinde«, er tvetydigt; bliver det pinsedagens morgen? eller en af dagene før pinsefestens dag? (jfr. næste note).

²²⁾ Harnack, n. skr. 1908, s. 34 note 1, mener at dateringen, måske

På baggrund af den omhyggelige datering virker de øvrige led i sceneriet løse og omtrentlige. Det hedder: »De var alle samlede med hverandre«, men hvem »de alle« er, siges ikke. Det står derfor hen om det er de tolv, altså apostlene, disciplene i almindelighed, muligvis omfattende alle de 120 mennesker som menigheden ifølge 1,15 bestod af²³). Læser man uden bagtanke, må man tænke på en videre kreds²⁴). Ganske vist har Lukas både i Luk 24,49 og i Acta 1,2.4 lagt op til at netop de tolv skal have Helligånden, der skal sætte dem i stand til at være Jesu vidner, og tilvalget af Matthias, Acta 1,15-26, skal da uden tvivl også gøre tolvtalet fuldt. Men at »alle var samlede« er en urimelig vending at bruge, ikke mindst hvis den skulle være et fast udtryk for at være samlet som menighed til gudstjeneste, som nogle har ment²⁵). Når Peters tale indledes med at han træder frem sammen med de elleve andre, vers 14, og han så i talens første sætninger, vers 15, taler om »disse« mænd, kan det vel forstås om hans medapostle, men er dog langt naturligere hvis han tænkes at pege på hele menigheden. Der synes altså at være en modsætning mellem hvad Lukas lægger op til og hvad han virkelig fortæller²⁶), og den kan muligvis kun forklares som en forskel mellem

holdt i en sådan form, at man ikke kan være sikker på at Lukas henlagde begivenheden til selve pinsedagen: det ligger nærmere at antage at åndsmeddelelsen er sket »kurz vorher«.

²³) Med rette siger K. L. Schmidt, n. skr. s. 10–11, at πάντες hører til stilen og står på linje med ὁμοῦ og ἐπὶ τὸ αὐτό. Men netop en sådan brug gør det nødvendigt at sætte spørgsmålstegn ved den opfattelse at det kun skulle dreje sig om de tolv: de ville have været nøjagtigt betegnet.

²⁴) Således Mosbech, n. skr. 1938, t. st.; Haenchen, komm. t. st.; J. Munck, komm. t. st.; K. Bornhäuser, Studien zur Apostelgeschichte, Gütersloh 1934 (s. 1–28: Das Pfingstwunder), s. 13; Wikenhauser, komm. t. st. (»die ganze Jüngerschaft«).

²⁵) Både ὁμοῦ og ἐπὶ τὸ αὐτό er i de seneste år blevet opfattet som udtryk for sammenkomst som menighed til gudstjeneste, og Qumranskrifternes sprogbrug (bl. a. τῆ) er blevet inddraget i diskussionen (se f. ex. H. Kosmala, Hebräer – Essener – Christen (= Studia Post-Biblica vol. I) Leiden 1959, s. 349, jfr. C. S. C. Williams, A Commentary on the Acts of the Apostles (= Harper's/Black's New Test. Commentaries), New York og London 1957, t. st. (»Together« translates a favourite and semi-liturgical word in Acts meaning almost »in church« – dog uden udtrykkelig henvisning til Qumranskrifterne); se også Joseph A. Fitzmeyer, Jewish Christianity in the Light of the Qumran Scrolls (i Studies in Luke-Acts, 1966, s. 233–57), s. 241–42, der dog genfinder Qumranskrifternes gløse i betegnelsen for »fællesskabet« i Acta 2,42. Der skal ikke gås nærmere ind på spørgsmålet her; ἐπὶ τὸ αὐτό kan muligvis være teknisk udtryk i 1 Kor 14,23 – og selv det er usikkert –, men i Acta måtte det så dels være teknisk brugt, dels, andre steder, i uteknisk betydning, hvilket selvfølgelig kan tænkes. At Lukas tænker sig sammenkomsten som en gudstjeneste, er en anden sag: de kristne kommer naturligvis ikke sammen til andet, i hvert fald ikke til de begivenheder som Acta har at fortælle om.

²⁶) Harnack, n. skr. 1908 s. 66, indrømmer at 2,1 virker som om Ånden skulle siges at komme over alle de kristne, men mener at 2,7 lyder som om der kun var tænkt på de tolv.

den tradition som forelå for Lukas og den brug han ønskede at gøre af den.²⁷⁾

Stedet for begivenheden forlyder der heller intet om, udover at den naturligtvis foregår i Jerusalem. Vers 2 taler ganske alment om »huset hvor de sad«, og det forekommer mig at være en bestemmelse som der ikke ligger nogen dybere mening i. Det drøftes om der menes »den sal ovenpå, hvor de plejede at opholde sig«, Acta 1,13, eller, som det undertiden hævdes, tempelområdet med en bestemt bygning, i så fald snarest Salomos søjlegang²⁸⁾. Det forekommer mig temmelig indlysende at Lukas havde udtrykt sig tydeligere, hvis han havde ment templet. Et andet spørgsmål er så, hvor begivenheden virkelig fandt sted. Lukas giver blot ingen hjælp til at fastslå det; for huset er ikke nævnt som stedbestemmelse, men kun for at skildre hvor meget Ånden fylder og hvor voldsomt den virker²⁹⁾. Muligvis ligger der i omtalen af »huset hvor de sad« en hentydning til at disciplene hidtil ikke var trådt offentligt frem, men havde holdt sig inden døre, ifølge Lukas ikke af frygt for »jøderne«, som i Joh 20,19, men i lydighed mod Jesu befaling i Acta 1,4.³⁰⁾

Selve Åndens komme er skildret i vendinger som måske ikke forekommer en nutidslæser særlig anskuelige, men som uden tvivl sagde oldtidslæsere tilstrækkeligt: ordene for ånd og vejrr er af samme rod, og ånd og vejrr er i slægt med hinanden³¹⁾. Det samme gælder ånd og ild.

²⁷⁾ Se nedenfor s. 00.

²⁸⁾ Således allerede Th. Zahn, komm. t. st.; af nyere fortolkere: Mosbech 1938 t. st.; B. Reicke, n. skr. s. 31. Ligeså G. Stählin t. st., s. 32, med henvisning til Luk 11, 51, hvor οίκος bruges om tempelbygningen (μεταξύ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου, hvor Matt 23,35 har ναοῦ); henvisningen duer ikke: οίκος er i Luk 11 tempelbygningen, »det hellige med det allerhelligste«, i Acta 2 kan det højst være en af templets mange udbygninger langs tempelpladsen; desuden, når Lukas bruger οίκος så hyppigt som han gør, bliver det urimeligt at jævnføre netop med Luk 11,51. – Ikke så sjældent henvises der til Jes 6,4, men ligheden ligger i tofaniskildringens elementer i begge tekster, og af den kan der ikke sluttes at Lukas tænker på templet, selv om Lxx bruger samme glose som Acta: καὶ ὁ οἶκος ἐπλήσθη καπνοῦ. Fra Jesajatexten stammer den opfattelse, som kendes fra Afrem Syrer, at pinsedagens under også medførte en røgelsesduft (se Adler, n. skr. s. 5–6). – Den bemærkning som mest kunne støtte den opfattelse at Lukas tænker på templet som stedet for pinseunderet, er Luk 24,53: evangeliet slutter med at disciplene til stadighed opholder sig i templet; men det skal dog formentlig kun udtrykkes en pause mellem skriftets første og anden bog; Actas første kapitel fører dem udtrykkeligt andre steder hen, og efter himmelfarten vender de i hvert fald ikke tilbage til templet (Acta 1,13).

²⁹⁾ Det er også meningen med det foranstillede δλον (variant: πάντα).

³⁰⁾ Stählin t. st. anser det at »hele huset« fyldes af vejrr for »eine Gleichnishandlung«, der varsler om at »hele verden vil blive fyldt med forkyndelsen af Guds ord«.

³¹⁾ Joh 3, 8.

Derimod er udtrykket »satte sig på hver enkelt af dem« måske nok temmelig ubestemt. Hvis entalsformen er den rette læsemåde, gør forfatteren sig ikke klart om det er Ånden eller ilden eller tungerne der skal være subjekt³²). Der er nemlig endnu en uklarhed som har generet fortolkerne, selv om forfatteren åbenbart ikke har følt den: det siges ikke hvordan forholdet er mellem ildtungerne som sætter sig på disciplene³³) og Helligånden som fylder dem. Men det er formodentlig med urette, at den generer; det er forkert at spørge om forholdet mellem de to ting og at ville afgøre om ildtungerne »er« Ånden³⁴); de ledsager den første åndsmeddelelse og viser på forhånd at ingen senere åndsudgydelse i virkning og betydning vil kunne måle sig med denne første. Allerede dermed er læseren forberedt på at Åndens virkning den dag går langt ud over det sædvanlige. – Åndens virkninger ophører ikke med pinsedagen³⁵); om Lukas tænker sig Ånden forlade disciplene igen og vende tilbage til dem i det øjeblik de atter skal træde frem som vidner, er et spørgsmål for sig; men Åndens virksomhed er indledt med pinsedagens begivenhed, og alle de følgende kapitler i Acta hviler så at sige på det grundlag, også hvor der ikke udtrykkeligt henvises til pinsedagens begivenhed. Alle andre tilfælde af åndsmeddelelse er kun kort omtalt, ikke udførligt beskrevet som dette.

Den første beskrivelse af virkningen, vers 4 b, lyder i al sin kort-hed: »Og de begyndte at tale i andre tungemål, efter hvad Ånden gav dem at forkynde«³⁶). Også dette udtryk fornemmes som uklart eller tvetydigt: hvad menes der med »andre tungemål«? Nøjes man med at læse de følgende vers, 5–11, og tage dem som en udførlig forklaring på det korte udtryk, kan svaret kun være eet: Lukas tænker på en evne til at tale på fremmede sprog som disciplene ikke har haft kendskab til før denne dag.

³²) Jfr. K. L. Schmidt, n. skr. s. 12; på lignende måde E. Lohse, n. art. 1953 s. 424 note 5.

³³) Andet kan ἐφ' ἑνα ἑκαστου αὐτῶν ikke betyde; altså f. ex. ikke at ildtungerne foer ind i munden på dem.

³⁴) Således Bornhäuser, n. skr. s. 13.

³⁵) Det kan imidlertid ikke læses ud af et enkelt ord, som Bornhäuser sst. vil, når han understreger at Ånden satte sig på dem, og ikke blot kom over dem.

³⁶) ἀποφθέγγομαι er en sjælden glose, både i den klassiske litteratur, i Lxx og i Det nye Testamente, hvor det kun er Acta der har den (2,4.14 og 26,25). Lukas anser den åbenbart for et vægtigt og højtideligt ord med en vis gammeldags klang; men at den i sig selv skulle betegne en profetisk eller særlig inspireret tale, er der intet der tyder på (mod Bornhäuser n. skr. s. 6–8).

Men den indlysende forklaring har mange fortolkere ikke villet slå sig til tåls med. De finder i beretningens ordlyd spor af at Åndens virkning på et tidligere stadium af overleveringen end den som findes i Actas nuværende form var beskrevet som tungetale, og ikke så få hævder at selv den foreliggende form kan forstås som en beretning om et særligt tilfælde af tungetale. Meget hyppigt hævdes det at Lukas har en uklar opfattelse af begivenheden og ikke rigtig veed hvordan han vil fremstille den og dens virkning. Udtrykket at »tale i tungemål« er nemlig, når attributet »andre« eller »fremmede« udelades, det samme som ellers bruges om glossolali, tungetale, og det både i Det nye Testamente og andet steds. Foruden den udførlige omtale i 1 Kor kap. 14 er der i selve Acta to tekster som nævner tungetale, nemlig 10,46 og 19,6, og hvis ordlyd i hvert fald lægger det nær at forstå dem i analogi med den tungetale som Paulus forudsætter og til dels beskriver, altså om evnen til at frembringe uarticulerede og mer eller mindre usammenhængende lyde, der ikke i sig selv giver nogen forståelig mening på noget som helst sprog.

I Acta 10,46 er situationen den, at mens Peter taler i den romerske høvedmands hus i Kæsarea kommer Helligånden over tilhørerne, og de kristne jøder der sammen med Peter er kommet til Kæsarea og er til stede i huset »hørte dem tale i tunger og prise Gud«³⁸⁾, en udtryksmåde der minder om både Acta 2,4, »tale i andre tungemål«³⁹⁾, og Acta 2,11, »tale om Guds store gerninger på vore egne tungemål«⁴⁰⁾. Man er tilbøjelig til at tro at Lukas mener at de to tildragelser om ikke er ens så dog ligner hinanden: det er Ånden der fremkalder det som kaldes at »tale i tunger (tungemål)«, og den tales indhold er lovprisning og jubel af glæde over Guds storværk og frelse.

I Acta 19,6 kommer Helligånden over Johannesdisciplene i Efesus, da Paulus lægger hænderne på dem, og de taler i tunger og profeterer.⁴¹⁾ Ånden fremkalder altså også i dette tilfælde den samme virkning, en virkning der beskrives med samme udtryk som i 10,46 og med lignende udtryk som i 2,4, blot at der nu desuden også omtales profeti (som i Joelcitaterne i Acta 2,17-18).

³⁷⁾ Glossolali som psykologisk og religiøst fænomen er et tit behandlet emne, som ikke skal drøftes her. Foruden til kommentarlitteraturen (især Conzelmann og Williams t. st.) henvises der til Theol. Wörterb. s. v.

³⁸⁾ ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλοῦντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν.

³⁹⁾ λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις.

⁴⁰⁾ ἀκούομεν λαλοῦντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.

⁴¹⁾ ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτεουν.

Hvis disse korte beskrivelser i Acta sammenlignes med den tungetale som ifølge 1 Kor kap. 14 foregår i menigheden i Korinth, bliver indtrykket let det, at »tale med (andre) tunger (i andre tungemål)« må betegne det samme her i Acta, altså glossolali. Det er på den baggrund at mange har fundet en tvetydighed i Acta kap. 2, idet Lukas på den ene side beskriver talen som en tale på fremmede sprog, på den anden side bruger det tekniske udtryk tungetale om den. Og tit bliver man ikke stående ved at fastslå tvetydigheden, men går videre og prøver på at forklare den med at Lukas har benyttet to forskellige kilder, hvoraf den ene handlede om tungetale, den anden – eller hans egen tilføjelse til den eller fortolkning af den – om en tale på fremmede sprog.⁴²⁾

Et vigtigt led i sammenligningen mellem Acta kap. 2 og 1 Kor kap. 14 er ligheden mellem eet vers i hvert af de to kapitler, nemlig Acta 2,13 og 1 Kor 14,23. Det første siger at nogle af tilskuerne på pinsedagen hånende sagde: »De er fulde af sød vin«, det andet lyder: »Hvis nu hele menigheden kommer sammen og I alle taler i tunger, og der så kommer nogle udenforstående eller vantro ind, vil de da ikke sige at I er fra forstanden?«

Der er ingen tvivl om hvad skildringen i 1 Kor kap. 14 går ud på. Paulus taler virkelig om det fænomen som kaldes tungetale eller glossolali. Det drøftes ganske vist kun udførligt i denne ene sammenhæng i de paulinske breve, og andre steder gives der ingen konkrete oplysninger om det, hvad det også er småt nok med i dette kapitel. Men det giver ingen ret til at betragte tungetale som et ganske isoleret udslag af åndsudrustning, begrænset til menigheden i Korinth eller til få menigheder. Der er flere andre tilfælde hvor en ukunstlet fortolkning af teksterne lægger det nær at finde tungetalen omtalt. Det gælder 1 Thess 5,19-20, hvor tungetale og profeti nævnes side om side ligesom i 1 Kor 14:

Udsluk ikke Ånden,
ringeagt ikke profetisk tale,

en opfordring der kan sammenstilles med 1 Kor 14,39:

Stræb efter at tale profetisk
og I må ikke hindre nogen i at tale i tunger.

⁴²⁾ Se videre nedenfor s. 71–78.

– Og alligevel er det blevet forsøgt at slå bro over den tilsyneladende modsætning mellem i hvert fald dele af Actas skildring på den ene side og 1 Kor kap. 14 på den anden, ved at det påstås og søges godtgjort at Paulus i 1 Kor. slet ikke taler om glossolali, men om en tale på fremmede sprog, altså om det samme som i almindelighed antages at være meningen med Acta kap. 2. En af de nyere talsmænd for den opfattelse, J. G. Davies⁴³), lagde stor vægt på at evnen til at udlægge tungetale og de tilsvarende ord »udlægning«, »udlæggé«, »fortolker«,⁴⁴) måtte betegne oversættelse og oversætter i almindelig forstand (hvad ordene da også kan betyde og som regel betyder). Til støtte for sin opfattelse anfører Davies nogle til dels velkendte eksempler fra nyere tid på at mennesker, under indflydelse af en eller anden form for inspiration, er i stand til at frembringe ord og lyde der stammer fra sprog som de ellers ikke kender. Det skal ikke nægtes at tungetale kan ytre sig på den måde, og det skal og kan overhovedet ikke drøftes her, om sådanne fænomener kan være udsprunget af en særlig kristen åndsoplevelse. Men i hvert fald er det ikke lykkedes Davies at gøre det sandsynligt at den tungetale Paulus omtaler i 1 Kor kap. 14 skal forstås anderledes end den hidtil har været det, nemlig som glossolali.

En lang række forskere er lige så ivrige som Davies for at hævde identiteten, men gør det, lige modsat, ved at hævde at Acta kap. 2 ikke handler om tale på fremmede sprog, men om glossolali, eller at dog i det mindste det oprindelige lag der ligger under Lukases skildring i Acta kap. 2 drejede sig om tungetale. Den slags forsøg vil altid være meget problematiske, selv om de der går ud på at finde tilbage til en overlevering før Acta naturligvis må gøres; men de bliver let til en påstand, som derefter søges bevist så godt det lader sig gøre. Og i hvert fald: at pinsedagens historiske begivenhed måske var et udslag af tungetale, beviser ikke at Lukas forstod begivenheden på den måde, medmindre man rigoristisk går ud fra at hvad Lukas fortæller også virkelig er foregået, og det på nøjagtigt den måde.

Der er imidlertid grund til at se lidt nærmere på problemet, selv om det er nok så tit behandlet. Hovedargumentet for den sidst nævnte

⁴³) J. G. Davies, *Pentecost and Glossolalia* (i *Jour. Theol. Stud.*, N.S. 3, 1952, s. 228–31).

⁴⁴) ἑρμηνεία (γλωσσῶν) 1 Kor 12,10, διερμηνεύω, ἑρμηνευτής.

opfattelse er, at der i 1 Kor kapp. 12 og 14 findes en dog ret markant beskrivelse af tungetalen som religiøs udtryksform, mens der i Acta kap. 2 findes nogle spor af en forestilling om tungetale; så måtte den rette fremgangsmåde være den, at udfylde hvad der mangler i det billede som Acta tegner, med træk der hentes fra skildringen i 1 Kor kap. 14. Det er imidlertid et spørgsmål om den metode kan bruges i dette tilfælde.

Først og fremmest forekommer nu ligheden mellem Acta 2,13 og 1 Kor 14,23 at være meget fjern. Det er muligt at Acta 2,13 formhistorisk betragtet er en kendt og brugt indvending mod kristen tungetale, fremsat af de kristnes kritikere eller modstandere, eller af folk indenfor menigheden der modsatte sig tungetalen enten helt eller delvis, d.v.s. hvis den blev dominerende. Dette sidste var jo tydeligvis hvad Paulus gjorde. Muligheden foreligger, men den er ikke bevist, og der hører nogen dristighed til at påstå at kritikken: »De er fulde af sød vin«, absolut må gælde om mennesker der taler i tunger og ikke passer på dem der, som Lukas siger i sin skildring, giver sig til at tale på sprog som de ikke kan; det er en forhastet slutning. Man kunne med lige så stor ret slutte af brugen af verbet »være fra forstanden« i 1 Kor 14,23, at de ord som landshøvdingen Festus i Acta 26,24-25 retter til Paulus: »Du er ude af dig selv, Paulus«, beskylder ham for at tale i tunger; eller, for at tage et mere nærliggende eksempel, eftersom der her dog også er tale om en sammenkomst af menigheden, at pigen Rhode, som det samme siges til i Acta 12,15, talte i tunger under gudstjenesten. Det er der med rette ingen der vil slutte, skønt der dog her bruges det samme verbum⁴⁵⁾, mens Acta 2,13 bruger et helt andet⁴⁶⁾.

Hvis der skal ledes efter paralleller til udtryksmåden i Acta 2,13, og dermed måske til fænomenet, er det mere nærliggende at henvise til Efes 5,18: »Drik jer ikke fulde af vin, det fører kun til udsvævelser, men lad jer fylde af Ånden«⁴⁷⁾. Her er da i det mindste i de to tilfælde brugt det samme billede. Derfor har en del fortolkere heller ikke haft betænkeligheder ved at sammenligne de to tekster og hævde at der tales om det samme i dem begge. I nogen måde er det naturligvis rigtigt: vinens og Åndens indflydelse kan udmær-

⁴⁵⁾ μείνομαι.

⁴⁶⁾ γλεύκος μεμεστωμένοι εἰσίν.

⁴⁷⁾ μή μεθύσκεσθε οἴνω.

ket sammenlignes, og da der i det hele taget er så mange ting Ånden sammenlignes med, både ild og vand og vejr, er det ikke utænkeligt at den også mer end een gang kan være sammenlignet med vin, især når det gjaldt om at skildre dens virkning. Men modsætningen i Efes 5,18 beviser aldeles ikke at det at lade sig fylde af Ånden er det samme som at tale i tunger, eller at det behøver at medføre tungetale som een af sine virkninger. Ja, den mest naturlige fortolkning er tværtimod, at der overhovedet ikke tænkes på tungetale; de følgende ord i Efes 5,19, »så I taler hverandre til med salmer og hymner og åndelige sange«, handler ikke om tungetale. Ja, hvis Efeserbrevet er af Paulus eller blot fører hans tankegang videre, må det ud fra 1 Kor 14,26 hævdes at det er udelukket at der kan være ment tungetale i Efes 5,18, siden den i 1 Kor 14,26 udtrykkeligt skelnes fra salme, belæring og åbenbaring, ved at være en tunge(-tale) der kræver udlægning, hvad de andre former for opbyggelig tale ikke gør.

For at vende tilbage til Acta 2,13: det vers kan man kun få til at handle om glossolali, tungetale, hvis man på forhånd er overtydet om at beretningen i Acta kap. 2 i det hele taget handler om tungetale eller i hvert fald er skrevet over en kilde eller en overlevering der drejede sig om tungetale. I sig selv beviser vers 13 intet som helst⁴⁸). Her har ønsket kun været fader til tanken: hvis ikke netop en tale på fremmede sprog var et under som ikke kan forklares, mens tungetale er et måske besynderligt og fremmedartet, men dog udbredt og forklarligt fænomen, ville ingen have fundet på at læse Acta 2,13 som en karakteristik af tungetale. Det eneste det vers vil sige er, hvad der også er forudsætningen i Efes 5,18, at Åndens virkninger kan sammenlignes med vinens.

Der er imidlertid andre argumenter som føres i marken for at Acta 2,1-13 har handlet om tungetale eller forudsætter en ældre beretning der gjorde det. Først og fremmest det allerede nævnte ud-

⁴⁸) E. Lohse, n. art. 1953, s. 424, slutter sig, trods sin afvisende holdning overfor hypotesen om flere kilder i Acta 2,1-13, til den udbredte opfattelse at vers 13 kun kan forstås på baggrund af en beretning om tungetale: »Würden wir doch auch nicht auf den Gedanken kommen, einen unter uns, der einer anderen Sprache mächtig ist, als trunken zu bezeichnen«. Det er næsten snusfornuftigere end den mest snusfornuftige rationalist kunne udtrykke det, og det går stik imod Lohses eget krav om at beretningen skal læses og forstås som Lukas skrev den; Lukas taler ikke om »einen unter uns«, men om de første kristne; ikke om at beherske et fremmedsprog, men tværtimod om ikke at beherske det og så alligevel ved et under blive sat i stand til at tale det.

tryk »tale i (andre) tunger«⁴⁹⁾, som Paulus bruger i 1 Kor kap. 14, som Lukas selv bruger i Acta 10,46 og 19,6, og som fagudtrykket glossolali er dannet af. Det ligger da nær at regne med at Lukas mener det samme i Acta 2,4 som i de to andre Actatexter. – Men heller ikke det argument holder stik. Efter mit skøn er det aldeles afgørende at det i dette vers netop ikke hedder blot »tale i tunger«, men »tale i andre (bedre: fremmede) tunger (d.v.s. tungemål)«, at der altså er føjet et attribut til hvad der uden tvivl virkelig var et teknisk udtryk for tungetale. Lukas var nødt til at bruge ordet »tunger« om tungemål = sprog, hvis han ville tale om det fænomen han ønskede at skildre, og hans middel til at hindre at det blev opfattet som tungetale, glossolali, var i første omgang, d.v.s. i den indledende notits i vers 4, kun attributet »andre, fremmede«. Man kan naturligvis indvende, at Lukas allerede i vers 4 kunne have brugt ordet »sprog«⁵⁰⁾ i stedet for »tunge«, »tungemål« og dermed have undgået enhver tvetydighed; få linjer senere, i vers 6, bruger han jo virkelig ordet »sprog«, *diáklectos*. Men dels ville Lukas have forbindelsen mellem »ildtunger«, vers 3, og sprogene som tunger, tungemål, frem, og det kunne lade sig gøre ved at bruge det græske *glóssai*, dels ville han bruge et bibelsk udtryk, og det er »tunge«, men det dagligdags ord »sprog« er det ikke.

Hidtil har vi holdt os til versene 13 og 4b i Acta kap. 2. Går vi så til de mellemliggende vers, 5–12 (eller 11), kan der ingen tvivl være om forfatterens mening. Han fastslår udtrykkeligt i vers 6, at de tilstrømmende hørte disciplene tale på hver deres (tilhørernes) eget sprog; ligeså i vers 8: »Hvor kan vi så høre dem tale på vort eget modersmål?«; endelig kan vers 11: »Vi hører dem tale om Guds store gerninger på vore egne tungemål«, ikke betyde tungetale. Ganske vist er der en anden læsemåde til vers 6, som har ordlyden »tale i tungerne (tungemålene)«⁵¹⁾; men heller ikke den sigter til tungetale, eftersom den blot, til forskel fra og forbedring af den sædvanlige læsemåde, vil knytte forbindelsen til vers 4: meningen er »de ovenfor omtalte tunger«, d.v.s. sprog, ikke tungetale. Text-

⁴⁹⁾ λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις.

⁵⁰⁾ διάλεκτος.

⁵¹⁾ λαλοῦντας ταῖς γλώσσαις, med den bestemte artikel. – I vers 8 har Codex D oprindeligt nøjagtigt det samme ord som den benyttede text, nemlig διάλεκτος, blot i akkusativ i stedet for i dativ med præposition. Det taler ikke for at de vestlige manuskripter og oversættelser har fastholdt den oprindelige læsemåde eller så galt forfatterens oprindelige mening.

kritikken giver ingen støtte til den opfattelse at Lukas havde adgang til en beretning om et tilfælde af tungetale. Om det så kan sandsynliggøres på anden måde, må drøftes senere⁵²).

Den påståede modsætning mellem hentydninger til glossolali og hentydninger til en tale på fremmede sprog er desuden søgt overvundet ved den hypotese, at Lukas ville fremstille begivenheden som det under at tilhørerne opfattede hvad der taltes til dem, som var det talt på deres forskellige sprog, hvad der af tyske forskere betegnes som »ein Hörwunder«: det mærkelige sker altså ikke med de talende (enten de nu taler aramaisk eller taler i tunger, er det noget »naturligt« der foregår); det usædvanlige, om man vil: mirakuløse, sker med dem som hører. Den opfattelse påberåber sig de vers, 6, 8 og 11, der, som det siges, fremhæver tilskuernes og tilhørernes side ved at bruge verbet at høre. En vis trang til at gøre det underfulde mere forståeligt har nok været medvirkende til at fremkalde den fortolkning. Men den indfører et synspunkt som Lukas ikke kendte⁵³). Han er simpelthen nødt til at skildre tilhørernes reaktion, hvis han vil gøre det klart hvad begivenheden består i; og det kan han kun gøre ved at bruge verbet at høre, for det er det tilhørerne gør. Den omhyggelige konstatering af at tilhørerne opfatter og hvad de opfatter står formelt ganske på linje med de konstateringer af hvad der er sket, som udmærker evangeliernes (og Actas) underberetninger: den lamme springer, den stumme taler, den syge står op eller tager føde til sig o.s.v. Hypotesen bruger altså disse bemærkninger stik imod meningen med dem: hypotesen vil gøre underet forståeligt og dermed mindre underfuldt, Lukases bemærkninger tjener til at konstatere det uforklarlige under.

Endelig skal der kort omtales et par løsninger på problemet hvad det at tale i fremmede tunger betyder, som ikke har vundet større tilslutning eller endnu ikke har fundet tilhængere. K. Bornhäuser⁵⁴) har fremsat den mærkelige hypotese, at der ikke taltes på fremmede sprog, ejheller i tungetale i almindelig betydning, men på et sprog nummer to⁵⁵); talen er en højrosted profetisk tale, og at kunne høre

⁵²) Se s. 71–78.

⁵³) En kritik af hypotesen om »ein Hörwunder« findes hos Trocmé, n. skr. s. 201.

⁵⁴) K. Bornhäuser, n. skr. s. 1–28.

⁵⁵) »Sie sprechen mit anderer = zweiter Zunge, sie sprechen in der Sprache, die um der Sünde willen einst von der Erde genommen wurde, die aber die Sprache des Himmels geblieben ist«, n. skr. s. 22.

og fatte den er en Åndens gave, ligesom udlægningen er det ifølge 1 Kor kap. 12 og 14. Altså er begivenheden for Bornhäuser ikke et »Sprachenwunder« men et »Hörwunder«. Bornhäuser har ret i at »der måtte være sket de mærkeligste ting, hvis det i pinseberetningen drejede sig om at tale på andre sprog«⁵⁶). Men Lukas mener virkelig at der er sket »die wunderlichsten Dinge«, og man kan ikke på een gang tage hans beretning bogstaveligt og samtidig rekonstruere eller fortolke sig frem til en begivenhed som var mindre »wunderlich« (hvad Bornhäusers begivenhed heller ikke er). Hypotesen tager da heller ikke for alvor hensyn til at det hedder »tale i andre tungemål«, med udtrykkelig brug af flertalsformen.

Også hypotesen om »xenoglossi«⁵⁷) må opfattes som en forlegenhedsudvej, der tillægger Lukas og oldkristendommen for moderne måder at skelne på. Om det er den historiske baggrund for beretningen, er et andet spørgsmål⁵⁸), men det er i hvert fald ikke hvad Lukas skildrer.

Der tages endnu mindre hensyn til teksten som den lyder og sammenhængen som den står i hos C. S. Mann⁵⁹), når han som en af flere muligheder til overvejelse nævner den, at tilhørerne udtrykker deres forundring over at blive tiltalt på hebraisk af "members of a sect which already enjoyed some notoriety". Selv under forudsætning af at »galilæere« ikke betegner afstamningen fra en bestemt del af Palæstina, men et (religiøst eller nationalt) tilhørsforhold til en vis gruppe i senjødedommen⁶⁰), en forudsætning der i sig selv er såre problematisk, bliver selve sætningen i vers 7–8 i så fald fuldstændig meningsløs. Forklaringen strider endvidere mod sammenhængen i Acta, thi »hver især« i vers 6 kræver allerede en hel række forskellige sprog, det samme gør »hver på vort modersmål« i vers 8 – ellers ville »hver« være ganske overflødigt – og listen i vers 9–11. Som forklaring på hvad Lukas mener er hypotesen helt forfejlet⁶¹).

⁵⁶) n. skr. s. 23.

⁵⁷) Den findes bl. a. hos A. Causse, *Le pèlerinage à Jérusalem et la première Pentecôte* (i *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.* tome 20, 1940, s. 120–41) s. 131 f (med henvisning til tidligere litteratur).

⁵⁸) Således Causse s. 132 note 34 bis.

⁵⁹) C. S. Mann i den ovenfor (s. 25) omtalte art. s. 274–75.

⁶⁰) Se videre nedenfor s. 124–128.

⁶¹) Den eneste grund til at jeg nævner den er usaglig og godt personlig: den er som eet blandt mange tillæg hæftet på den Actakommentar som er skrevet af afdøde professor Johannes Munck, og de tillæg passer til Muncks opfattelse og kommentar som et socialdemokratisk valgopråb ville passe som tillæg til Neergaards erindringer.

Mann synes da også omgående at lade den falde til fordel for den som G. J. Sirks har fremsat.

Sirks⁶²) foreslår at forstå »andre tungemål«, ikke om tungetale eller fremmede sprog, men om fortolkninger eller udlægninger, her at forstå om recitation af de foreskrevne læsestykker til pinsedagen, som derefter blev udlagt om Jesus som den døde og opstandne messias. – Det er muligt at pinsedagens jødiske læsestykker har påvirket udformningen af den oprindelige tradition om den kristne pinse-dag⁶³), og det kan ikke på forhånd afvises at også Actas forfatter har haft kendskab til dem og står under deres indflydelse, selv om han i hvert fald ikke med rene ord giver udtryk for det. Men at forklare »tungerne« eller »tungemålene«, »sprogene« på den måde, er umuligt.

Den hævdvundne opfattelse af fremstillingen i Acta 2,1-13 har altså ret: Lukas vil skildre hvordan Helligånden kommer over disciplene og sætter dem i stand til at tale på sprog som de før ikke mestrede. Han fremstiller det som »ein Sprachenwunder«, og han veed selv at det er et under han fortæller om, sådan at forstå at det er en begivenhed som der ikke er nogen »naturlig« forklaring på, men som er hidført af Gud uden menneskers hjælp og uden brug af naturens og menneskelivets normale kræfter. For at anskueliggøre det med en parallel: tildragelsen er for Lukas så underfuld som den skildring af overgangen over Rødehavet der lader vandet stå som en mur på begge sider af israeliterne under deres vej gennem havet; den er ikke blot at sidestille med den forestilling, som også kan skimtes i den gammeltestamentlige text, der lader blæsten tørre havarmen ud.

Det skal ikke nægtes at nogle af de udtryk som Lukas bruger om begivenheden måtte få en til at tænke på tungetale, hvis de stod i en anden sammenhæng. Det ville blot være forkert at slutte af dem,

⁶²) G. J. Sirks, *The Cinderella of Theology: The Doctrine of the Holy Spirit* (i *Harv. Theol. Rev.*, vol. L, 1957, s. 76–89), s. 83–87 (”Those who might be supposed to speak the Galilean dialect of Aramic now spoke all kinds of Aramic dialects such as were spoken in Jerusalem by Jews »out of every nation« – – »speak with new tongues«. This is the reciting of pericopes as is customary in public worship, certainly on feast-days, but the radical change is that the disciples either chose pericopes other than the familiar ones, or interpreted them differently”, s. 86); jeg kan ikke se noget som helst holdepunkt for den hypotese i texterne eller i de sproglige forhold og de liturgiske skikke i datidens jødedøm.

⁶³) Jfr. nedenfor s. 96 ff.

at Lukas så vil fremstille begivenheden som et »normalt« tilfælde af tungetale og dermed gøre den dog nogenlunde forklarlig og mindre usædvanlig. Flere forskere⁶⁴⁾ har hævdet at Lukas overhovedet ikke har begreb om hvad tungetale, glossolali, er; på Pauluses tid stod denne ekstatiske udfoldelse endnu i fuldt flor, men efterhånden døde den hen, og da Lukas skrev hørte den historien til, og Lukas kunne ikke kende den af egen erfaring. Det er muligt, men lyder ikke sandsynligt. Tungetalen dukkede også senere jævnligt op, også andre steder end i de kristne menigheder, og Lukas kunne i hvert fald have tidens almindelige kendskab til den af omtale, også hvis han ikke selv havde mulighed for at overvære et udbrud af tungetale. Men de udtryk der er gængs om det kendte og almene fænomen tungetale bruger han her for dermed at skildre det fænomen, underet, som han kun kan beskrive med ord der er hentet fra andre områder⁶⁵⁾.

Beretningen som den står at læse i Acta 2,1-13 er altså en underberetning, og den hører til en kategori som der findes mange eksemplarer af i Bibelen og i samtidens litteratur. Den har da også alle de ejendommeligheder som udmærker underberetninger: det guddommelige løfte om at gribe ind, overraskelsen da det virkelig sker, attributterne som guddommen optræder med i teofaniskildringer, usædvanlige virkninger, og en omhyggelig konstatering af at det er et under der er sket. Lukas er ikke rationalist. Underet indgår i hans forklaring på den historie hvis forløb han vil skildre. De begivenheder som han påstår er sket, ville ikke være sket, hvis Gud ikke med egen hånd havde grebet ind. En historisk betragtning kan ikke lade noget under indgå i sine forklaringer på historiske begivenheder og forhold. Men den kan lige så lidt se bort fra at Lukas, og mange oldtidsforfattere, også historieforfattere, lod underne indgå i deres opfattelse og skildring af begivenhederne.

⁶⁴⁾ Således Kirsopp Lake t. st. og Conzelmann t. st.

⁶⁵⁾ Trocmé, n. skr. s. 201, mener i modsætning til Kirsopp Lake, at tungetalen ikke er ukendt for Lukas; men når han så lige efter, s. 202, regner med at Lukas snarere har forklaret tungetalen som en tale på fremmede sprog end omvendt, forekommer det mig at han modsiger sig selv: det man forklarer er det fremmede og ukendte, det man forklarer med er det kendte og nogenlunde fortrolige og begribelige. Trocmé har næppe ret i at Lukas har svækket begivenhedens præg af tungetale, rent bortset fra at det forudsætter en kilde eller i det mindste en tradition der handlede om tungetale ved en bestemt lejlighed.

For Lukas hører underne med til hans verdensbillede og historieopfattelse. De er ikke blot et billede, et symbol eller en udtryksform. Lukas fortæller da heller ikke om færre mirakler end de andre evangelister, snarere om flere, og mere drastisk. I Peters tale fremstilles Jesus udtrykkeligt som en mand der har gjort undere, Acta 2,22, og tegn og undere hører med til den første menigheds kendetegn, 2,43. Derfor spiller de da også en gennemgående rolle i hele skriftet. Det udtryk at »der kom frygt over enhver sjæl«, 2,43, er betegnende: det sigter til det overnaturlige og mirakuløse i den måde som apostlene virker på⁶⁶).

Men miraklet er ikke det eneste i beretningen som det er umuligt, eller i hvert fald vanskeligt, at uddrage sikre oplysninger af. Det er allerede omtalt, at fortællingen ikke utvetydigt siger hvem der var genstand for underet⁶⁷), og det vil blive viist nedenfor⁶⁸) at der også har været diskussion om hvem deltagerne og vidnerne til begivenheden er. Ingen vil tage det bogstaveligt efter ordlyden, når de forskellige folkeslags repræsentanter selv opregner de lande som de er kommet fra. Peters tale er ikke et referat af hvad Peter sagde ved en ganske bestemt lejlighed, og det kan tilmed betvivles at den overhovedet kan tages som udtryk særlig for Peters forkyndelse og i hvor høj grad den gengiver den kristne prædiken som lød umiddelbart efter Jesu død og ikke snarere den som lød da Lukas skrev.

I beretningen om pinsedagen indgår der en hel række litterære elementer af forskellige former: underberetning med teofaniskildring, en liste over folk og lande, en tale, hvori er indlagt skriftbeviser med tilhørende citater og kristologisk kerygma, alt sammen elementer som der kan findes sidestykker til i evangelierne, i de nytestamentlige breve og i den gammeltestamentlige litteratur, for en del også i anden oldtidslitteratur. De forskellige elementer kan også påvises i andre afsnit af Acta; både underberetninger, lister, kerygmatiske stykker, skriftbeviser og taler forekommer i rigt mål. Og dog er det ikke disse elementer som enkeltvis sætter deres præg på Acta⁶⁹), men sammenstillingen af dem til større helheder: Stafanushistorien i 6,1–8,3, Korneliushistorien i 10,1–11,18, hvortil vel allerede 9,31–42 hører som optakt, Apostelmødet 15,1–35, Rejsen til Jeru-

⁶⁶) Jfr. Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, s. 337–38.

⁶⁷) Se ovenfor s. 35.

⁶⁸) Se nedenfor s. 112–134.

salem 19,21–21,14, for blot at nævne et udvalg. I den række af større sammenhænge hører også beretningen om pinsedagen hjemme. De er sammensat af vidt forskelligt materiale, hvis oprindelse ikke altid kan spores, og hvis værdi kan være vidt forskellig og hvis betydning i helheden kan skifte, og som derfor ikke kan vurderes generelt, men må undersøges hver for sig. Deraf følger, at hvad Lukas vil sige med sit materiale, og med den brug han gør af det, ikke kan sluttes af den ene eller den anden enkelthed, men må fremgå af de større sammenhænge, eller dog i det mindste først og fremmest af dem.

Det er da også i de sidste årtier, først og fremmest af Cadbury og Dibelius, siden også af Conzelmann, Haenchen, Trocmé, O'Neill og Bultmann, blevet understreget, at man gør forfatteren til Lukas-evangeliet og Acta stor uret ved kun eller fortrinsvis at bedømme hans værk efter hvor mange og pålidelige oplysninger af historisk værdi det kan forsyne sine nutidslæsere og vor tids forskning med. Det må i første omgang læses for sin egen skyld, som ethvert litterært værk må det.

Ganske vist er det historie Lukas vil skrive.⁷⁰⁾ En forfatter der indleder sit værk som Lukas gør det, vil være historieskriver. Et arbejde der indeholder en kronologi som den i Luk. 3,1-2 er ikke ligeglad med al historie. En skildring af en række begivenheder, som for en del dateres og lokaliseres ved hjælp af kendte steder og personer, og som tilmed ikke nøjes med at kæde de enkelte begivenheder løseligt sammen, men skildrer et begivenhedsforløb og gør sig umage for at sætte i hvert fald en del af hændelserne og forholdene ind i en årsagssammenhæng, er historieskrivning.

Men historieskrivning og historieforskning er ikke et og det samme. Lukas er, trods forordet, ikke historieforsker. Dermed være

⁶⁹⁾ Heller ikke på Lukasevangeliet. Ganske vist er der den væsentlige forskel på de to dele af Lukases værk, at han havde i hvert fald eet forbillede at gå efter da han udarbejdede evangeliet, mens han efter de flestes mening ikke havde noget forbillede til Acta; især Dibelius (Aufsätze s. 165–66) har meget anskueligt fremhævet den forskel. Det må imidlertid ikke få en til at overse at Lukasevangeliet ikke blot kan behandles som et synoptisk evangelium med stof der dels har sine paralleller i de to andre synoptiske evangelier, dels ikke har det, men også må vurderes som første del af det værk som Acta er anden del af. De større sammenhænge og kompositioner sætter også deres præg på Lukasevangeliet.

⁷⁰⁾ Jfr. Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* s. 133 ("No doubt Luke's work is nearer to history than to any other familiar classification"), M. Dibelius, *Aufsätze* s. 91 ff og 108 ff, og O'Neill, n. skr. s. 117.

ikke sagt at han er uden kritik og blot fortæller løst og fast. Lukas-evangeliet kan til alt held sammenlignes med andres formulering af det samme og lignende materiale, og deraf fremgår det at Lukas både sorterer og disponerer, og i evangeliet kan det tilmed på mange punkter fastslås hvordan han har båret sig ad. Den mulighed foreligger ikke, eller næsten ikke, ved behandlingen af Acta, fordi vi her ikke kender kilderne; men et par forsigtige slutninger kan dog drages.

I hvert fald kan det siges med sikkerhed at Lukas skriver historie, eller bedre: beretter historie eller fortæller den. Ikke objektivt, men ud fra en bestemt opfattelse af denne historie og dens betydning, altså for så vidt historieskrivning med bestemt tendens. Også i det stykke ligner Lukas oldtidens – og senere tiders – historieskrivere og historiske forfattere⁷¹⁾, som nok kan sætte sig for at skrive uvildigt og uhildet, men ikke gør det og ifølge sagens natur vanskeligt kan gøre det⁷²⁾. Et stykke historieforskning kan gøres forholdsvis objektivt; men historieskrivning kræver, hvis den skal være andet end blot og bar annalistik, et synspunkt som stoffet udvælges og ordnes efter, en bestemt mening om hvor skildringen skal begynde og hvor den skal ende, og dermed allerede en subjektiv vurdering af en periodes og dens begivenheders betydning⁷³⁾. Lukas er skribent, han er ikke annalist eller reporter, så lidt som han er historiker i videnskabelig forstand. Det betyder også at han har en frihed som en videnskabsmand ikke har. Det er ikke undersøgelsen og sigtningen af materialet og heller ikke den kritiske vurdering af begivenhedsforløbet som er ham om at gøre, men fremstillingen. Hvad der kan bruges i den kommer med, og det i den form som bedst udtrykker hvad forfatteren har at sige. At kalde den frihed for digterisk frihed er vel ikke helt rammende; for Lukas vil ikke være digter; han skriver ikke om tænkte begivenheder som man gør i en roman; han skriver end ikke en historisk roman, hvor interessen samler sig om det som de foreliggende kilder netop ikke fortæller noget om. Men et vist mål af frihed er en historieforfatter alligevel nødt til at bruge. Og vel at mærke: ikke ifølge en metode

⁷¹⁾ Jfr. Cerfaux, n. art. s. 667.

⁷²⁾ Haenchen (i *Studies in Luke-Acts*, 1966, s. 258) siger om bl.a. selveste ophavsmanden til det berømte *sine ira et studio*: "Authors like Sallustus (sic) or Tacitus were moralists, concerned with the moral education of their readers".

⁷³⁾ Jfr. Erwin J. Goodenough (i *Studies in Luke-Acts*, 1966, s. 51): "A historian who writes without a thesis is a chronicler, not a historian at all".

som han – i dette tilfælde – i forvejen aflægger regnskab for overfor sig selv og læserne, men ifølge sagens egen natur, ret ubevidst, men udfra en vished om at sådan som han forklarer begivenhederne er de foregået.

Lukas er, som det med rette er sagt, evangelist også når han skriver historie, og det er han også i Acta⁷⁴). Han har en sag han vil forfægte, et budskab at bringe. Det bruger han sin fremstillingsevne til, og tilsvarende skal læserne bruge deres opfattelsesevne til at få fat i hvad forfatteren vil sige.

Men enhver forfatter er samtidig, enten han vil være det eller ej, og uanset den litterære kategori som hans værk tilhører, en historisk kilde, nemlig til kendskab til forfatteren og til hans samtids historie. Som helhed kan et litteraturværk, som et hvilket som helst andet dokument, ikke være andet. Sekundært, i kraft af de oplysninger det indeholder eller kan indeholde, er det imidlertid også en kilde til vor viden om den tid og de begivenheder og personer som det handler om, blot at der på det område må gås ganske anderledes forsigtigt og kritisk til værks. Hvad Acta angår: der kan ikke regnes med at nogen af de begivenheder eller forhold som Lukas fortæller om, er forløbet eller har været nøjagtigt som de er fortalt; der kan oven i købet som hovedregel gås ud fra at de netop ikke er et stenografisk korrekt referat af hvad der er foregået. Om nogle af begivenhederne kan det siges med temmelig stor sikkerhed at de ikke kan være sket som fortalt, om andre kan det lige så sikkert siges at de er historiske begivenheder, selv om det kan være vanskeligt eller måske umuligt at komme bagom fremstillingen i Lukasevangeliet og Acta til de rent faktiske tildragelser og forhold. Det er slet ikke så få begivenheder i Pauluses liv af dem som Lukas beretter om eller forudsætter i den sidste del af Acta, som kan verificeres ud fra hans egne breve. Andre kan det ikke, men kan ikke af den grund pure kasseres. Blot nogle af de mest kendte eksempler: Hvis 1 Thessalonikerbrev ikke eksisterede, ville mange formentlig tvivle om at Paulus nogensinde har været i Athen; hans tale på Areopagus, som meddeles i Acta kap. 17, virker ret upaulinsk, og Paulus har i hvert fald aldrig holdt den⁷⁵). Det kunne være fristende så at erklære hele

⁷⁴) Se især Trocmé, n. skr. s. 41–50 («Son œuvre est un "Évangile", d'un bout à l'autre», kursiveret af Trocmé).

⁷⁵) Jfr. til dette emne de to afhandlinger af M. Dibelius (i Aufsätze s. 29–75): Paulus auf dem Areopag, og: Paulus in Athen. Fyldigere og nyere litteraturhenvis-

opholdet i Athen for digtning af Actas forfatter: naturligvis skal Paulus have været i den græske filosofis og lærdoms højborg. 1 Thessalonikerbrev (3,1) viser imidlertid at besøget i Athen ikke er opdigtet. Paulus har virkelig været i Athen, og det ikke blot som privat rejsende på en havnekaj eller i et herberge, mens han ventede på at komme videre, men som kristen missionær, kort eller længe; formodentlig var han der kun kort og med ringe resultat, men han var der. – Apostelmødet i Jerusalem har virkelig fundet sted, selv om Lukases beretning om det i kap. 15 i Acta ikke passer fuldstændigt til den som Paulus leverer i Galaterbrevet, ja på afgørende punkter ligefrem strider imod den. (Det gælder også hvis det skulle være besøget i Jerusalem som skildret i Acta 11,29-30 og 12,25, som er den virkelige parallel til Gal 2,1-10). – Paulus er virkelig blevet spærret inde i Damaskus og folk har ligget på lur efter ham, så han måtte redde sig på den dramatiske måde som beskrives i Acta kap. 9; lad være at der er afvigelser i enkeltheder, som ikke kan bortforklares: de kan dog højst vise at Lukas ikke er direkte afhængig af Paulusbrevene, altså ikke har siddet med 2. Korinthierbrev foran sig; han har formodentlig heller ikke tidligere læst brevet og så blot husket i store træk, men fået beretningen ad mundtlig vej. Begivenheden har i hvert fald fundet sted.

Der er altså påviseligt gemt værdifulde oplysninger om en hel række begivenheder og forhold og personer i Lukases brug af materialet. Overfor alt for megen skepsis stemmer man gerne i med Cadbury⁷⁶⁾, der har den fornuftige bemærkning, at når man tænker på hvad der ikke vides om tiden efter det sidste der er fortalt i Acta (ikke blot om Pauluses endeligt, men overhovedet om kristenhedens historie mellem år 60 og år 90), bliver man taknemlig for Lukases arbejde, "you never miss the water till the well runs dry"! Taknemligheden bliver bare tit kvalt under vanskelighederne med at fastslå, dels hvilke begivenheder der er historiske og hvilke der ikke er det, dels begivenhedernes rækkefølge og årsagsforhold. Disse vanskeligheder og de nødvendige undersøgelser som de kræver er imidlertid ikke noget specielt for læsningen og udforskningen af Acta. Derfor skal man heller ikke, blot fordi man har erkendt at Lukas ninger findes hos B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (= Acta Sem. Neotest. Ups. XXI), 1955, og i Conzelmanns komm., ekskurs til Acta 17,33.

⁷⁶⁾ Henry J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, London 1955, s. 3. Jfr. Trocmé, n. skr. s. 17.

også i Acta vil være evangelist, indstille arbejdet med de historiske problemer og blive stående ved det teologiske eller åndshistoriske indhold i det færdige værk og lade sig nøje med almindelig taknemlighed og påskønnelse af det. Påskønnelsen og arbejdet må også gælde det historiske materiale som Lukas har benyttet.⁷⁷⁾

Hvordan så nå til et resultat i spørgsmålet om begivenheden bag pinseberetningen? At tage Lukases fortælling efter dens bogstavelige ordlyd lader sig ikke gøre, det fører blot til at man miskender forfatterens øjemed og slår døren i for undersøgelsen af det emne som man netop ville have klarhed over. At erklære en hvilken som helst begivenhed i de nærmeste uger efter Jesu død eller på selve pinsedagen i det samme år for uhistorisk, blot fordi den kun er omtalt udtrykkeligt i denne ene text, er lige så vilkårligt, hvor meget man end må erkende at det ikke er den nøgne begivenhed der er fortalt i Acta kap. 2, men en begivenhed der indgår i en bestemt tydning og anvendelse af den. Selvfølgelig kan det blive det endelige resultat. Men erklæringen må ikke udstedes før alle muligheder for at undersøge beretningens grundlag og den påståede begivenheds karakter er udtømt. Og det tyder den seneste forskning ikke på at de er.

⁷⁷⁾ Imod Haenchen, som han yder al mulig og skyldig anerkendelse, hævder Bultmann at der historisk må arbejdes videre med Acta, se hans artikel *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte* (i *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, ed. A. J. B. Higgins, Manchester 1959, s. 68–80), s. 69 f. Haenchen har taget spørgsmålet op igen i den n. art. 1966 (i *Studies in Luke-Acts*).

III. ANDRE BERETNINGER

Når beretningen i Acta kap. 2 i bedste fald indeholder en tradition om en begivenhed indlagt i en tydning af begivenheden, bliver det vanskeligt, alene ved hjælp af sådan en beretning at få et begreb om begivenheden. Der er betydelig mere udsigt til at arbejdet kan lykkes, når der foreligger flere beretninger, selv om de begge, eller alle, skulle være af samme art og ikke give en autentisk rapport, men kombinere tradition og tydning. Det er således de flere beretninger om stort set de samme begivenheder, der gør det muligt dog i nogen måde at fastslå hvad det er for en synoptisk tradition der ligger til grund for den brug som de tre første evangelister gør af den og den tydning som de giver af den; det gælder både den evangeliske historie som helhed og en lang række af de enkelte afsnit eller perikoper. På et lidt højere plan kan det samme forsøg gøres ved sammenligning mellem de synoptiske evangelier på den ene side og Johannesevangeliet på den anden.

Gennemgangen af Acta 2,1-13 og drøftelsen af forfatterens måde at skrive på skulle have godtgjort at man ikke ad den vej kan nå tilbage til hvad der er sket på pinsedagen eller om der overhovedet er sket noget; beretningen kan ikke uden videre tages som en skildring af en faktisk begivenhed. Men det hindrer selvfølgelig ikke at man kan påstå at der alligevel ligger en historisk begivenhed bag beretningen eller fortællingen. Vanskeligheden består i at underbygge påstanden. Det kan dels gøres ved at henvise til at Lukas ikke synes at kunne gribes i på egen hånd at opdigte begivenheder, selv om der givetvis er adskillige optrin og mange udmalende enkeltheder som må skrives på hans regning. Dels kan det gøres, i flere tilfælde, ved at inddrage parallelle beretninger eller notitser om samme begivenhed, sådan som det gøres med en række begivenheder i Pauluses liv og virksomhed. Således også med pinseda-

gens begivenhed. Ud fra den forudsætning, at pinseberetningen drejer sig om Åndens komme, har man forsøgt at lede efter andre tekster der også forudsætter en grundlæggende åndsmeddelelse ved en bestemt lejlighed.

Den sidste indskrænkning er vigtig, eftersom en åndsmeddelelse forudsættes af alle de nytestamentlige skrifter. De er alle enige om at hævde at de kristne og/eller den kristne menighed som helhed enten har Helligånden eller får Helligånden ved at Gud lader den komme over dem i sin time; for øvrigt skelnes der ikke altid mellem at have Ånden een gang for alle og at påvirkes eller gribes af Ånden eller få den ved bestemte lejligheder. De tekster der i almindelighed taler om Ånden som Guds gave til de troende, er så talrige at der kun kan nævnes et lille udvalg af dem. »Det er ikke jer der taler, men jeres Faders Ånd der taler igennem jer«, hedder det i Jesu ord til disciplene, Matth 10,20 og par.; »hvor meget snarere vil så ikke Faderen fra himlen give Helligånden til dem som beder ham«, i Luk 11,13; Hebr 6,4 beskriver det at blive kristen og døbes som »at blive oplyst og smage den himmelske gave og få del i Helligånden«. Næsten parentetisk siger Paulus i Romerbr. 5,5: »Guds kærlighed er udgydt i vore hjerter ved Helligånden som blev os givet«; men i samme brev 8. kapitel er Guds ånd som de kristne vandrer i eller som er i dem, hovedemnet, jfr. de berømte sætninger i vers 15: »I modtog jo ikke en Ånd der giver trællekår, så I atter skulle leve i frygt, men I modtog en Ånd der giver barnekår, og i den råber vi: Abba, Fader«, jfr. Gal 4,6. At Paulus kan sige at også han selv, det enkelte menneske og ikke blot menigheden i en samling, har Helligånden, fremgår af 1 Kor 7,40: »Jeg tror at også jeg har Guds ånd«.

Her er det ikke nødvendigt at gå ind på de forskellige virkninger der tilskrives Ånden, og som vitterligt ikke er de samme i alle grupper af skrifter i Det nye Testamente; det er ikke meningen at udvikle en nytestamentlig »lære« om Helligånden, hvilket også er temmelig vanskeligt og problematisk. Men næsten alle de virkninger som i andre skrifter tilskrives Ånden kan findes samlet hos Paulus – undtagen lige netop den tale på fremmede sprog som Acta kap. 2 handler om. Åndens mangfoldige virkninger giver Paulus den klassiske, men naturligvis ikke udtømmende beskrivelse af i 1 Kor 12,4–11. Det som i denne forbindelse er vigtigst er, at blandt Åndens

virksomheder er »evne til at tale med visdom; evne til at tale med kundskab; at profetere; at bedømme ånder; forskellige slags tungetale, og at udlægge tungetale«, altså virksomheder som ganske vist ikke er identiske med den som Lukas skildrer i Acta 2,1-13, men som dog i hvert fald ligger på linje med den.

De paulinske tekster er de tidligste som findes. De siger meget klart, hvad der også fremgår af de øvrige nytestamentlige tekster, at Ånden ikke er immanent og medfødt: den bor ikke i mennesker blot fordi de hører til menneskeslægten. Ejheller bor den i mennesker blot fordi de giver deres hjertens tilslutning til det som den kristne menighed forkynder. Hver gang der tales om Ånden, er den oldkristne tankegang, som den kommer til orde i Det nye Testamente, den, at Ånden er udgydt over, sendt til og givet i de troendes hjerter af Gud selv ved en særlig handling. Gud må ville sende eller give Helligånden for at mennesker kan få den. Og han har besluttet at sende og give den og har udført sin beslutning; kun derfor kan mennesker, menigheden og den enkelte kristne, siges at have Guds eller Kristi Ånd, og kun derfor kan det udtryk bruges, at Ånden kommer over mennesker. Tankegangen er uden tvivl også hos Paulus den, at Ånden gives ved dåben (håndspåbyggelse omtales ikke i de paulinske breve, og i de deuteropaulinske kun i anden forbindelse), enten det gælder enkelte mennesker eller hele grupper som bliver kristne, f. ex. i nystiftede menigheder. – Men i alle de paulinske tekster ligger vægten udelukkende på den kendsgerning at Ånden er i menigheden og er skænket den af Gud, kommet fra Gud, samt på Åndens virksomheder. Derimod forlyder der intet om ved hvilke bestemte lejligheder Ånden er givet og heller intet om en bestemt daterbar første åndsmeddelelse, der så at sige skænkede den kristne menighed Helligånden med dens virksomheder een gang for alle med principiel tildeling også til alle senere stiftede menigheder og døbte kristne¹).

At evangelierne, med undtagelse af Johannesevangeliet, som strax skal behandles, intet siger om en første grundlæggende åndsmeddelelse, er forståeligt nok, eftersom den åndsmeddelelse som Acta kap. 2 handler om, ligger efter den periode som evangelierne hand-

¹) Jfr. Kretschmar, n. art. s. 214 note 29, som dog for ensidigt lægger vægten på åndsmeddelelsen til den enkelte og gør for lidt ud af hvad Paulus siger om Ånden til og i menigheden. Ph. H. Menoud, Pentecôte, s. 141, understreger det meget kraftigt; men hans sætning om at Paulus medgiver (»admet«) »at det åndelige liv begynder fra det øjeblik livet i troen begynder«, synes jeg lyder tautologisk.

ler om. Men ganske vist ville blot en enkelt hentydning til en kommende åndsudgydelse ved en bestemt begivenhed have været særdeles værdifuld som bevis på at Lukas ikke står ene med sin opfattelse i Acta kap. 2: at der fandt en åndsudgydelse sted der blev af grundlæggende betydning for menighedens liv og tro og for kristendommens videre udbredelse. Men Johannesevangeliet er det eneste evangelium der har en sådan antydning.

Det har altid været følt som en indvending mod pålideligheden i Actas beretning: hvis det er så væsentligt, som Acta giver det udseende af, at Ånden er kommet en bestemt dag i menighedens første historie, hvorfor har den lejlighed så ikke sat sig andre spor i Det nye Testamente end netop Acta kap. 2? Derfor det spørgsmål som skal behandles kort på de følgende sider: er der trods alt hentydninger til den samme begivenhed andet steds i Det nye Testamente?²⁾

Det siger sig selv at de udtrykkelige hentydninger til beretningen i kap. 2 som findes i selve Acta er værdiløse til formålet. De viser blot at Lukas ikke har glemt den beretning som han stillede i spidsen for anden del af sit værk. Det drejer sig om Acta 10,44-46 og 11, 15. Mens Peter taler til den romerske centurio Kornelius og hans husstand i Kæsarea »faldt Helligånden på alle dem som hørte ordet. Og alle de troende af jødisk herkomst, som var kommet derhen sammen med Peter, blev ude af sig selv af undren over at Helligåndens gave var blevet udgydt også over hedningerne; thi de hørte dem tale i tunger og prise Gud. Da tog Peter til orde: Skulle nogen kunne hindre disse i at blive døbt med vand, da de jo dog har fået Helligånden lige så vel som vi?« – Her siges der intet om, under hvilke omstændigheder Ånden kommer, dens komme er ikke beskrevet som tilfældet er i kap. 2. Det er først på virkningerne at Åndens komme kendes; virkningerne er tungetale, og det må i denne sammenhæng³⁾ betyde glossolali. Flere af udtrykkene minder stærkt om pinseberetningen: »Helligånden som gave« minder om 2,38, »udgydt« om Joelicitatet i 2,17.18 og hentydningen til det citat i 2,33; endelig kan »prise Gud« minde om »Guds store gerninger« i 2,11,

²⁾ Spørgsmålet er behandlet af Adler, n. skr. s. 156–63; men han er ikke ude på at vise at begivenheden er omtalt andet steds i Det nye Testamente, men tværtimod at hævde at den kun omtales i Acta kap. 2, hvilket skal vise at det virkelig drejede sig om en begivenhed der ikke kunne gentages.

³⁾ Attributet *ἐρέταις* mangler.

for så vidt som der bruges beslægtede græske ord⁴), men den lighed kan være tilfældig.

Endnu mere iøjnefaldende er hentydningen til pinsedagens begivenhed i den beretning som Peter ifølge kap. 11 aflægger for menigheden i Jerusalem. Han bruger næsten de samme ord som selve fortællingen om besøget hos Kornelius i Kæsarea i kap. 10, dog med den betegnende tilføjelse at Helligånden kom over dem »ligesom over os i den første tid«⁵). Det betyder at Lukas i sin beretning om begivenheden i Kæsarea lader Peter sammenligne den med begivenheden i Jerusalem på pinsedagen. Og ligheden går videre endnu: i det følgende vers, 16, siger Peter at han ved åndsmeddelelsen til Kornelius kom i tanker om Herrens ord om at Johannes Døber døbte med vand, mens disciplene skulle døbes med Helligånden; det er nøjagtigt de ord som står i Acta 1,5, altså det løfte som opfyldes på pinsedagen. Der er derfor en tydelig henvisning til kapitlet om pinsedagen, uagtet beretningen i kap. 2 ikke handler om tungetale, men om tale på fremmede sprog.

Men deraf kan der ikke slutes at hentydningerne i kapp. 10 og 11 støtter beretningen i kap. 2 eller en bestemt opfattelse af den. Den er ikke en parallelberetning, og hvis den var, ville pinsedagen efter Lukases fremstilling miste sin enestående betydning⁶), hvilket ikke kan være hans mening. Der kan ikke slutes, at når Acta kap. 10 handler om et udbrud af tungetale, og dette og det følgende kapitel henviser til fortællingen i kap. 2, må Acta 2 også handle om tungetale; Lukas har aldrig tænkt sig at pinsedagens begivenhed med alle dens virkninger skulle gentages. Åndens komme kan gentages og vil blive gentaget ved visse lejligheder (også andre lejligheder end det enkelte menneskes eller en samlet gruppes dåb, som i 2,38), men den enestående virkning, talen på fremmede sprog, fandt kun sted een gang. Tydeligvis er der i Acta en vis spænding mellem Åndens enestående komme på pinsedagen og andre åndsmeddelelser, som også er klart markerede. Den første åndsudgydelse er på een gang enestående og uigentagelig, og har dog andre ganske lig-

⁴) τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ i Acta 2, 11 og μεγαλυνόντων τὸν θεόν i Acta 10, 46.

⁵) Oversættelsen af ἐν ἀρχῇ med »i den første tid« er ikke heldig; den lyder som sigtedes der til gentagne åndsmeddelelser, der imidlertid nu er hørt op; men det er ikke meningen; den er: »ved begyndelsen til alt det som nu sker«, ja måske er udtrykket simpelt hen litterært at forstå som en henvisning, næsten som en fodnote til brug for læseren, til »begyndelsen« af denne anden del af værket.

⁶) Som Adler klart har set, n. skr. s. 162, jfr. s. 163.

nende begivenheder⁷⁾ i sit følge. Det er som om forholdet mellem årsag og virkning slet ikke kan anvendes på den tankegang, men den er ikke desto mindre betydningsfuld nok.

På lignende måde må bemærkningen i Acta 19,6 bedømmes: Paulus døber i Efesus nogle disciple af Johannes Døber, som er døbt med Døberens »omvendelsesdåb«, men som nu får den kristne dåb i Jesu navn, »og da Paulus lagde hænderne på dem, kom Helligånden over dem, og de talte i tunger og profeterede«. Lukas side- stiller ikke denne åndsmeddelelse med den på pinsedagen, men Åndens virkninger ligner for en del dem der er omtalt i kap. 2; identiske er de ikke, men de fører til det samme: inspireret tale og prædiken. – Uanset hvad materiale Lukas kan have haft til denne korte beretning i Acta kap. 19, står det fast at den ikke er en parallel beretning om pinseunderet (et »pinseunder«), men højest en over- levering om en bestemt dåbshandling i Efesus.

Der er endnu en kort meddelelse om et tilfælde af åndsudgydelse eller »Åndens komme«, nemlig kap. 4, vers 31. Teksten lyder: »Og da de (d.v.s. menigheden i Jerusalem, efter at Peter og Johannes er løsladt) havde bedt, rystedes stedet hvor de var forsamlede; og de blev alle fyldt af Helligånden, og de talte Guds ord med frimodighed«. Det er Actas første udtrykkelige omtale af et tilfælde af Åndens virk- ning på en samlet gruppe mennesker efter åndsudgydelsen på pinse- dagen, og den adskiller sig på flere punkter fra de to tilfælde i kap. 10–11 og kap. 19, som lige er behandlet. For det første kom- mer Helligånden her over stort set de samme mennesker som på pinsedagen, nemlig de første kristne, menigheden, disciplene – strengt taget skal pinsedagens kreds jo tænkes udvidet med i hvert fald en del af de 3000 som døbttes, men tal og navne nævnes ikke –, mens det i de to andre tekster er nye grupper som modtager Hellig- ånden; de er et led i skildringen af hvordan kristendommen når nye områder og kredse; det er Acta 4,31 ikke⁸⁾. For det andet

⁷⁾ Man kunne, *mutatis mutandis*, sammenligne med Adams fald, Rom 5,12-17, der ikke mister sit præg af at være en begivenhed af principiel betydning og række- vidde ved at den gentages af hvert enkelt menneske.

⁸⁾ M. D. Goulder, *Type and History in Acts*, London: SPCK, 1964, s. 20–21, anser ikke Acta 4,31 for en »pinseberetning«, og en af hans vigtigste grunde til ikke at gøre det fremgår af hans afsnit "The Descent of the Spirit", s. 76–78: Acta skal for- løbe i »cycles«, og på et bestemt sted i hver »cyclus« skal der stå en beretning om en åndsmeddelelse: 2,1ff; 8,14; 10,44; 19,1ff; at 4,31 så forsvinder og at 8,14 bliver det eneste af de resterende tilfælde som ikke nævner tungetalen, må tages med i købet. Den »typologiske kritik« ("typological criticism"), som Goulder gør sig til tals-

ledsages Åndens komme her af ydre tegn og varsler, hvilket ikke er tilfældet i kapp. 10 og 19, hvor det kun er åndsmeddelelsens virkning, nemlig tungetalen, som omtales; i det stykke ligner Acta 4, 31 skildringen i kap. 2. Ganske vist er de ydre tegn ikke de samme: i kap. 2 er det stormens brusen og tungerne af ild, her er det en rystelse i huset eller grunden som det står på (eller blot den jord som menigheden opholder sig på; men Lukas tænker sig den sikkert samlet inden døre⁹⁾); rystelsen kaldes ikke et jordskælv¹⁰⁾, men det er dog nok hvad Lukas vil have sine læsere til at tænke på. I hvert fald er begivenheden skildret som et under, således at man får indtryk af at dette ikke blot er en dagligdags åndelig erfaring, som kan gøres atter og atter, ikke blot en bønghørelse som svar på en bøn om Åndens hjælp og oplysning, men noget meget mere afgørende. Slutningen af menighedsbønnen (vers 29 og 30, med indledningen: »Og nu, Herre!«) lyder som om disciplene og menigheden bad om noget som de endnu ikke havde, noget som de endnu ikke kunne navngive, men følte behovet for: de beder om frimodighed og evnen til at udvirke helbredelser, men veed ikke hvordan de skal få den frimodighed og evne, skønt det efter pinsedagens begivenhed, som er fortalt to kapitler før, måtte ventes at de vidste det. Det lyder som om Helligånden kom og fyldte dem som et nyt og uventet svar på deres bønner.

Hvis beretningen i kap. 2 ikke fandtes, kunne man derfor meget vel læse versene i kap. 4 som en beretning om den første og grundlæggende åndsmeddelelse, der sætter disciplene i stand til at prædike og helbrede.

Adskillige forskere har da også taget det skridt at anse disse vers i kap. 4 for en uafhængig parallelberetning til den i kap. 2, langt mindre udførlig ganske vist, men oprindelig, d.v.s. før Lukas optog den og brugte den i sit skrift, ment som en oplysning om den samme erfaring (og den samme lejlighed?) som i kap. 2. Sådan har den korte notits i kap. 4 undertiden fået navnet »den lille pinse(beretning)« og er – sammen med andre tekster – blevet brugt som holdepunkt for

mand for og lovpriser (under påvirkning af sin lærer Austin Farrer, især i *A Study of St Mark*, 1951), bliver til et vrængebillede af kritik, når der skaltes og valtes med teksterne på den måde.

⁹⁾ τόπος er farveløst nok til at kunne bruges også om et hus.

¹⁰⁾ Ordet for jordskælv, σεισμός, forekommer ikke, og verbet der bruges er end ikke σειώ, men σαλεύω.

kildedeling i de første kapitler i Acta, idet flere kritikere har prøvet at påvise to parallelle skriftlige kilder, der begge handlede om den første menigheds historie og som Actas forfatter skulle have kombineret for at få dem begge med og strække det sparsomme materiale det mest mulige.

Den mest kendte fortaler for kildedelingen er Harnack¹¹⁾, selv om han ikke er den første. Han udskilte tre kilder i den første del af Acta, nemlig: en antiokensk-jerusalemisk kilde, der indeholdt beretningen om Stefan og hellenisterne og om forholdet mellem den ældste kristenheds to hovedbyer, Jerusalem og Antiokia, bl. a. også en beretning om apostelmødet; denne beretning stammer ifølge Harnack fra Silas (Silvanus, som Paulus kalder ham – hvis det er den samme, hvad de fleste dog mener); for det andet den jerusalemisk-kæsarenske kilde, af Harnack kaldet A, der i sidste led skulle kunne spores tilbage til evangelisten Filip, idet Lukas havde en række overleveringer der stammede fra ham; som sidestykke til denne kilde, der dækker perioden forud for den antiokensk-jerusalemiske kilde, regner Harnack så med en legendeagtig kilde, som han kalder B, og hvis ringere værdi han tiltror sin skønsomme læser at kunne fastslå¹²⁾. Ifølge Harnack hører Acta 5,17-42 og kap. 2 til denne sidste kilde, og det vil sige at den kendte pinseberetning stammer fra et af de svageste og mest legendeagtige afsnit i den første del af Acta. Til den værdifulde kilde A hører derimod stykket Acta 3,1-5,16 og dermed også notitsen i 4,31, som Harnack derfor anser for den historisk mest pålidelige oplysning om det som er udførligt omtalt i Acta kap. 2¹³⁾. Begivenhedens virkning, som den er skildret i 4,31 b, kan også sammenlignes med de virkninger der skildres i kap. 2, og sammenligningen falder, stadig ifølge Harnack, ud til fordel for 4,31.

¹¹⁾ A. Harnack, n. skr. 1908, s. 131-58. Andre: M. Goguel, og efter ham A. Causse, n. art. s. 133.

¹²⁾ n. skr. s. 145.

¹³⁾ »Das, was hier geschehen ist, ist das wirklich geschichtliche »Pfungsten«, n. skr. s. 146; gåseøjnene er Harnacks. Men her er glæden over et lille fund løbet af med den kritiske forsker; det er svært at se hvorfor en »rystelse« skal være mere historisk og mindre legendeagtig end lyden af et vældigt vejr og luer af ild der fordeler sig. Derimod er det naturligvis rigtigt at man med Harnacks hypotese slipper for det under som talen på fremmede sprog er. – Haenchen, komm. t. st., mener at Harnack identificerede Acta 4,31 med pinsebegivenheden »um die Parallelität (i kildernes forløb) wirklich durchführen zu können«, men det er at skyldte et skarn for uret, og lyder som om Harnack havde taget 4,31 som sit udgangspunkt, hvad han ikke gjorde; han kom til sit resultat også bortset fra den text, men naturligvis passer den fortrinligt til hans kildehypotese.

Andre forskere har dels fremsat lignende forslag til kildedeling og dermed, mer eller mindre klart understreget, kunnet anse 4,31 for en parallelberetning til kap. 2¹⁴), dels sluttet sig til Harnack. Til de sidste hører Lake og Cadbury¹⁵), der bl. a. også finder ekstatisk be-
givenheder omtalt i kap. 4, idet talen »med frimodighed«¹⁶) skulle være at forstå i denne unægtelig noget indsnævrede betydning.¹⁷)

Selvfølgelig kunne Lukas, hvis det virkelig var to parallelle beretninger han havde fået overleveret, ikke lade 4,31 stå som en skildring af den samme begivenhed som 2,1-4(13), og det er heller ikke sikkert at det i så fald måtte have været indlysende for ham at det drejede sig om to overleveringer om den samme begivenhed. Og der er adskilligt der taler for at 4,31, enten Lukas har fået den notits (og de foregående vers?) ad den mundtlige eller ad den skriftlige overleverings vej, er et stykke tradition som er blevet stående omtrent som Lukas fik det eller fandt det. Det vil ikke sige at sprog eller stil skulle være ulukanske, og selv om de var, ville det intet bevise. Men indholdet er af en sådan art, at Lukas ikke godt kan tænkes at have anbragt det i en fortløbende skildring, hvis det ikke netop i forvejen havde hævd og var kendt. Havde han selv forfattet denne bemærkning om Åndens komme, måtte den have svaret helt anderledes til hans opfattelse, og den ville have lignet notitserne i 10,44-46; 11,15 og i 19,6 og have haft samme funktion i skriftets forløb som de; men det har den ikke.¹⁸) Der er ingen åbenlys grund til at Lukas skulle bringe dette stof (menighedsbønnen og Guds svar på den), hvis ikke det netop var gammelt stof som han næsten følte sig forpligtet til at bringe; hvis det var for hele handlingsfor-

¹⁴) Det gælder ikke Cerfaux, n. art., som regner 1,15-2,40 til sin »groupe Césarée«, som ganske vist ikke er homogen (s. 690), idet noget af den er dokumenter, andet mundtlig overlevering, men som dog anser gruppen for en kilde af samme værdi som Harnack tillægger sin kilde A (s. 673). Cerfaux kan altså ikke anse 4,31 for en parallelberetning eller -notits.

¹⁵) I "Beginnings" t. st.

¹⁶) μετὰ παρηγορίας.

¹⁷) A. Q. Morton & G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts*, London 1964, s. 42 f, foretager analysen på et ganske andet – og meget problematisk – grundlag, men når også til det resultat at (som det forsigtigt udtrykkes) under forudsætning af at Acta kapp. 1-5 må fordeles på to kilder, hører 2,1-43 til den kilde som senest er optaget i Acta og er den mindst værdifulde, mens 4,31ff (sic!) bliver "our earliest account of the events of Pentecost" og udmærker sig ved større soberhed og mindre sensationslyst end den i Acta kap. 2. Mod den sidste karakteristik må der rettes samme indvending som mod Harnacks vurdering (se ovenfor note 13). Korthed er ikke det samme som soberhed.

¹⁸) Det er det rigtige i Goulder's iagttagelse, se note 8 ovenfor.

løbets skyld at Lukas ville have denne episode med, måtte det have ligget nær at henvise til beretningen om Åndens første komme to kapitler tidligere; og gjaldt det blot en stereotyp meddelelse om at Ånden kom, som det kan siges at være i 10,44-46 og 19,6, måtte tungetalen ventes omtalt.

Konklusionen af disse iagttagelser og overvejelser bliver, at Acta 4,31 sandsynligvis er en gammel overleveret notits om en bestemt begivenhed i den første menigheds historie. Om det er en hentydning – for mere er det i hvert fald ikke – til den samme begivenhed som kap. 2 handler om, er mere usikkert. Er beretningen i kap. 2 uklar på mange punkter, er den i kap. 4 ganske utilfredsstillende kort. Den henlægger ikke begivenheden til et bestemt år eller en bestemt dag; også i Actas fremstilling og efter Lukases opfattelse hører den utvivlsomt til den allerførste tids historie, men det vil aldrig kunne fastslås om der i forbindelse med begivenheden i 4,31 nogen sinde har været nævnt en bestemt dag. Hvis notitsen, da Lukas fik kendskab til den, var dateret, kunne Lukas stadig have ladet dateringen stå, medmindre dateringen lød netop på pinsedagen¹⁹⁾: i så fald måtte han udelade dateringen for ikke at komme i modstrid med sin egen fremstilling, eller, hvad der efter Lukases måde at arbejde på måske er nok så sandsynligt, han ville i så fald have opfattet at det drejede sig om en parallelberetning og ikke have benyttet den.

Imidlertid er jeg med nogen tøven tilbøjelig til at tro, at 4,31 oprindelig handlede om den samme begivenhed som kap. 2 og altså for så vidt er en støtte for den beretnings påstand om en uforglemmelig begivenhed ved begyndelsen til den kristne menigheds historie. Men det er ikke en ældre og mere værdifuld historisk notits, som Harnack mente, end sige en beretning; dertil er den alt for kort og oplyser for lidt; at den er gammel betyder heller ikke at den går tilbage til menighedens første dage. Men den indeholder en mindelse,

¹⁹⁾ N. H. Snaith, Pentecost, the Day of Power (i The Expos. Times vol. XLIII, 1931/32, s. 379–80), der er en af tilhængerne af hypotesen om en forbindelse mellem ugefestens læsestykker og beretningen i Acta kap. 2, gør opmærksom på at det side-stykke til teofaniens fænomener (storm, ild, guddomsrøst o.s.v.) som savnes i Acta kap. 2, nemlig jordskælvet, netop findes i Acta 4,31 (n. art. s. 380). Det er at presse teksten for hårdt, hvis man deraf slutter at også 4,31 har været dateret til ugefesten = pinsedagen med dens mindelser om teofanien fra Sinaj (se om den hypotese nedenfor s. 105); men det er rigtigt iagttaget at begge de to tekster beskriver Åndens komme med teofaniens gloser, og det gør ingen af Actas andre meddelelser om åndsudgydelse.

som gennem flere årtier er bevaret i korte mundtlige meddelelser (og måske senere i form af korte skriftlige notater, men det er ganske usikkert) om den første tid; som sådan kan den være et kort sammentrag af det som udførligere er fortalt i kap. 2, med alle biomstændigheder slebet af i overleveringens løb; det sidste er under alle omstændigheder sket, men i betragtning af at kap. 2s beretning kun foreligger i Lukases brug af den, er det langt sandsynligere, at kernen i kap. 2 er en anden kort notits om den samme begivenhed. I kap. 2 er en tradition blevet gjort til genstand for en forfatters arbejde med at skrive historie, i kap. 4 er en anden tradition om samme begivenhed optaget i den nedslidte og reducerede form som den har fået i løbet af en 40–60 års overlevering. – Så kan 4,31 ikke bruges til oplysning om hvad der er foregået på pinsedagen (eller ved den lejlighed som vi foreløbig kalder med det navn), men dog måske give et holdepunkt for at der ved indledningen til den jersalemske menigheds historie står en bestemt mindeværdig begivenhed.

Det eneste af evangelierne som udtrykkeligt fortæller om en åndsmeddelelse, er Johannesevangeliet. Det sker med ganske få ord i Joh 20,22. Under den opstandnes åbenbarelse for disciplene om aftenen den første dag i ugen, altså selve opstandelsesdagen, beskikkes disciplene med ordene: »Fred være med eder! Ligesom Faderen har udsendt mig, således sender jeg også jer«. Og skildringen fortsætter: »Og da han havde sagt det, åndede han på dem og siger til dem: Modtag Helligånden. Hvem I forlader synder, dem er de forladt, og hvem I nægter forladelse, dem er den nægtet«. – Denne begivenhed henlægger Johannesevangeliet altså ikke til pinsedagen. Alligevel kan den i mer end een henseende sammenlignes med beretningen i Acta kap. 2. I begge tilfælde er det disciplene som er genstand for åndsmeddelelsen, i Acta måske fler end de tolv (se overfor s. 35), i Joh 20 kun de tolv, eller rettere de elleve; endvidere er der i begge tilfælde en forbindelse mellem åndsmeddelelsen og udsendelsen med dertil hørende evne til at tale, selv om Johannes-evangeliet kun forudsætter den evne og i stedet udtrykkeligt taler om magten til at tilgive synder og nægte tilgivelse.

Og den forskel er ikke den eneste. Forskellene synes i det hele taget at være større end lighederne. I Johannesevangeliet sker ånds-

meddelelsen under et møde mellem den opstandne og hans disciple, i Acta sker den efter himmelfarten, som ifølge Lukas netop gør en ende på den opstandnes åbenbareiser. Johannesevangeliet henlægger begivenheden til påsken, Acta til pinsen. Kan det så være den samme begivenhed der sigtes til i de to tilfælde? Ikke, hvis dateringer og andre omstændigheder skal tages som historiske oplysninger; det er indlysende. Men spørgsmålet er, om de to forfattere trods forskellene mener den samme begivenhed og vil fortælle om den, nemlig den første åndsmeddelelse efter Jesu død. Og det vil de åbenbart. Begge hævder, at Ånden ikke blot findes hos eller i menigheden eller disciplene, men at den er skænket dem ved een ganske bestemt lejlighed, altså ikke kommet efterhånden, men i et nu. Johannesevangeliet lægger så at sige op til denne udtrykkelige beretning med sin parentetiske bemærkning i 7,39: Ånden var endnu ikke kommet, fordi Jesus endnu ikke var herliggjort; og det lader udtrykkeligt Jesus bebude Åndens komme i ordene om parakleten i kapp. 14–16. Men oplægget i disse tekster er ikke så utvetydigt som notitsen i kap 20; for det taler strengt taget ikke om en åndsmeddelelse på et bestemt tidspunkt.

Det kunne tyde på at Johannesevangeliet også bygger på en overlevering om en første grundlæggende åndsmeddelelse. Der er da også i selve Joh. kap. 20 tydelige spor af at en selvstændig overlevering er indgået i Johannesevangeliet; det benytter i vers 19–20 een overlevering, der handler om hvordan Jesus ved en åbenbarelse forvissede sine disciple om at han var stået op af døde; den svarer til Luk 24,36-49. I vers 21 benytter det en anden overlevering, som formodentlig fra første færd ikke havde nogen forbindelse med den foregående. De to overleveringer er markeret med det gentagne »Fred være med eder«²⁰⁾.

Det er urimeligt at diskutere om Johannes eller Lukas »har ret«, eller om nogen af dem har det. Men det er sandsynligt at de i hvert fald er uafhængige af hinanden. Johannesevangeliets forfatter har ikke læst slutningen af Lukasevangeliet og begyndelsen af Acta og så trukket de to episoder, som dær er adskilt ved et syv ugers ophold, sammen på en enkelt dag. Hvad der fortælles i Johannesevangeliet er for forskelligt fra Lukas-Acta til at det simpelthen kan være taget derfra. Det stammer fra traditionen, og om det overhovedet

²⁰⁾ Således også v. Dobschütz.

har foreligget for Johannesevangeliets forfatter i skriftlig form, er mer end tvivlsomt. Både til Joh 20,21 og til Joh 20,23 er der paralleller der peger tilbage til fælles oprindelse. Selve åndsmeddelelsen og de korte ord hvormed den sker: »Modtag Helligånden«, er der derimod intet direkte sidestykke til. Alligevel beror også den oplysning i Johannesevangeliet på overlevering, det er blot umuligt at sige noget om hvordan den så ud før den blev optaget i Johannesevangeliet. Forfatteren kan have haft en tradition som blot sagde at Jesus på et eller andet tidspunkt meddelte sine disciple Helligånden; han kan også have haft en som henlagde begivenheden til en bestemt dag, men det kan der intet som helst vides om. Det eneste der kan siges med sandsynlighed er, at Johannes på egen hånd har henlagt episoden til opstandelsesdagens aften: Jesus går, og Helligånden kommer.²¹⁾

Joh 20,22 kan derfor ikke bruges som kilde til den begivenhed som beretningen i Acta kap. 2 handler om. Det eneste de to tekster kan vise, når de sammenholdes med hinanden, er at i hvert fald to nytestamentlige forfattere, uden tvivl uafhængigt af hinanden, går ud fra at den grundlæggende åndsmeddelelse har fundet sted ved en bestemt lejlighed. Det er sandsynligt at de ikke har ræsonneret sig til den opfattelse, men begge har kendt en åndsmeddelelse på et tidligt tidspunkt i den kristne menigheds historie.²²⁾

Det er allerede tidligere nævnt at mange fortolkere har villet finde en hentydning til pinsedagens begivenhed hos Paulus, nemlig i 1 Kor 15,6. I den opregning af vidner til den opstandnes åbenbarelses som står i versene 5–7(8) hedder det i vers 6: »Derefter blev han set af over femhundrede brødre på een gang, af hvilke de fleste

²¹⁾ J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden 1959, mener at Joh 20,21-23 er opfyldelsen af profetien i Joh 2,19-22 om det nye tempel, Kristi legeme; hvis det er rigtigt, er det naturligt at skabelsen af dette nye tempel sker umiddelbart efter opstandelsen; men det forekommer mig ikke indlysende, at Johannesevangeliet vil trække nogen forbindelseslinje mellem åndsmeddelelsen og »Kristi legemes tempel« – og tilmed på næsten paulinsk vis bruge billedet af menigheden som Kristi legeme.

²²⁾ Forskellen hænger ifølge Menoud, *Pentecôte*, sammen med at Lukas i Acta kap. 2 ikke blot skildrer åndsmeddelelsen, som Joh 20,22 gør det, men åndsmeddelelsen som forudsætning for at disciplene kan træde offentligt frem med deres prædiken (s. 146 og note 11). Tilsigtet eller mod sin vilje vidner Johannesevangeliet da også, i hvert fald i sin nuværende form, som Menoud ikke vil gå ud over, om at der gik et stykke tid fra den opstandne åbenbarede sig for disciplene til de trådte offentligt frem; selv når der ses bort fra Joh kap. 21, fører åndsmeddelelsen ikke strax til at disciplene giver sig til at prædike.

endnu er i live, men nogle er hensovede«, efter at først en åbenbarelse for Kefas, d.v.s. Peter, og så en for de tolv har været omtalt. Også set fra dens side som skal fortolke Første Korinthierbrev er det fristende at identificere de to begivenheder, eftersom det virker påfaldende at flere åbenbarelses i rækken i 1 Kor. tilsyneladende ikke har sat sig spor i overleveringen andet steds i Det nye Testamente. Åbenbarelsen for Jakob er ellers ukendt og dukker først senere op i den apokryfe evangelielitteratur. En så omfattende begivenhed som en åbenbarelse for over femhundrede på een gang kunne med rette ventes omtalt på mer end eet sted i den nytestamentlige litteratur, og først og fremmest da i Apostlenes Gerninger. Man kan dømme om en sådan åbenbarelse som man vil, forklare den som vision eller audition, hallucination, massesuggestion eller -ekstase, det ændrer intet i at der har fundet en begivenhed sted, som kunne stedfæstes og tidsfæstes, selv om den ikke er det hos Paulus; en begivenhed som alle og enhver vidste om at sige: det er jo en fast tradition Paulus citerer; en begivenhed som en mængde kristne måtte kende deltagere i og vidner til. Ved at identificere pinsedagens begivenhed med den som Paulus omtaler kan man altså slå to fluer med eet smæk, løse to problemer og undgå en del vanskeligheder i begge de to meddelelser. Det var det som v. Dobschütz forsøgte i sin afhandling »Ostern und Pfingsten«, 1903.²³⁾

Denne teori har imidlertid sine store mangler. For det første er tallene ikke de samme: i 1 Kor 15,6 tales der om femhundrede brødre, Acta 2,41 har tallet omtrent tretusinde sjæle. Selv om der tages hensyn til omtrentligheden i begge tilfælde, og selv om man tillader sig i 1 Kor 15,6 stiltiende at tilføje »foruden kvinder og børn«, bliver der ved med at være et spring, som generer fortolkerne, og som nogle søger at komme ud over ved at regne med at tallet er voxet i løbet af overleveringen. Alle forklaringerne virker imidlertid kunstige, og tilmed ligger vanskelighederne slet ikke dær hvor de som regel ses; der er ingen grund til at jævnføre de femhundrede med de tretusinde i Acta 2,41, eftersom de femhundrede i 1 Kor 15,6 er »brødre«, d.v.s. allerede kristne (?), og i hvert fald genstand

²³⁾ Ifølge S. MacLean Gilmour, *The Christophany to More than Five Hundred Brethren* (i Jour. Bib. Lit. vol. 80, 1961, s. 248–52) skal C. H. Weiss være den første som fremsatte den hypotese (i 1838). Et par andre talsmænd for den er nævnt hos Adler, n. skr. s. 140 note 24. Hypotesens senere historie giver Gilmour en oversigt over.

for åbenbarelsen, hvad de tretusinde ikke er, de er kun genstand for omvendelsesprædikenen som holdes på grundlag af åbenbarelsen; skal de femhundrede fra 1 Kor. genfindes i Acta, må det blive i dem som Ånden kommer over, altså disciplene i almindelighed, måske ligefrem de hundrede og tyve i Acta 1,15, måske med senere tilvæxt, hvis Lukas regner med den inden pinsedagen. – For det andet handler 1 Kor 15,6 udtrykkeligt om en åbenbarelse af den opstandne, og sådan er begivenheden i Acta kap. 2 ikke beskrevet. Den vanskelighed kommer man ikke uden om ved at henvise til at »Herren er Ånden«, som Paulus siger i 2 Kor 3,17; det er ganske vist en identifikation som ikke er uden betydning for forståelsen af hvad Paulus tror om Kristus og om Ånden, men den må ikke rives løs fra sin sammenhæng og gøres almenyldig. Og i hvert fald må den ikke behandles, som om forfatteren til Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger også kunne have skrevet den, hvad han efter alle solemærker ikke kunne. Dertil kommer så, at 1 Kor 15,6 klart taler om at »Herren blev set«²⁴⁾, og selv om Acta 2,3 bruger det samme verbum om ildtungerne der »viste sig«²⁵⁾, er ligheden ikke just slående. Måske mener Lukas at ildtungerne er den synliggjorte Ånd, men han ville bestemt ikke kunne påstå at de er Herren der synligt træder frem for sine disciple. – Der ville være endnu en forskel, og det en ret skæbnsvanger, hvis det var givet, at den begivenhed Paulus sigter til er foregået i Galilæa og ikke i Jerusalem. For Lukas afhænger hele pinsedagens betydning af at det er i Jerusalem at Jesus sender disciplene »hvad Faderen har forjættet«. Lukas kan ganske vist have flyttet en begivenhed fra Galilæa til Jerusalem, som mange mener at han har gjort det med den opstandnes åbenbarelse²⁶⁾; men sandsynligt er det ikke. Formodningen om at begivenheden i 1 Kor 15,6 har fundet sted i Galilæa er da også svagt funderet²⁷⁾.

²⁴⁾ Samme indvending hos Bauernfeind, komm. t. st.

²⁵⁾ ὤφθη, ὡφθησαν.

²⁶⁾ Således først og fremmest E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, Göttingen 1936. Se også nedenfor s. 139 f.

²⁷⁾ Det gælder også argumentationen hos H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, s. 13–15, jfr. note s. 60. »Lässt sich in Jerusalem kaum unterbringen« (s. 13) er en påstand; ligeså, at der ikke skulle være plads til femhundrede mennesker i Jerusalem, bortset fra templet, og heller ikke på offentlig gade, vej eller plads, så begivenheden med vold og magt må være foregået »unter freiem Himmel irgendwo in Galiläa« (s. 14). Det er i hvert fald ikke, som v. Campenhausen mener, geografiske forhold der står i vejen for at identificere de to begiven-

Trods disse forskelle er det dog ikke utænkeligt at Lukas i Acta kunne have benyttet en overlevering om den samme begivenhed som Paulus omtaler i 1 Kor 15,6. Mellem de to skrifter ligger en periode på i hvert fald en snes år, måske op mod det dobbelte, og det vel at mærke en periode i hvilken oplysningen i den form den har i 1 Kor 15,6 næppe var almindeligt kendt og tilgængelig og i hvilken overleveringen om denne åbenbarelse »for over femhundrede brødre på een gang« kunne voxe og forandres temmelig meget og komme til at foreligge for Lukas i en anden form end den korte som Paulus meddeler. Hvordan, hvornår og hvor åbenbarelsen fandt sted, siger Paulus jo intet om, men han kunne uden tvivl have gjort det, hvis han havde haft lignende interesser som Lukas. Men det havde han ikke.

Derfor må tavsheden hos Paulus om en begivenhed på pinsedagen ikke bruges til at drage beretningen og dateringen hos Lukas i tvivl. Hvilke oplysninger om den ældste kristenhed, mellem år 30 og år 50, der findes eller mangler i de paulinske breve, beror i høj grad på tilfældigheder. Det er f. ex. et spørgsmål, om det af Paulusbrevene alene, uden evangeliernes hjælp, fremgår at Jesu død fandt sted ved påsketide. Formuleringen i 1 Kor 5,7: »Også vort påskelam er slagtet, nemlig Kristus«, kunne bruges uafhængigt af hvilken dag Jesus var død. Og sikkert er det i hvert fald at Paulus intet steds omtaler at Jesus korsfæstedes på den høj som kaldtes Golgatha; ja det fremgår end ikke af hans breve at Jesus døde i Jerusalem eller at det skete under Pontius Pilatus²⁸⁾.

Det er altså muligt, selv om det er og bliver en mulighed, at der sigtes til den samme begivenhed i de to tekster. Men i så fald er den omtalt i så forskellige sammenhænge og øjemed og på så forskellige måder, at identifikationen ikke får ret megen praktisk betydning: de magre oplysninger som Paulus giver kan ikke suppleres med skildringen i Acta kap. 2, og omvendt kan Actas pålidelighed på dette punkt ikke støttes med en henvisning til Paulus, lige så lidt som Paulusteksten, når identifikationen er så tvivlsom, kan bruges til at bestemme den mulige begivenhed som Acta kap. 2 handler om, men endnu ikke har givet mulighed for at fastslå.

heder. Det erkendes da også af J. Munk, komm. t. st. s. 14, der anser identifikationen for "otherwise quite uncertain".

²⁸⁾ Det omtales i 1 Tim 6,13, men det brev er ikke skrevet af Paulus; derimod er traditionen (og formuleringen?) i dette vers formodentlig gammel.

Efter almindelig opfattelse omtales pinsedagen ikke i samtidige kilder udenfor Det nye Testamente, hvad heller ingen kan vente, når materialet i selve Det nye Testamente er så spinkelt. Men et ejendommeligt forsvar for pinseberetningens og andre nytestamentlige fortællingers historicitet er dog leveret af H.W. Montefiore²⁹⁾: Josefus opregner i Bell. Jud. VI,v,3 en række jærtegn der gik forud for den endelige afslutning og fandt sted mens begivenhederne stod på (templets brand m.v.), derunder: »Endvidere, ved den fest som kaldes pinsen, sådan fortalte præsterne, havde de, da de efter sædvane og i embeds medfør om natten gik ind i den indre tempelgård, opfattet både et drøn³⁰⁾ og så et samlet kor³¹⁾: 'Nu går vi'«³²⁾. Ifølge Montefiore kunne det tænkes at være den kristne overlevering om pinsen, der i løbet af årtierne var forvansket til et jærtegn om templets ødelæggelse. Ligheden er mildest talt ikke slående, den består kun i at begge dele foregår ved pinsetide, og hvad Josefus i øvrigt kan være historisk hjemmelsmand for, pinsedagen i Acta kap. 2 har hans text i hvert fald intet med at gøre.

Undersøgelsen af disse tekster har ikke givet nogen hjælp til nærmere at bestemme den begivenhed som Acta kap. 2 fortæller om. Det er derfor nødvendigt at gå tilbage til dette kapitel og undersøge nogle af dets enkeltheder nærmere, for at se om nogle af dem, samtidig med at de indgår i Lukases skildring og dermed også hans tydning af begivenheden, skulle kunne oplyse noget om tidligere overleveringer om en begivenhed på pinsedagen. Først skal dog de forsøg kort omtales, som er gjort på ved hjælp af kildehypoteser at finde spor af en ældre pinseberetning.

²⁹⁾ H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament* (i *Novum Testamentum* vol. IV, 1960, s. 139–60 og 307–18); med alt muligt forbehold og kraftig opfordring til skånselsløs kritik ("the most rigorous tests of criticism", s. 315).

³⁰⁾ κτύπος.

³¹⁾ φωνή ἄθροα.

³²⁾ μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν.

³³⁾ Lige så usandsynlig er forbindelsen mellem Det nye Testamente og de øvrige *portenta* hos Josefus (og hos Tacitus i de dele af *Historiae*, V, 1–13, der handler om oplægget til den jødiske krig og muligvis bygger på Josefus).

IV. FORSØG PÅ KILDESONDRING

Ordene i Lukasevangeliets fortale, Luk 1,1-4, der må gælde også for Acta, eftersom de indleder hele værket, siger at forfatteren har besluttet »nøje at gennemgå det alt sammen forfra og derefter nedskrive det – i rækkefølge«. Denne oplysning har, sammen med den oldkirkelige overlevering om lægen Lukas som forfatter til Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger, gjort det naturligt at spørge om der med den nøjagtige gennemgang sigtes til kritisk brug af skriftlige kilder. Fortalen siger temmelig tydeligt at forfatteren ikke er øjenvidne til Jesu historie, og den bemærkning der henviser til, hvad »de der fra begyndelsen var øjenvidner og ordets tjenere har overleveret os«, kan ligeledes tænkes at gælde Acta, og den må givetvis gælde i hvert fald dele af Acta. Skriftets litteraturart, historiefortællingen, gør det også på forhånd sandsynligt, at det netop ikke er en øjenvidneberetning.¹⁾ Følgelig må forfatteren have haft sin viden andet steds fra, d.v.s. fra den mundtlige overlevering eller fra skriftlige kilder, muligvis snart det ene og snart det andet. Efter den mest udbredte opfattelse kendes i hvert fald den ene af hans skriftlige kilder til den første del af værket, Lukasevangeliet, idet der gennemgående regnes med at det benytter Markusevangeliet.

Langt mere omstridt er spørgsmålet om kilderne til Actas fremstilling og muligheden for at fastslå skriftlige kilder i denne anden del af værket.²⁾ Har der eksisteret skriftlige fremstillinger af apostel-

¹⁾ Der skal ikke her gås ind på spørgsmålet om den såkaldte vi-kilde, d.v.s. de afsnit i Acta som er holdt i 1. person, og som Acta kap. 2 ikke hører til.

²⁾ Om kildeondringen og dens historie, se, foruden Harnack, n. skr. 1908, J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte* (i *Zeitschr. f. d. neut. Wissensch.* 36, 1937, s. 205–21); Haenchens og Conzelmanns kommentarer, indledningerne; R. Bultmann, n. art. 1959; J. Dupont, *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Bruges 1960; E. Grässer, n. art. 1960; Trocmé, n. skr. s. 1–37; Morton & Macgregor, n. skr. 1964; W. L. Knox, n. skr. 1948, s. 16–39. Udpræget skepsis overfor kildeondring i Acta er på filologisk hold udtrykt af F. Dornseiff, Lukas

tidens historie eller dele af den, eller blot enkelte dokumenter til den, før Lukas skrev sit værk? Har Lukas benyttet sådanne fremstillinger eller materiale, og på hvilken måde har han i så fald gjort det? Kan der i Acta udskilles flere kilder, som på nogle punkter løber parallelt med hinanden?

Ligesom modsigelserne i Actas første halvdel af kildesondringens talsmænd søgtes forklaret ved hjælp af hypoteser om brug af forskellige kilder, således blev også de enkelte beretninger i mindre målestok gjort til genstand for kildesondring, og en af dem som i særlig grad indbød til det var pinseberetningen, især dens første afsnit, fortællingen om selve pinseunderet i vers 1–13. De uoverensstemmelser og uklarheder, som der kort er gjort rede for ovenfor i kap. II, forklarede som opstået ved at der var brugt to afvigende beretninger, som forfatteren havde flettet sammen til een.³⁾

I denne del af kapitlet synes litterærkritikken da også at have en række af de kriterier som den traditionelt arbejder med: saglige forskelle og syntaktiske, terminologiske og stilistiske ejendommeligheder. Det første kriterium er der allerede ovenfor sagt tilstrækkeligt om: der forekommer mange fortolkere at være en saglig forskel indenfor beretningen selv, for så vidt som den på den ene side handler om en tale på fremmede sprog, på den anden side synes at bruge udtryk der ville være lettere at forstå om tungetale, hvis de ikke netop stod i denne beretning, der handler om noget andet. Det må vist også indrømmes at det først og fremmest er denne saglige forskel i udtryksmåden, og naturligvis i forbindelse dermed de sproglige udtryk for den besynderlige og fremmedartede tale, der har fremkaldt forsøgene på at finde flere kilder benyttet i afsnittet, forsøg som så skal støttes med sproglige og stilistiske grunde. En anselig række forskere erkender uoverensstemmelserne, men afstår fra at foretage en virkelig kildesondring og nøjes i stedet med at

der Schriftsteller (i Zeitschr. f. d. neut. Wissensch. 35, 1936, s. 129–55); er Dornseiff nøgtern på dette punkt, er han til gengæld ret fantasifuld i sine positive vurderinger af Acta (bl. a. med henvisning til Josefus og Tacitus, jfr. derom også Montefiore, se ovenfor side 70 note 29); særligt om pinseberetningen: Dornseiff s. 136. – L. Cerfaux, n. art. 1936, regner med en hel række »kilder« til fremstillingen i den første del af Acta (se hans skema s. 690, der samtidig jævnfører med Harnacks kildedeling), kilder af forskellig og for en del ubestemmelig art («ce peuvent être des documents, des dossiers, des petites pièces, des notes, des récits recueillis de bouche», s. 690).

³⁾ Kildesondringens historie for så vidt vedrører pinseberetningen er skrevet af Adler, n. skr. 1938, s. 19–46.

påstå at der må være brugt to kilder, en ældre der handlede om tungetale, en yngre der handlede om tale på fremmede sprog.

Også hvad stilen angår er de fleste noget tilbageholdende med at fastslå afvigelser indenfor de 13 vers; de fleste mener at stykket gør indtryk af at være et stilistisk hele, og Adler⁴⁾ anses gennemgående for at have påvist at versene fra ende til anden er præget af samme stil, nemlig forfatterens. Det må vel også indrømmes at stykket er så kort at det simpelthen ikke kan levere materiale til en virkelig stilistisk analyse der fører til kildedeling uden hjælp af det saglige kriterium. Mindre stilistiske variationer er jo dog enhver forfatters soleklare ret, og netop Lukas viser større lyst til at variere end mange andre forfattere, også af de nytestamentlige⁵⁾.

Derimod springer de terminologiske ejendommeligheder, der hænger sammen med det saglige problem, mere i øjnene. Der bruges i disse vers to forskellige ord for tungemål og sprog, idet vers 4 og 11 (de tre første vers i kapitlet falder udenfor denne drøftelse, og det er også af kildesondringens tilhængere anerkendt at vers 1–4 næppe kan skilles ad) bruger det græske ord *glóssai*, tunger, tungemål (også i forbindelsen »ildtunger«), vers 6 og 8 *diálektos*. Et sådant kriterium kan forsøgsvis bruges som grundlag for en kildedeling i grove træk: her er der flettet to beretninger sammen, der handlede om hver sin virkning af Åndens komme og brugte hver sit ord. Så er der ganske vist eet vers som ikke lader sig indrullere, nemlig vers 11, hvor det hedder: »vi hører dem tale på vore egne tungemål«; her står der på græsk *glóssais*, men der burde strengt taget have stået *dialéktois*. Hvis kildesondringen skulle gennemføres på denne måde ville der derfor ikke være andet at gøre end at skrive formuleringen af vers 11 på forfatterens regning, og tage den som et udtryk for at han med det prøver at få to forskellige kilder til at passe ind i hinanden, ved at identificere hvad der oprindeligt ikke var identisk, nemlig tunger og sprog, *glóssai* og *diálektos*.⁶⁾

⁴⁾ s. 28–36.

⁵⁾ Se Henry J. Cadbury, *Four Features of Lucan Style* (i *Studies in Luke-Acts*, edd. Keck & Martyn, 1966, s. 87–102), s. 92 ff. Ganske vist ytrer denne lyst til at variere sig tit i at Lukas fanger et ord eller en vending og bruger dem flere gange i samme sammenhæng, for så at lade dem falde igen.

⁶⁾ Måske er det mer end et tilfælde at Lukas kun bruger *γλῶσσαι* i pluralis, og *διάλεκτος* kun i singularis, ikke blot i dette kapitel, men også ellers. Vil han ligefrem ikke bruge *διάλεκτος* i flertalsformen? Den findes (hos Aristoteles, se Liddell-Scott s. v.). I hvert fald er konsekvensen i Acta 2,1-13 påfaldende.

Det bedste grundlag for en kildesondring giver imidlertid de grammatiske og syntaktiske kriterier, og i nogen grad også de stilistiske: der kan vitterligt påvises et par gentagelser af den art som litterærkritikken gerne betragter som en følge af at flere kilder er benyttet eller flettet sammen. I beretningen i Acta kap. 2 fortælles det to gange at tilhørerne er ude af sig selv af forundring, vers 7 og vers 12, og tilmed hentydes der til det første endnu engang i vers 11. Den første gang refererer udtrykkeligt til talen på fremmede sprog: »Er de der taler ikke alle sammen galilæere? hvor kan vi så høre dem tale, hver på vort eget modersmål?«, vers 7–8, med gentagelsen i vers 11: »Vi hører dem tale – på vore egne tungemål«, og denne hentydning indgår i skildringen af tilhørernes reaktion. Anderledes i vers 12: »De var alle ude af sig selv og vidste ikke hvad de skulle tænke« – den sætning udtrykker kun forundring i al almindelighed, uden at det siges hvad forundringen gælder; den kan altså læses som en hentydning til et andet fænomen end talen på fremmede sprog.

Udfra sådanne iagttagelser kunne det da hævdes at de vers eller versdele som handler om tale på fremmede sprog lod sig udskille fra en anden pinseberetning⁷⁾. Hvis versene 1–4 (muligvis med udeladelse af »andre« i vers 4b), 6a, 12–13 læses i sammenhæng, kan de forstås som en klar og fortløbende beretning:

Vers 1–3, derefter: »Og de blev alle fyldt med Helligånden, og de begyndte at tale i tunger, efter hvad Ånden gav dem at forkynde. – Da nu den lyd kom, strømmede mængden sammen og blev forvirret; og de var alle ude af sig selv, vidste ikke hvad de skulle tænke, og sagde, den ene til den anden: "Hvad kan dette være?" Men andre sagde spottende: de er fulde af sød vin.»

I den således rekonstruerede beretning, eller en der er rekonstrueret efter samme princip, men med mindre afvigelser i fordelingen af vers og versdele, ville der ingen hentydning være til fremmede

⁷⁾ Her er det ikke nødvendigt i enkeltheder at referere de divergerende forsøg på kildesondring og deres indbyrdes forskelle. E. Lohse, n. art. 1953, s. 427, som selv er modstander af kildehypotesen for Acta 2,1-13, siger med rette at man naturligvis ikke kan afvise den med at dens tilhængere ikke fordeler versene ens på de to kilder (eller på kilde og bearbejdelse). – Spittas hypotese er refereret bl. a. hos Lohse, s. 426 f, og hos Adler, s. 26. – Lohse har faktisk, men ikke principielt, ret i at forsøgene på kildesondring blander litterær og historisk kritik af pinseberetningen sammen.

sprog og ikke til noget uforklarligt under. Men så naturlig og umirakuløs og klar er den, at den bliver temmelig intetsigende.

De tiloversblevne stykker, som ville være at sanke sammen, er så versene 5, 6b og 7–11:

(– tale på) fremmede sprog (af vers 4:, derefter:) »Men i Jerusalem boede der gudfrygtige jødiske mænd fra alle folkefolkeslag under himlen. De hørte dem hver især tale på deres eget sprog. Og de var ude af sig selv af forundring og sagde – o. s. fr. – vi hører dem tale om Guds store gerninger på vore egne tungemål.«

Ganske vist falder så, som nævnt ovenfor, de saglige og de terminologiske kriterier ikke sammen, men i øvrigt ville en beretning af sådan et indhold i og for sig også være god og sammenhængende. Den lider af een skavank: den kan ikke stå alene, den mangler en begyndelse og kommer derfor til at svæve i luften, fordi den intet siger om ved hvilken lejlighed de omtalte jøder fra alverdens lande hører apostlene tale på deres modersmål fra diasporaens forskellige egne. Selvfølgelig kan den vanskelighed ryddes af vejen ved at der regnes med at en sådan eller en lignende rekonstrueret beretning indeholdt en indledning der ganske svarede til den ovenfor omtalte (vers 1–3 eller 1–4), blot at allerede indledningen indeholdt udtrykket »fremmede sprog«, altså også en fortælling om Åndens komme: da Lukas flettede de to kilder sammen måtte han udelade den ene indledning for ikke alt for tydeligt at røbe at han havde to indbyrdes afvigende beretninger til rådighed. Det kan ikke blive andet end en påstand, men den kan ganske vist støttes med henvisning til mange lignende tilfælde fra litterærkritikkens arbejdsmark.

Under forudsætning af at en litterærkritisk analyse er den rigtige metode at anvende på det foreliggende materiale, må den mest indlysende løsning på problemet være den, at Lukas kun havde een beretning til rådighed, som han havde fået overleveret, skriftligt eller mundtligt, og den handlede om tungetale; den kan også hvis den forelå mundtligt og ikke skriftligt, med nogen ret kaldes en kilde, hvis den nemlig havde en nogenlunde fast form. Derimod ville så alle de vers som handler om en tale på fremmede sprog, og dermed om et under, ikke være en parallelberetning fra anden kilde eller overlevering og altså heller ikke en fortløbende beretning, men

derimod Lukases bearbejdelse af og tilføjelser til det overleverede materiale, tilføjelser der er foretaget netop til denne lejlighed, for at Lukas kunne føje sin egen udlægning til den begivenhed hans kilde eller overlevering fortalte om. Skal der analyseres, må denne analyse foretrækkes for den som søger at rekonstruere to parallelle beretninger som forelå for Lukas. Det er da også så langt den mest udbredte form for kildeanalyse.

Det ville være lettere at lade sig overbevise om at Lukas havde en kilde til rådighed for denne første del af Acta og dermed bl. a. også for vort afsnit, hvis det kunne påvises at sproget er stærkere semitisk farvet end i andre afsnit. Det kriterium har en del forskere da også arbejdet med i tidens løb⁸⁾, og adskillige af dem er nået til et positivt resultat: til grund for dele af Lukases værk ligger der en aramaisk kilde eller kilder (eller de ligger til grund for mulige græske kilder som Lukas benyttede, således at det ikke er ham men hans forgængere der er ansvarlige for oversættelsen); den kilde eller de kilder finder man gennemgående i Luk 1–2 og Acta 1–15. Dertil ville så også kap. 2 høre, og med henvisning til påståede aramaismer hævder flere fortolkere at pinseberetningen ikke simpelt hen kan være Lukases arbejde, men at han har overtaget en beretning eller dele af den nuværende beretning fra en semitisk kilde, muligvis med mellemlid⁹⁾ – Det er imidlertid et meget vanskeligt argument at arbejde med, fordi hebraisk og aramaisk sproglig og stilistisk indflydelse og den litterære indflydelse fra Septuagintas semitisk og bibelsk prægede græsk tit kan være umulige at skelne fra hinanden. Dertil kommer så, for pinseberetningens vedkommende, at den er så kort at den ikke kan levere sine egne kriterier, men må have dem fra den store pulje af argumenter for aramaiske kilder som gælder for hele første del af Acta; ved deres hjælp kunne det til nød vises at pinseberetningen stammer fra en særlig kilde for Actas første halvdel. Men strengt taget var det ikke det man ville opnå, for det fører ikke ret meget videre end til at fastslå at ikke først Lukas, men hans semitisk prægede kilde havde pinseberetningen og at

⁸⁾ Se om denne del af forskningen: M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2nd Ed., Oxford 1954; R. A. Martin, *Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I–XV* (i *New Test. Studies* vol. 11, 1964/65, s. 38–59).

⁹⁾ Således bl. a. W. L. Knox, n. skr. s. 82, under påberåbelse af J. de Zwaan, *The Use of the Greek Language in Acts* (i *Beginnings*, I, vol. II, 1922, s. 30–65) for οὐχὶ ἰβουί i vers 7 som en aramaisme, og af C. C. Torrey's forskellige arbejder indenfor den nytestamentlige aramaistiske forskning.

beretningen om begivenheden altså går længere tilbage end til Lukas-evangeliets og Actas affattelsestid i slutningen (sidste fjerdedel) af det 1. århundrede – uden at det kan siges hvor langt. Derimod er det ugørligt, indenfor en så kort beretning at udskille vers og versdele der kunne stamme fra en i sidste instans aramaisk kilde, og det var strengt taget det der var meningen, for at man ad den vej kunne nå tilbage til eller dog i nærheden af den virkelige begivenhed. Men den vej er spærret.

Hvis man nu imidlertid godkender de meget omtvistelige tegn på brug af to kilder eller brug af een kilde som kan skelnes fra forfatterens bearbejdelse, og som arbejdshypotese regner med at Lukas benyttede en overlevering, eller i dette tilfælde vel bedre: en kilde, der handlede om tungetale i betydningen glossolali, må denne formodede kilde tages lidt nøjere i øjesyn. Den ville forløbe som følger: Pinsedagen er inde, disciplene modtager Helligånden, og under dens indflydelse begynder de at tale i tunger. Lyden af Åndens komme (næppe af tungetalen) er så kraftig, at folk løber efter den, samles hvor disciplene er og udtrykker dels deres forundring, dels deres spot over hvad de hører, det sidste med den formodning at de nok er berusede. Selv om nu Peters tale ikke tages med i betragtning ved bedømmelsen af en sådan beretning, og altså heller ikke hans svar i vers 15, hvormed beskyldningen i vers 13 afvises, er udtrykket for forundring og spot i vers 13 alligevel et argument mod at beretningen eller kilden kan have forløbet som skildret. Tungetale er der ikke nogen særlig grund til at blive forundret over i denne sammenhæng; uanset hvad Paulus i 1 Kor 14 forudsætter af udenforståendes forundring og forargelse, og uanset hvordan der i vore dage ses på glossolali, har hverken Lukas eller en formodet kilde nogen særlig grund til at fremhæve den opsigt som netop tungetale vakte. Lukas omtaler som bekendt andre udbrud af tungetale uden at sige noget om den opmærksomhed den vakte. Dertil kan indvendes at dette er det første tilfælde af tungetale, og derfor vækker det opmærksomhed. Men de fleste fortolkere tager konsekvensen og erkender at vers 13 ikke kan bruges til at bestemme begivenhedens art, men er forfatterens bemærkning, der skal forberede indledningen til Peters tale, m. a. o., det stammer ikke fra nogen kilde.

Resultatet af denne undersøgelse bliver da, at en opdeling i to kilder ikke kan gennemføres og at der heller ikke kan rekonstrueres

een skriftlig kilde som Lukas kunne have benyttet til sin fremstilling. Det er i sig selv ikke noget bevis for at der ikke kan have foreligget en skriftlig kilde; den kunne tænkes at have foreligget, men blot at være umulig at rekonstruere, fordi Lukas prægede den så kraftigt at der ikke kan udpeges enkelte ord eller sætninger som stammer fra den. At en sådan kilde, eller om man vil: overlevering, skulle have handlet om et udbrud af tungetale, eller det første udbrud blandt Jesu disciple, er en påstand og intet andet. Det er måske nok en sandsynlig påstand, og dens talsmænd kan altid påberåbe sig at var der nogen overlevering eller kilde der kunne egne sig som grundlag for Lukases pinseberetning med dens tale på fremmede sprog og med Peters pinseberetning der henviser til åndsudgydelsen, så måtte det være en beretning om et tilfælde af tungetale; for kun det af alle religionsfænomologiens »naturlige« foreteelser kunne egne sig som udgangspunkt for den fortolkning som Lukas giver af det. Men selv det første udbrud af tungetale kan ikke stå alene som en begivenhed der huskes og går over i en fast tradition, måske tilmed nedfældes i en skriftlig kilde. Det må for at huskes og overleveres i det mindste være foregået ved en lejlighed der var så mindeværdig at den ikke gik i glemme.

Man er derfor nødt til at vælge: hvis tungetalen er kernen i fortællingen, bliver den enten en konstruktion af Lukas eller en legende uden nogen forbindelse med den ældste menigheds faktiske historie; hvis man vil prøve at finde tilbage til en begivenhed af betydning i den ældste menigheds historie, må man erklære tungetalen for en måske rigtig, men aldeles betydningsløs faktor, der ikke er andet end en tilfældig illustration til det som ikke kan beskrives.

V. LISTEN OVER FOLKESLAG OG LANDE

Der er dog eet afsnit i Acta 2, 1-13 som næsten med sikkerhed kan godtgøres at stamme fra et skriftligt forlæg og at være overtaget om ikke uændret, så dog med så få ændringer at en rekonstruktion er mulig. Der er den liste over folkeslag og lande som står i Acta 2,9-11. Den opfylder det meget væsentlige krav til kriterier for udskillelse af en selvstændig kilde eller en del af et skriftligt forlæg, at et sådant stykke skal være kendeligt som et fremmedelement i sammenhængen. Det er vers 9-11 ganske tydeligt. Listen er af en sådan art at Lukas ikke kan have forfattet den selv; den svarer nemlig ikke uden indskrænkninger til det han skal bruge, og passer ikke helt til beretningen i øvrigt, selv om den giver god mening i fortællingen i Acta 2,1-13.

Listen lyder:

Vi partere og
medere og
elamitter,
og vi som hører hjemme i
Mesopotamien,
Judæa og
Kappadokien,
Pontus og
(provinsen) Asien,
(i) Frygien og
Pamfylien,
Ægypten og
Libyens egne ved Kyrene,
og vi tilflyttede
romere,
jøder og proselytter,
kretere og
arabere.

Den brug der gøres af listen er naturligvis ejendommelig i sammenligning med moderne litterær teknik. Tager man beskrivelsen i Acta 2,9-11 bogstaveligt, vil den jo sige at de pågældende selv ikke blot udtrykker deres forundring, men ligefrem står og råber en remse over hvilke lande der er repræsenteret, og det har fortolkerne jævnlgt studset over eller trukket på skulderen ad. Det er der ingen grund til. Ganske vist skal man ikke prøve på at pynte på fremstillingen eller sandsynligheden ved at påstå at listen blot er en parentes, som Lukas slet ikke tænker sig indgå i citatet af de tilstedeværendes forundrede udbrud; med al skyldig hensyntagen til at oldtidsforfattere ikke markerede parenteser og tankestreger, og at det i og for sig er muligt at sætte hele listen i parentes og tage den ud af de anførte sætninger uden at sammenhængen ødelægges, er den løsning dog ikke den rigtige. Og ganske vist skal man heller ikke prøve at sandsynliggøre referatets troværdighed ved at overveje om de tilstedeværende ikke selv kunne være klare over hvor mange lande de repræsenterede og kunne udtale det. Men selve fremgangsmåden, at lægge en definition eller beskrivelse af personer i munden på de pågældende selv, er et led i den litterære teknik, også hos Lukas. Han bruger den i mindre målestok til karakteristik af den uretfærdige husholder og den uretfærdige dommer, Luk 16,3 og 18,4. Sådan også her. I stedet for med en forfatterkommentar eller en sceneanvisning at gøre opmærksom på hvilke lande de tilstedeværende stammer fra, lader forfatteren dem selv sige det. Og enhver ikke alt for spidsfindig læser vil strax forstå hvad meningen er.

Derimod kræver listens form en lidt længere redegørelse. Den er jo nemlig ikke ensartet bygget op. Dens første tre led bruger navne på folkeslag, partere, medere og elamitter, men så gås der over til »vi som hører hjemme i«, hvorefter de næste ni numre følger i form af navne på lande, Mesopotamien – Libyens egne ved Kyrene¹). Dertil knyttes så endnu et participium, »vi tilflyttede«²), med et nyt folkenavn: romere. De fire sidste numre er stadig folkenavne eller hvad dertil svarer: jøder og proselytter, kretere og arabere, uden at det dog klart fremgår om også de sidste betegnes som »vi tilflyttede«; og mens det sidste par, kretere og arabere, også sagligt kan forstås som ligestillede med betegnelsen romere, er jøder og proselytter af

¹) κατοικοῦντες med landenes navne som objekter.

²) Nu ikke κατοικοῦντες, men ἐπιδημοῦντες.

en helt anden art, idet inddelingsgrunden nu ikke er lande eller folk, men religiøs status, nemlig fødte jøder og dem der efter eget ønske og jøders samtykke er optaget i det jødiske samfund og den jødiske menighed.

Rækkefølgen i de nævnte lande og folk kan der i hvert fald for en del findes en linje i. Listen begynder i øst, med partere og medere og elamitter, altså tre nabofolk, som alle i en eller anden forstand kan siges at bo hinsides Babylon. Det er logisk at Mesopotamien er det næste led i rækken: det var et område, hvor jøderne var særlig talrige, og mod øst var det der lå nærmest ved Judæa og Jerusalem og som spillede den største rolle i folkets politiske og religiøse historie. Det virker ejendommeligt, for det første at navnet Babylon ikke udtrykkeligt nævnes, for det andet at der netop med sidste led af egnene mod øst gås over til navne på lande i stedet for folk³⁾. Judæa er det næste nummer; det er påfaldende af flere grunde, og spørgsmålet skal drøftes igen i anden forbindelse⁴⁾. Derefter gås der til de lilleasiatiske lande og provinser: der begyndes med Kapadokien i det centrale østlige Lilleasien, fortsættes med Pontus i det nordlige og Asia i det vestlige, og der sluttes af med Frygien i det indre af den vestlige del af Lilleasien og Pamfylien langs sydkysten; i store træk er den geografiske enhed som den lilleasiatiske halvø er, således taget kompasset rundt, avet om. De to følgende led falder også naturligt; Ægypten og hvad der ligger vest for det i Afrika, det sidste ganske vist lidt omstændeligt, men dog nogenlunde forståeligt udtrykt.

Så langt er der fornuft i listen; set fra Palæstina er rækkefølgen: øst, nordvest, sydvest. Men derefter springes der i det, når de tre sidste led (idet vi foreløbig ser bort fra jøder og proselytter) er romere, kretere og arabere. Ikke alene er de tre grupper ikke naboer, men spredningen er lige ved at være større end i hele den foregående gruppe til sammen.

Det udvalg af oldtidens lande og folk som listen bringer giver også grund til eftertanke.

³⁾ Ifølge Blass t. st., jfr. også Harnack, n. skr. 1908 s. 65, gås der over til den nye form, fordi et folkenavn til Μεσοποταμία ikke brugtes; måske er det virkelige grunden, men skiftet fra folkenavne til landskabsnavne kendes også fra andre oldtidslister, se Conzelmann t. st., så omtalen af Mesopotamien er snarest kun en anledning til at gå over til de andre former. Or. Sib. III, 207-09 nævner persere og assyrere, derefter Ægypten og Libyen, så atter ætiopere, karere, pamfyliere.

⁴⁾ Nedenfor s. 113-116.

For det første det der savnes: hvis listen skal nævne de lande hvor der boede jøder som derefter kunne være flyttet tilbage til Palæstina, som sammenhængen i Acta siger at de er, bliver den ufuldstændig. Ganske vist er det ikke nogen væsentlig indvending mod listens fuldstændighed at der mangler en række landskabsnavne fra Lilleasien, for de der findes kan tages som dækkende hele området. Men det er påfaldende at hverken Grækenland eller Makedonien nævnes, skønt Pauluses breve og Actas senere kapitler langt fra er de eneste vidnesbyrd om jødiske befolkningselementer i de provinser⁵). – Rom var den vigtigste by i Italien og den med det største antal jøder, og som rigets hovedstad kunne den vel stå for alle de vestlige provinser.⁶) – Men når Kreta nævnes, hvorfor mangler så Kypern? – Det mest iøjnefaldende er imidlertid at Palæstinas nærmeste naboejne mangler: Tyrus og Sidons egne, for at tale med evangeliernes sprogbrug, eller Syrien og Kilikien, for at tale med Paulus og med Lukas selv i Acta; intet steds var jøderne talrigere og i nøjere forbindelse med Jerusalem end i Antiokia og Damaskus (det skulle da lige være Alexandria), og dog mangler Syrien i listen.

Det er forståeligt at forskningen, efter at den først er blevet opmærksom på problemet, som regel har løst det ved at regne med at listen stammer fra den provins som ikke er nævnt, Syrien, og måske fra Syriens hovedstad Antiokia. Så får listen et naturligt forløb. Samtidig forklares også udeladelsen af Kypern: den ø hørte geografisk så nøje sammen med Syrien og Kilikien, at den også kan regnes til det centrum som ikke er nævnt, fordi hele verden er anskuet ud fra det.

For det andet, det der synes overflødig: omtalen af Judæa i vers 9. Den anses tit ikke blot for overflødig, men for ligefrem meningsforstyrrende i Actas nuværende sammenhæng, eftersom begivenheden er henlagt til Jerusalem og det netop er tilrejsende jøder fra andre egne af verden som opregnes i listen.

⁵) Se f. ex. P. Billerbeck, Komm. z. Neuen Test. aus Talmud u. Midrasch, Bd. II, 1924, s. 606–14 (der ikke anfører materiale til de to sidstnævnte områder); J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, I, 2. Aufl., Göttingen 1958, s. 71–82 (der ganske vist inddrager Acta 2,9–11, men er mere interesseret i hvilke ikke-jøder der færdedes i Jerusalem). Kendt er listen hos Filon, Leg. ad Caium XXXVI, der (§ 282, Loeb X, s. 142) nævner Thessalien, Bøotien, Makedonien, Ætolien, Attika, Argos, Korinth og de fleste og bedste strøg på Peloponnes; se dertil E. Schürer, Geschichte, III. Bd., 4. Aufl., 1909, s. 55 f, og i det hele taget til listen s. 1–70.

⁶) I hvert fald ved Pompejis ødelæggelse under Vesuvus udbrud i år 79 e. Kr. boede der jøder i de egne af Italien, se Schürer, n. skr. s. 67.

Allerede den nytestamentlige texts historie viser at den vanskelighed tidligt føltes. Oldtidens fortolkere havde deres besvær med at forklare at Judæa skulle nævnes på dette sted. Augustin, og måske allerede nogle af hans forgængere og en del af hans textmateriale, læste derfor »jøder« i steder for »Judæa«, og det betød uden tvivl at han, og de, dermed undgik at få Judæa nævnt, idet det forudsatte »jøder« så uden tvivl er at tage som substantiv til participiet lige foran, så udtrykket i deres gengivelse lød: »(vi) i Mesopotamien boende jøder, (vi) i Kappadokien boende« o.s.v.⁸⁾ Det giver god mening, men er næppe den oprindelige text; ordstillingen forekommer mindre sandsynlig. Hieronymus erstattede Judæa med Syrien; derved skød han det manglende ind og fik det overflødige ud, men det var også det han ville, og derfor kan der med temmelig stor sikkerhed gås ud fra at det i hvert fald ikke er den oprindelige text i Acta 2,9. Moderne udgivere og fortolkere har forsøgt sig med textkonjekture ⁹⁾

Men netop i Actas sammenhæng, som denne omarbejdede (se nedenfor s. 92) liste er sat ind i, er Judæa ganske uundværligt¹⁰⁾, og alle konjekturene skyldes en forkert opfattelse af hvad Actas forfatter vil sige, idet der gås ud fra at der skal opregnes lande hvorfra der er kommet jøder rejsende til Jerusalem. Men det er ikke meningen: i sammenhængen er dette en liste over Jerusalems jødiske indbyggere, ordnet efter deres oprindelige tilhørsforhold til alverdens lande¹¹⁾, og så må Judæa med. Lukas vil jo ikke påstå at der i Jerusalem udelukkende bor tilflyttere, han veed så godt som

⁷⁾ *Iudaei*, d.v.s. Ἰουδαῖοι.

⁸⁾ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν Ἰουδαῖοι καὶ Καππαδοκίαν κτλ. At denne variant forudsætter at τε foran καὶ Καππαδοκίαν udelades, er ikke nogen alvorlig indvending mod den, siden τε i det hele taget mangler i en del af textoverleveringen, og netop i en række gammellatinske håndskrifter.

⁹⁾ Da jeg, som det vil fremgå af fortsættelsen ovenfor, mener at Ἰουδαίαν hører med til Lukases oprindelige text, er der ingen grund til yderligere at argumentere for og imod de forskellige forslag til textrettelser. De kan læses efter i udgaverne og kommentarerne; der er i de gængse udgaver dog ikke taget hensyn til Dibelius's konjektur: Γαλατῶν, eller Γαλλῶν i samme betydning (se Aufsätze, s. 82). Alle konjekturene er velbegrundede, filologisk, geografisk og på anden måde forsvarlige. Deres eneste fejl er, at de går ud fra at Ἰουδαίαν er meningsløst i sammenhængen, hvad det ikke er. Trocmé, n. skr. s. 204 med note 3, siger med rette at «la bonne méthode exige le maintien de Ἰουδαίαν» (mod Haenchen t. st.). Lohse, n. art. 1953, s. 435 note 28, gør som flere andre fortolkere opmærksom på at der findes lister af lignende art i Talmud som også nævner Judæa, lige så tilsyneladende umotiveret.

¹⁰⁾ Mod Munck og S. Pedersen, n. skr. s. 10 note 10, og C. S. C. Williams t. st.

¹¹⁾ Lande, ikke folk, se bemærkningen om ἔθνος nedenfor s. 115.

nogen at der også er indfødte judæere, som han da også tager hensyn til i tiltalen i Peters pinseprædiken¹²⁾). Selv om drøftelsen nedenfor i kap. VII og VIII dermed foregribes lidt, må det allerede her siges at listen, som Lukas bruger den, ikke blot skal give et indtryk af pinseunderet, talen på fremmede sprog, ved at opregne en række lande hvor der taltes andre sprog; så ville omtalen af Judæa ganske rigtigt være ilde anbragt.¹³⁾ Lukas vil, samtidig med at han fortæller om et under, også fortælle om den første offentlige forkyndelse om Jesus som messias der er død men stået op af døde. Det må nu engang ikke glemmes at langt den største del af Acta kap. 2 optages af Peters pinsetale. Dette er den første lejlighed disciplene får til at prædike for Jerusalems indbyggere, som dog også udgøres af de fastboende, og først og fremmest af dem. Derfor kan Judæa ikke undværes. Det står ikke på så fremtrædende plads som det kunne ventes, men det har sin grund i at Lukas bruger og tillemper en foreliggende liste. Sådan som rækkefølgen er i den, må det erkendes at Judæa er anbragt meget fornuftigt, efter landene udenfor det romerske imperium og før Lilleasien.

Også det sidste led i vers 10, »vi tilflyttede romere«, rejser et problem. Som sammenfattende udtryk for alt hvad der ligger i og omkring det vestlige Middelhav er det trods Roms centrale betydning for lidet omfattende. Leddet er i forhold til de foregående udvidet med participiet »tilflyttede«, som under alle omstændigheder føles overflødigt, både i Actas sammenhæng, efter »boede« i vers 5 og »vi som hører hjemme i« i vers 9¹⁴⁾, og i listen som sådan. Under forudsætning af at listen er blevet til i Syrien, kræver det en forklaring at den indeholder udtrykket »tilflyttede romere«; den kan måske også findes: Cadbury¹⁵⁾ henviser til Juvenals ord om at den syriske flod Orontes (som Antiokia lå ved) forlængst har fået sit udløb i Tiberen, og en livlig forbindelse mellem Antiokia og Rom kunne let føre mange romerske jøder til Antiokia. Trocmé¹⁶⁾ mener at li-

¹²⁾ Se nedenfor s. 113.

¹³⁾ Conzelmanns bemærkning, i exkurs til v. 9–11, om at Lukas ikke har været opmærksom på at der ikke taltes noget fremmed sprog i Judæa, er muligvis rigtig; men selv om Lukas havde været opmærksom på det, havde han haft samme gode ret til at sætte Judæa i listen – eller rettere at lade det stå hvor han fandt det, thi det var uden tvivl det han gjorde.

¹⁴⁾ Begge steder κατοικοῦντες.

¹⁵⁾ Henry J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, London 1955, s. 13. Juvenal III, 62: *Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes.*

¹⁶⁾ Trocmé, n. skr. s. 205, jfr. allerede s. 83.

sten kunne være en fortegnelse over de diasporasynagoger der fandtes i Antiokia, altså et sidestykke til den korte omtale af diasporasynagoger i Acta 6,9. Trocmé kan så dels forklare, dels bruge udtrykket »vi tilflyttede romere« som støtte for sin opfattelse ved at forstå det om jøder som blev fordrevet fra Rom ved det kendte edikt, som Claudius udstedte, formodentlig i år 49, med forbudet mod at jøder var bosat i Rom; de slog sig så i stort tal ned i Antiokia med egen synagoge.

Det er dog nok så sandsynligt at Lukas har ansvaret for udformningen af dette led. Han er den der lettest kunne have brug for at føje »vi tilflyttede romere« til for dermed udtrykkeligt at betegne »romerne« som jøder fra Rom der opholdt sig i Jerusalem, og ikke som romerske statsborgere¹⁷⁾.

Omtalen af romerne volder således ingen vanskeligheder for forståelsen, hverken i listen som sådan eller i Actas brug af den. For så vidt kunne »tilflyttede« alene være Lukases tilføjelse til en overleveret liste. Men de to sidste par i rækken falder også på hver sin måde udenfor, og det er et spørgsmål om de ikke drager de »tilflyttede romere« med sig.

Som allerede omtalt indfører parret »jøder og proselytter« en anden inddelingsgrund, som imidlertid forlades igen med det sidste par i rækken, »kretere og arabere«, i hvert fald tilsyneladende. At de tilflyttede deles i jøder og proselytter er for så vidt naturligt nok, det mærkelige er at denne deling først foretages på et så sent punkt i listen og alligevel ikke sidst i den. Havde denne opdeling stået enten først eller sidst, kunne den gælde alle de opregnede; som den står nu, er det et spørgsmål hvor mange den gælder. At den skulle gælde romerne plus kreterne og araberne, er lidet sandsynligt på grund af ordstillingen, og det bliver simpelt hen umuligt, hvis kretere og arabere er en senere tilføjelse, eller hvis de to ord slet ikke skal tages bogstaveligt om de to folkeslag eller lande. Det naturligste er derfor at lade inddelingen i jøder og proselytter gælde romerne alene, og i den tilføjelse se et tegn på at Lukas lægger særlig vægt på det led, formodentlig også et tegn på at det er ham der har føjet det til listen. Dermed være ikke sagt at han ikke tænker sig den inddeling gælde alle de foregående numre; men han kan have haft en fornemmelse af at det netop her var på sin plads at præcisere.

¹⁷⁾ Jfr. Harnack, n. skr. 1908, s. 66.

Også »kretere og arabere« turde være en tilføjelse til den liste som forelå for Lukas (se nærmere nedenfor), således at alle leddene efter »Libyens egne ved Kyrene« er tillæg til den oprindelige liste. Dette sidstnævnte led har nemlig en meget fyldigere form end de foregående, og det en form som ikke behøvede for klarheds skyld at være så fyldig; selv om det kan påvises at udførligheden kunne have gode geografiske og politiske grunde¹⁸⁾, er det ikke dermed påvist at grundene netop måtte træde i kraft for dette led og ikke for noget af de andre, hvor de også med fornøden god vilje vil kunne påvises. Libyen alene havde været tilstrækkeligt, og når udtrykket ikke er holdt så kort, tror man snarere at det skyldes stilistiske love: det sidste led i en opregning gøres fyldigere og mere ordrigt for at give listen bagvægt og markere afslutningen. Enhver som har en smule øre, kan høre at nu er listen ude.

Listens største gåde er dog »kretere og arabere«. Dels er sammenstillingen ved første øjekast besynderlig, siden Kreta og Arabien ikke synes at have noget med hinanden at gøre, dels kommer parret slæbende bag efter den øvrige liste, som man dog i det mindste skulle regne med sluttede med jøder og proselytter.

Den første ejendommelighed findes der måske en forklaring på. Eissfeldt¹⁹⁾ har prøvet på at vise at »kretere og arabere« er et stående udtryk, der ikke skal tages ordret, men er brugt som afsluttende sammenfatning, omtrent som »købstedfolk som bønder« eller »til lands og til vands«, altså på godt semitisk, som man plejer at sige (med urette; figuren forekommer i alle sprog, men sammenligne blot *urbi et orbi*), lig med »alt hvad tænkes kan, alle mulige«²⁰⁾. Hvis den forklaring er rigtig, må der imidlertid spørges om det udtryk oprindeligt har hørt med til listen, eftersom det så i lighed med »jøder og proselytter« ville tilhøre en helt anden kategori end listen i øvrigt. Det må anses for det sandsynligste, at den liste som Lukas fandt og benyttede ikke havde de to navne med,²¹⁾ men at

¹⁸⁾ Cadbury, n. skr. 1955, s. 40: "very idiomatic".

¹⁹⁾ O. Eissfeldt, *Kreter und Araber* (i Theol. Litztg. 72, 1947, sp. 207–12; optrykt i *Kleine Schriften III*, Tübingen 1966, s. 28–34).

²⁰⁾ Eissfeldt, sp. 211: »Seefahrer und Wüstenbewohner«; paralleller kan så findes i f.ex. Amos 9,7: Kir og Kaftor; jfr. Jerem 2,10-11; Jes 42,10-12 m. fl. st. (sp. 208–09). Eissfeldt har fået følgeskab af mange fortolkere i de sidste 20 år (Wikenhauser m. fl.).

²¹⁾ Det gælder, selv om sådanne lister oprindeligt skulle have været ordnet i række efter dyrekredsens billeder, se videre nedenfor og note 29.

tilføjjelsen stammer fra Lukas, enten Eissfeldt har ret i sin opfattelse af ordene som et stående udtryk eller de er at tage efter deres pålydende om folk på Kreta og folk i Arabien. I det første tilfælde må der regnes med at Lukas slet ikke var klar over at »kretere og arabere« var en stående vending, men blot tog den som en kærkommen mulighed for at få endnu to folkeslag nævnt, så hans liste blev mere fuldstændig²²⁾; som allerede sagt er den mangelfuld nok endda.

Så er det også berettiget at spørge hvad Lukas har tænkt sig med at føje de to led til listen. Har Lukas vidst noget om at evangeliet også nåede til Kreta og Arabien og villet antyde det allerede nu? Hvad araberne angår kan de, som så tit, være betegnelse ikke for indbyggerne på den arabiske halvø, men for ørkenstammerne øst for Palæstina, især nabatæerne, og så er det muligt at Lukas sigter til mission i Østjordanlandet (herunder måske Damaskus), som han i øvrigt intet melder om, udover at han i Acta kap. 9 forudsætter at der er kristne i Damaskus; mod den opfattelse kan det dog indvendes at Lukas vel nok ville regne Damaskus til det Syrien som ikke er nævnt og som han ikke godt kunne kalde Arabien. En anden mulighed er at han tænker på den ætiopiske hofmand, men den er også ganske usikker. Hvad kreterne angår spørger man sig selv om Lukas kender noget til en mission på Kreta, sådan som den er forudsat i Titusbrevet; det må indrømmes at Pauluses besøg på øen, ganske vist som fange, som Lukas fortæller om i Acta kap. 27, kan være grund nok for ham til at antyde Kretas betydning allerede her i kap. 2.²³⁾

Lukas har altså lavet sin liste på grundlag af foreliggende materiale, som han udvidede så det dækkede hans behov og listen kom til at omfatte de nuværende 15 numre (idet der ses bort fra opdelingen i jøder og proselytter). Uanset hvor materialet stammer fra og inden diskussionen om det spørgsmål refereres, kan det drøftes hvad listen som helhed betyder og hvordan Lukas er kommen på den tanke at

²²⁾ Trocmé, n. skr. s. 205 note 4, fremsætter den lidt vovede mening, at Κρητες και Ἀραβες hørte med til den formodede oprindelige beretning der ligger til grund for Acta 2,1-13, men af Lukas anbragtes i listen da han redigerede den nuværende beretning. Men hvordan figurede de to navne så i den påståede oprindelige beretning, og hvilken funktion havde de i den?

²³⁾ W. L. Knox, n. skr. s. 82 note 2, mener rent ud at »kretere og arabere« er føjet til listen, enten af Lukas selv eller af en afskriver på et meget tidligt tidspunkt, af skyldigt hensyn til Pauluses ophold i Arabien, Gal 1,17, og Tituses faktiske eller formodede virksomhed på Kreta.

lade den indgå i sin skildring af pinsedagens begivenhed. Lister over folkeslag og lande er en kendt litterær kategori, der kan udformes på forskellig måde og bruges til forskellige formål. Men det er en nærliggende tanke at Lukas ville efterligne gammeltestamentlige lister af den art, især den liste over verdens folkeslag, 72 (70) i tallet, der i Genesis kap. 10 fremstilles som Noas efterkommere, så meget mere som Lukas ene af evangelisterne fortæller om udsendelsen af 70 (72) foruden af de tolv²⁴). De forskere der finder en typologisk benyttelse af Det gamle Testamente i Lukasevangeliet og Acta, påberåber sig da også denne parallel. Således Goulder²⁵), der, stort set uden at tage hensyn til de seneste undersøgelser af spørgsmålet, temmelig hårdhændet og fantasifuldt får listen i Acta kap. 2 til at stemme med tallet på Noas sønnesønner: når kretere og arabere går fra som en senere tilføjelse, er der 13 navne, d.v.s. 12 hedenske folkeslag plus jøderne (som på deres side også består af 12 stammer); det stemmer med tallet 16 i Gen 10²⁶, idet Kana'an udgår²⁷ fordi Israel har indtaget hans plads; Kusj udgår af listen i Acta kap. 2, fordi han siden i Acta kap. 8 skal repræsenteres af den ætiopiske hofmand; Assur og Aram er slået sammen til Mesopotamiens beboere; og endelig har Rom fået Javans, d.v.s. den græske verdens, plads, hvilket ikke er urimeligt. Goulder erkender ganske vist at han ikke kan bevise at listen er »en oversættelse navn for navn« af listen over Noas sønnesønner, men mener dog at have viist at de to tekster har den samme »verden« for øje. – I denne form kan hypotesen ikke holde; den regner med et litterært og reflekteret arbejde på grundlag af Gen. kap. 10, som virker ganske usandsynligt, og der skal alt for tit hugges en hæl og klippes en tå, for at tallene kan stemme. Men det hindrer naturligvis ikke at listen i Genesis – og andre gammeltestamentlige lister i almindelighed – kan have været forbillede for Lukas og have tilskyndet ham til at optage en foreliggende liste i sin skildring. Iveren for at finde et forbillede

²⁴) Henholdsvis Luk 10 og Luk 9. – Således forsøgsvis Stählin, komm. t. st. s. 35, med henvisning til Gen 10,2.6.22. Da der er 16 (?) navne i listen overvejer han dog også, om Lukas tænker sig de 16 folkeslag fordelt på de tolv plus Jesu fire brødre. For øvrigt kan de to synspunkter meget vel forenes. – Ifølge Lohse, n. art. 1953, s. 425, var allerede H. J. Holtzmann inde på den tanke.

²⁵) Goulder, n. skr. s. 152–58.

²⁶) Efter Mas. Text, hvor אַלְיָהוּ הָיָה לְיִשְׂרָאֵל i vers 4 og altså er Noas barnebarn, mens han i Lxx desuden optræder som søn af Jafet.

²⁷) "By divine decree".

netop i Gen. kap. 10 skyldes ikke mindst ønsket om at påvise en typologi: pinsedagens begivenhed skal hos Lukas være et nytestamentligt modstykke til den babylonske sprogforvirring eller til lovens forkyndelse fra Sinaj, eller til begge dele, et spørgsmål som siden skal drøftes²⁸⁾.

Udfra den opfattelse at Acta 2,9-11 er en udvidelse af en liste der oprindeligt kun omfattede 12 navne, fremsatte S. Weinstock i 1948 den hypotese at listen er af astrologisk oprindelse og fordelte verdens folkeslag på dyrekredsens 12 billeder²⁹⁾. At denne dyrekredssymbolik har været medvirkende ved udformningen af sådanne lister og folk og lande, er uomtvisteligt, selv om det nok kan være et spørgsmål, om ikke listerne i sig selv er opstået af andre grunde. Men en sådan astrologisk liste er i hvert fald ikke Actas umiddelbare kilde, og det er i det hele taget lidet troligt at den stammer fra et geografisk værk, eller et astrologisk eller astronomisk, som Lukas skulle have skrevet ud efter. De nærmeste paralleller til den, og muligvis også dens forbillede, er formodentlig at finde i skrifter af lignende indhold som Lukasevangeliet og Acta: den historiske og biografiske litteratur³⁰⁾.

Forbillederne er imidlertid eet, oprindelsen et andet, og hvad den angår er meningerne delt: er den liste som forelå for Lukas af ikke-jødisk eller af jødisk, muligvis kristen, oprindelse? Conzelmann holder på det første³¹⁾, idet han mener at Lukas benytter en liste der

²⁸⁾ Se nedenfor s. 108-111.

²⁹⁾ S. Weinstock, i Jour. of Roman Stud. 38, 1948. Jfr. Henry J. Cadbury's bemærkninger, n. skr. 1955, s. 30 note 33 (Weinstock's opfattelse er allerede foregrebet af Halévy); H. Fuchs, Zum Pfingswunder, Act. 2,9-11 (i Theol. Zschr. Basel, 5, 1949, s. 233-34), hævder med tilslutning til Weinstock listens astrologiske herkomst: med få afvigelser nævner listen i Acta 2,9-11 landene i dyrekredsens rækkefølge og forudsætter de tegn som de enkelte lande og folk efter hævdunden opfattelse står under; så må partere og medere og elamitter til sammen udgøre de folk som vædderens tegn står for; i stedet for Judæa skal der stå Armenien (som Tertullian forudsætter) som Tvillingerne; Grækenland og det seleukidiske Syrien som Stenbukken mangler; Rom, Skorpionen, skal med (efter Libyen og Kyrene); Kreta ligeså (efter Rom og foran Ægypten); og Arabien slutter listen, som Fiskene (Rødehavet). En udførligere drøftelse med litteraturhenvisninger og en overskuelig skematisk sammenligning mellem orientalske astrologers liste og Actas har Reicke givet, n. skr. 1958, s. 36-38. E. Lohse, n. art. 1953, s. 435 note 29, anser forklaringen af listen på grundlag af dyrekredsens tegn for »wenig einleuchtend«.

³⁰⁾ Conzelmann, komm. t. st., nævner Alexanderbiografierne. Hyppigt sammenlignes der også med listen hos Lukian, De dea Syra lo (der opregner hvor votivgaverne i det syriske Hierapolis kommer fra: Arabien, Fønikien, Babylonien, Kappadokien, killikerne og assyrerne; også her skiftes der altså mellem navne på lande og navne på folk).

³¹⁾ Komm. t. st. s. 26.

omfatter de ikke-europæiske dele af diadokrigerne, hvad der ville forklare hvorfor Grækenland og Makedonien ikke nævnes i den. Men hypotesen lider af den svaghed at den ikke forklarer hvad en sådan liste har været brugt til; en liste over de lande som hvert af dynastierne, seleukiderne, ptolemæerne o. s. fr. gjorde krav på, giver mening, men en kombination af forskellige dynastiets krav i en liste er mindre sandsynlig. Selvfølgelig kan listens centrum i Antiokia eller Syrien, hvis den teori er rigtig, være udtryk for et seleukidisk krav på herredømmet i dele af Asien og Afrika, jfr. politikken under Antiokus IV Epifanes³²); men det kan dog have en langt mere nærliggende forklaring. Det er lettere at forklare hvordan Lukas fik kendskab til en sådan liste, hvis den allerede verserede blandt jøder eller kristne.

Det fortjener derfor at overvejes, om listen ikke allerede i sin formodede oprindelige form, med 12 navne, var en kristen liste, stammende fra kristne, måske jødiske kristne, i Antiokia³³). Så giver for det første dens omfang god mening, hvis den nemlig tænkes opstået og nedskrevet på et tidspunkt da Antiokia var et af kristenhedens midtpunkter, for ikke at sige midtpunktet for hele kristenheden udenfor Jerusalem. I så fald føres vi med den liste tilbage til den første kristne tid, den som Acta 11,19-21 handler om, og som også er forudsat – og så atter formodentlig med brug af gammelt antiokensk skriftligt materiale – i Acta 13,1-3, da den kristne menighed i Antiokia blev banebrydende ved at tage en mission op af langt større omfang end den der udgik fra menigheden i Jerusalem. Det er rigtigt at listen for så vidt lige så vel kan forstås som en jødisk liste³⁴), og at den ser ud til at omfatte de egne som har særlig mange jødiske indbyggere; men den har, som nævnt, sin begrænsning, og den begrænsning bliver forståelig under forudsætning af at det er den kristne menighed i Antiokia som er ophavsmand til listen; den var nemlig ikke interesseret i at optegne alle de steder hvor der levede jøder, men ville kun nævne dem der kunne nås fra Antiokia. Det er naturligvis et flydende begreb. Men det må atter fremhæves

³²) Jfr. Otto Mørkholm, *Antiochus IV of Syria (= Classica et Mediaevalia, Dissertationes VIII)*, København 1966, som dog advarer mod at overdrive betydningen af Antiokus IVs aktioner, navnlig dem mod øst.

³³) Således Reicke, n. skr. 1958, s. 38: listen kan formodes at stamme fra «en missionskole i Antiokia».

³⁴) Jfr. Trocmé's opfattelse, se ovenfor side 84 f og note 16.

hvad der mangler i listen: Syrien og Kilikien, (Fønikien og) Kypern. Det er netop de egne som nævnes i Acta 11,19-21, bortset fra at Kyrene er med både dær og i listen i kap. 2 (her ganske vist ikke nævnt særskilt, men kun i forbindelsen »Libyens egne ved Kyrene«). Dette sidste, omtalen af Kyrene, eller rettere kyrenære, i Acta 11,20, kan jeg ikke give nogen forklaring på; men der er ingen grund til at tvivle om at oplysningen om kyrenære i Antiokia er pålidelig. Men hvis der for et øjeblik rent hypotetisk ses bort fra den vanskelighed, ville listen passe netop i de folks mund som er nævnt i Acta 11,19-20. – Dens formål ville så være at nævne de egne, hvor de samme betingelser for en kristen mission er til stede som i Antiokia, Fønikien, Syrien og Kilikien, på Kypern og i Kyrene, nemlig en kraftig jødisk diasporamenighed. Listen kunne så betragtes som et slags missionsprogram for menigheden i Antiokia, en felttogsplan; en sådan bevidst plan er slet ikke så usandsynlig – hvorfor skulle Paulus være den eneste som havde plan i sin virksomhed? – allermindst i den tid, da menigheden regnede med Jesu snare komme og derfor var klar over at budskabet om ham måtte spredes det hurtigste det kunne. Det ville også passe med at netop de egne mangler, som Paulus senere gjorde til centrum for sin virksomhed, nemlig Makedonien og Grækenland. Acta 16,6-10 beskriver meget indgående og meget tydeligt, hvilket nybrud det var at Paulus forlod Asien og drog over til Europa: det skete på guddommeligt bud og betød i første omgang at den påbegyndte mission på halvøen Lilleasien blev afbrudt før Paulus nåede til provinsen Asia. Hans udsendelse fra Antiokia gjaldt først og fremmest de nærmeste egne, Lilleasien. På det tidspunkt som Acta kap. 13 handler om, så menigheden i Antiokia ikke længere mod vest end til Ægæerhavet og Sortehavet. Først Paulus blev klar over at grænsen ikke kunne sættes dær.

Det må da også siges at være en meget nærliggende hypotese, at Lukas kunne have en del af sine oplysninger og sit materiale netop fra Antiokia³⁵). Ganske vist tror jeg ikke at det kan bevises at Lukas var antiokener³⁶); det formodes tit at han var det, netop fordi Acta tillægger Antiokia en afgørende betydning i sin skildring af kristendommens første tid. Men hvis Antiokia allerede da havde den nøgle-

³⁵) Smlgn. formodningerne om en antiokensk (-jerusalem) kilde, se side 61.

³⁶) Identifikationen med Lukius fra Kyrene, der ifølge 13,1 hørte til de mere fremtrædende medlemmer af menigheden i Antiokia, er en meget tiltalende hypotese, men også kun en hypotese.

stilling, som både Acta selv og senere vidnesbyrd tyder på at det havde, kunne vel også andre end en antiokener eller et tilflyttet medlem af menigheden i Antiokia erkende det og blive påvirket af synspunkter som var udformet i de kristne menigheder i Syrien og dets hovedstad.

Disse sidste udredninger og overvejelser må ikke tages for mere end de er: dels iagttagelser og dels formodninger om hvordan disse iagttagelser kan kombineres til et helhedsbillede der har nogen sandsynlighed for sig. Det har først og fremmest været formålet at vise at listen i Acta 2,9-11 i en kortere form end den som Lukas bringer har kunnet have en funktion i en kristen sammenhæng. Dermed er der ikke taget stilling til tidligere brug af en sådan liste eller til en forløber for den. I betragtning af den nære forbindelse mellem jødedom og kristendom i Palæstina og Syrien i det 1. århundrede og for en del også langt op i det 2. er det yderst sandsynligt at jødiske lister af den art, eller een ganske bestemt jødisk liste, ligger til grund for den formodede kristne.

Hovedsagen er imidlertid at listen i Acta 2,9-11 er et oprindelig selvstændigt dokument, som Lukas udvidede og brugte som illustration af hvilke deltagere der var til stede ved den begivenhed som han henlægger til pinsedagen. Selv om der altså som resultat af denne korte undersøgelse, til forskel fra den i det foregående kapitel, kan fastslås brug af skriftligt materiale, er dette materiale, listen, dog ikke et dokument der kan give autentiske oplysninger om den episode Lukas har brugt det til at beskrive. Derfor kan hverken dens form eller dens enkelte led eller dens existens umiddelbart tjene som hjælp til at rekonstruere begivenheden bag beretningen. Spørgsmålet er så, om Acta kap. 2 indeholder andet materiale der kan bruges. Under diskussionen af det må vi vende tilbage til spørgsmålet om deltagerne i begivenheden. Men først må det drøftes hvad henlæggelsen til pinsedagen betyder.

VI. PINSEDAGEN

Det står fast at Lukas henlægger åndsudgydelsen til pinsedagen, og dermed også de andre begivenheder som han fortæller om i det samme kapitel¹⁾, og at han med pinsedagen mener den jødiske ugefest. Kan det så af denne datering slutes, at der virkelig på den dag, i året for Jesu død, er foregået en begivenhed der satte sig varige spor i den kristne overlevering og måtte opfattes som en grundlæggende åndsmeddelelse, uanset hvordan den åndsmeddelelse rent historisk ytrede sig og uanset hvilke virkninger den har haft? Eller er der andre end faktiske grunde til at begivenheden, enten af Lukas eller af overleveringen før ham, henlægges netop til pinsedagen?

Det sidste hævdes af adskillige fortolkere, med den begrundelse at pinsedagens betydning i den samtidige jødedom gjorde det naturligt at vælge netop den dag som påstået dato for en vigtig begivenhed i den kristne menigheds tilblivelseshistorie: på nytestamentlig tid var den jødiske ugefest ikke længere blot en agerbrugsfest, og heller ikke blot afslutningsfesten for den syv ugers periode fra påsken (de usyrede brøds fest), men en særlig og selvstændig fest med sin bestemte betydning og indhold. Den var enten en mindefest for lovgivningen på Sinaj eller en pagtsfornyelsesfest, måske begge dele i eet. På lignende måde som påsken hurtigt blev kristnet og fejret til minde om »vort påskelam, nemlig Kristus«²⁾, og hans død og opstandelse, ville da også den jødiske ugefest, pinsen, være blevet gjort til en kristen fest, der kunne være et værdigt modstykke til den jødiske og have et tilsvarende indhold: på den dag forkyndtes evangeliet for alle folkeslag og lande, som loven fra Sinaj ifølge jødisk overlevering forkyndtes for alverdens folk; eller, med vægten lagt på det andet synspunkt, på den dag fornyedes een gang for alle den gamle pagt mellem Gud og hans folk, så der indstiftedes en ny pagt.

¹⁾ Se ovenfor s. 27.

²⁾ 1 Kor 5,7.

Den tanke at den kristne pinsefests indhold skulle være bestemt af senjødiske forestillinger om lovgivningen på Sinaj og dens fejring ved ugefesten, er tit fremsat, og det har tit været hævdet at beretningen om pinsedagen i Acta er påvirket eller måske ligefrem opstået af denne parallel³⁾). Derimod er pinsen som pagtsfornyelsesfest først blevet genstand for grundigere drøftelser i de senere år, ikke mindst i forbindelse med fundet af Qumranskrifterne og den diskussion om den jødiske festkalender som dermed er taget op igen⁴⁾).

De spørgsmål som må undersøges bliver da følgende: Havde pinsedagen, den jødiske ugefest, på nytestamentlig tid et sådant indhold og vakte den sådanne associationer, at det måtte falde naturligt for den tidligste kristendom at give festen et tilsvarende kristent indhold? Og tyder beretningen i Acta kap. 2 på at man på kristent hold ville gøre pinsen til et modstykke til den jødiske ugefest? Eller begrundes omvendt den jødiske ugefestes skikke og indhold at netop den måtte blive dagen for en skelsættende begivenhed i den ældste menigheds historie?

De gamle israelitiske fester var agerbrugsfester. Det gælder påsken og ugefesten og løvhyttefesten; de er alle høstfester. Påsken, eller rettere de usyrede brøds fest som den var forbundet med, markerede høstens begyndelse, ugefesten dens afslutning, og samtidig er ugefesten øjensynlig i tidens løb blevet knyttet nærmere til hvedehøsten, der falder senere end byghøsten; løvhyttefesten er vinhøstfest. Alle de tre fester har deres rod i det førisraelitiske Kana'an; men i øvrigt er det unødvendigt her at gå ind på forholdet mellem de kana'anæiske og de israelitiske gammeltestamentlige fester.

Men det er en kendt sag, at jødedommen i de sidste århundreder før Kristi fødsel omtydede både de usyrede brøds fest og løvhyttefesten, så de blev mindefester for de grundlæggende begivenheder i Israels historie. Hvornår denne omtydning er fuldbyrdet, er i denne forbindelse uvæsentligt; uden tvivl er omtydningen af påsken ældst og har draget de usyrede brøds omtydning med sig, mens omtydningen af løvhyttefesten synes at være af senere dato; men begge var omtydet allerede på nytestamentlig tid og havde været det længe: påsken og de usyrede brøds fest – oprindeligt to forskellige fester,

³⁾ Se oversigten hos Adler, n. skr. s. 46 f.

⁴⁾ Noget udførligere har jeg behandlet disse spørgsmål i en artikel, "The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts" (i *Annual of the Swedish Theological Institute* vol. I, 1962, s. 73–95).

den første en fåreavler- og nomadefest, den anden en agerbrugsfest – sattes i forbindelse med udfrielsen af Ægypten, som det kendes fra beretningen i Exodus, og løvhytterne, der i den oprindelige løvhyttefest var de hytter som man (familien, stammen, måske guddommen?) boede i under høsten i vinhaverne, blev et symbol på midlertidigheden under ørkenvandringen, i modsætning til de faste boliger i det forjættede land. Endelig blev så ugefesten, der ligger mellem de to andre store fester, sat i forbindelse med lovgivningen på Sinaj. Den endte med at blive kaldt »festen for vor lovs givelse«⁶⁾.

Den betegnelse kendes først fra middelalderen, og i det hele taget trængte omtydningen af ugefesten først igennem på et langt senere tidspunkt end omtydningen af de to andre fester. I hvert fald har den ikke nået at sætte sig skriftlige spor i Det gamle Testamente, og den kan altså tidligst stamme fra de to sidste århundreder før Kristus, da der dog nok i dette tilfælde kan sluttes noget af tavsheden: når Det gamle Testamente tier om ugefestens betydning som mindefest for lovgivningen på Sinaj, er det fordi den betydning og det indhold af festen endnu ikke kendtes. At pinsen er den sidste af de tre store fester som får historisk begrundelse og betydning, har sine naturlige årsager: den er den mindste af dem, den varede kun en dag⁶⁾, og den stod i skyggen af de to andre og længere, ikke mindst af de usyrede brøds fest, hvis afslutningsfest den var⁷⁾. Nogen virkelig selvstændig høstfest var den ikke, og der var intet i dens skikke som lagde en historisk omtydning nær, som tilfældet var med det usyrede brød og løvhytterne; de to pinsebrød indbød ikke til en udlægning om en historisk begivenhed⁸⁾.

Hvornår omtydningen er sket, kan ikke fastslås med sikkerhed, og der er også forskellige meninger om årsagerne til den. En hypotese som flere forskere har gjort sig til talsmænd for⁹⁾, går ud på at

⁶⁾ Se min n. art. note 22 (s. 94). Betegnelsen forekommer også i formen *מזן - מזון* - *מזון* se Th. Schärf, *Das gottesdienstliche Jahr der Juden* (= Schr. des Inst. Judaic. Berlin 30, 1902) s. 36; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 3. Aufl., Frankf. a. M. 1931 (= 4. Aufl. Hildesheim 1962) s. 138.

⁷⁾ I diasporaen varede den to dage, men det var oprindeligt indført for at sikre at dagen under alle omstændigheder fejredes samtidig med festen i Jerusalem.

⁸⁾ I selve Det gamle Testamente kaldes den dog ikke med navnet »afslutningsfest«, *עצרת*, se Billerbeck, Bd. II, s. 597, og jfr. min n. art. s. 77. Josefus kender betegnelsen.

⁹⁾ Tydning af brødene forekommer overhovedet ikke i oldtiden, så vidt vore kilder hidtil rækker.

⁹⁾ Således N. H. Snaith, n. art. s. 379–80, og A. C. R. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, London 1966, s. 99.

tydningen opstod på grundlag af de tekster som læstes under den jødiske gudstjeneste på ugefesten. I tannaitisk tid var det Deut 16,9-12¹⁰), og det er den eneste text der udtrykkeligt nævnes så tidligt (foruden Ruths Bog, der brugtes som festlegende, *megilla*, for ugefesten). Senere er der i jødisk praxis kommet andre tekster til: ved siden af eller i stedet for Deut 16 kunne Exod 19 bruges; de senere profetlæsestykker¹¹) er Hab 2-3 og Ezek 1, og salmerne der brugtes var Salme 29 og Salme 68. Spørgsmålet er imidlertid hvor langt disse læsestykker går tilbage i tiden; især gælder det spørgsmål profettexterne: hvornår indførtes de i fast turnus? Disse såkaldte *haftarot* kan med sikkerhed kun følges tilbage til omkring år 100 e. Kr.¹²). – Det omvendte forhold, at læsestykkerne efterhånden er valgt efter den betydning som jødedommen tillagde ugefesten, må da også forekomme at være en langt mere naturlig forklaring; det er i hvert fald forklaringen på brugen af Ruths Bog, hvis centrale handling henlægges til høsten, hvorfor skriftet bruges som festlegende; indførelsen af Ruths Bog til det brug forudsætter dog at ugefesten er høstfest og ikke historisk mindefest¹³).

Omtydningen til en mindefest for lovgivningen på Sinaj er i hvert fald en kendsgerning omkring år 150 e. Kr. Den jødiske lærde, rabbi Jose ben Halaftha, der samlede og redigerede Seder Olam Rabba, påstår at de ti bud blev givet den 6. i måneden Siwan, d. v. s. på den dag da ugefesten ifølge den farisæiske kalender og gældende overlevering skulle fejres¹⁴). Men som det så tit er tilfældet med rabbinsk

¹⁰) »Afsnittet "Syv Uger"«, som det kaldes i Misjna, Meg. 3,5.

¹¹) Schärf, n. skr. s. 37; Snaith, n. art. s. 379 (første dag Ezek. kap. 1, anden dag Hab 2,20-3,19, desuden begge dage Num 28,26-31; festens *pijjutim* handler om de ti bud, men både tekster og vers kendes først langt senere, i den middelalderlige jødedom, og slutninger tilbage til nytestamentlig tid kan i almindelighed ikke drages, selv om der kan være undtagelser). En udførlig oversigt over ugefestens og pinsens læsestykker i synagogen og de forskellige kirkeafdelinger findes hos E. Brögelmann, Pflingsten in Altisrael (i Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 44. Jahrg., 1939, s. 119-28), s. 123-24, hvortil må sammenlignes bemærkningerne af K. H. Rengstorf, Christliches und jüdisches Pfingstfest (sst. 45. Jahrg., 1940, s. 79).

¹²) Da Meg. 4,10 forbyder at bruge Ezek 1, vil Snaith s. 379 slutte, at den text vitterligt har været brugt før og på Misjnas tid.

¹³) At det er festens senere indhold og betydning som har fremkaldt læsestykkerne, og ikke omvendt, hævdes f. ex. af G. F. Moore, Judaism, vol. II, 6th Impr., Cambridge Mass. 1950, s. 48: man har simpelthen talt og regnet sig frem til at loven måtte være givet under ugefesten (Exod 19,1ff) og derfor taget denne text i brug, da ugefesten blev sat i forbindelse med lovgivningen. Endnu mere afgjort Billerbeck s. 601: »Die Verlesung (af Exod 19,1ff) setzt voraus, dass dieses (ugefesten) als Fest der Gesetzgebung gedacht wurde«.

¹⁴ Efter Billerbeck, sst.

overlevering: den kan være ældre end de første skriftlige vidnesbyrd om den, og forbindelsen mellem ugefesten og lovgivningen på Sinaj er uden tvivl indgået noget før. Spørgsmålet er, om den er så gammel at Lukas eller måske allerede det kristne slægtled før ham har kendt den.

Hvis der kun tages hensyn til den rabbinske litteratur, kan forbindelsen højst føres tilbage til omkring år 100 e.Kr., måske ikke engang så langt¹⁵⁾. Men adskillige regner dog med at den er noget ældre¹⁶⁾. Tidligere fandt man som regel en nedre grænse for tydnin- gens anerkendelse i Filon: han sætter ikke lovgivningen i forbindelse med ugefesten; deraf sluttes som regel at han ikke kender ugefesten som mindefest for begivenheden på Sinaj, og den slutning turde være rigtig; Filon havde al mulig anledning til at gøre noget ud af forbindelsen, hvis han havde kendt den, i betragtning af at han lægger så stor vægt på lovforkyndelsen fra Sinaj og udstyrer den med træk som ikke er taget lige fra Det gamle Testamente og som på den anden side på flere punkter minder om skildringen af Åndens komme i Acta kap. 2¹⁷⁾. – Derimod kan der ikke sluttes noget af tavsheden hos Josefus.

Det kunne tyde på at på det tidspunkt da kristendommen opstod og den kristne tydning af pinsen, som Lukas vidner om, blev gjort gældende, var den jødiske tydning af ugefesten som fest for lovgivningen først ved at blive almindelig, men ganske vist så også allerede ved at blive kendt; at den aldrig slog helt igennem så den blev enerådende, er en anden sag¹⁸⁾.

¹⁵⁾ Det sidste har jeg hævdet, n. art. s. 81, men min anvendelse af ordskiftet mellem rabbi Jose og rabbi Akiba i Talmud Babli, Joma 4b, er blevet kritiseret af Leaney, n. skr. s. 100: diskussionen drejer sig ikke, som jeg har ment, om hvorvidt loven blev givet på ugefestens dag eller ikke, men om hvorvidt den 6. eller den 7. Siwan er den rigtige dag at fejre ugefesten på (altså det kendte tvistemål om den jødiske kalender, som der ikke er grund til at gå ind på her). Jeg burde tage min opfattelse op til kritisk revision, men må denne gang lade være med det og holde mig til hovedemnet.

¹⁶⁾ Således J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, II, 1935, s. 123, som mener at den findes allerede kort før år 70 e. Kr.: den fremherskende stilling som loven havde i det 1. årh. e. Kr. næsten krævede at der fejredes en fest til minde om dens givelse. Argumentet overbeviser ikke helt. Anderledes Haenchen: den frelseshistoriske omtydning af ugefesten (»eine heilsgeschichtliche Deutung«) slog først igennem efter år 70.

¹⁷⁾ Se videre nedenfor s. 105f.

¹⁸⁾ Se nærmere i min n. art. s. 86–88. I den senere jødedom hører *simhat tora*, »glæden over (glædesfesten for) loven« ikke til på ugefesten, men på løvhyttefestens ottende og sidste dag, se G. F. Moore, n. skr. s. 49; H. Grimme, *Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult* (= Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altert. I, 1), Paderborn 1907, s. 120.

Det skyldes formodentlig at ugefesten i århundrederne før og efter Kristi fødsel var noget af et stridens æble mellem de forskellige jødiske retninger. Det fremgår klart af Jubilæerbogen, som med stor sandsynlighed kan dateres til slutningen af det 2. årh. f. Kr. Den er så meget mere pålidelig en kilde, som den ikke blot tilfældigt gør rede for helligdage og fester, hvordan de fejres og hvad deres betydning og indhold er, men ligefrem har det formål at skrive og tyde Israels historie fra skabelsen til Moses død, og gør det ved at lægge historien ind i en ramme hvor dage og måneder, år og åruger (syv år) og jubelårsperioder (deraf skriftets navn) spiller en dominerende rolle. Næsten alle begivenheder, selv de ubetydeligste, dateres omhyggeligt. De kendte festdage noteres og behandles, hyppigt og grundigt; der gøres rede for deres oprindelse og for, hvor og når de fejredes og af hvem, hvilke ofre der blev bragt o. s. fr. Således behandler Jubilæerbogen alle de tre store valfartsfester, samt forsoningsdagen og sabbaten.

Men ikke dem alle på samme linje. Der er tydelige tegn på at ugefesten har en særlig fremtrædende stilling i Jubilæerbogen, også mere fremtrædende end de to andre store fester, påsken og løvhyttefesten. Ganske vist kan Jubilæerbogen ikke, ifølge sit oplæg og den periode den behandler, gøre så meget ud af påskefesten, eftersom dens indstiftelse først kunne fortælles i slutningen af skriftet, kap. 49, hvis fremstillingen i Genesis og Exodus skulle følges. Ikke desto mindre er det påfaldende at ugefesten behandles så udførligt som tilfældet er og omtales langt hyppigere end påsken, og endelig at netop den fest påstås at have været fejret fra første færd. Jubilæerbogen er meget omhyggelig for ikke at gøre vold på historien som den er overleveret i de kanoniske skrifter, og den siger flere gange udtrykkeligt at festerne ikke kunne fejres tilbørligt af patriarkerne, fordi de endnu ikke var legitimeret på den eneste måde som det kunne ske på, nemlig ved at indføres ved loven.

Det er umiskendeligt at ugefesten i Jubilæerbogen har sin selvstændige betydning og funktion, og at den ikke blot¹⁹⁾ er afslutnings-

¹⁹⁾ Men også det. Muligvis er der en forbindelse mellem Jubilæerbogens forkærlighed for ugefesten og dens ide om jubelårsperioderne på 7×7 år. Det gammeltestamentlige jobelår skulle, ifølge J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. udg. 1905, s. 113–14, være en sekundær afledning af ugefesten: som den fejres syv uger efter påsken, sådan jobelåret med syv årugers mellemrum. Grimme, n. skr. s. 111–12, mener at det i det mindste har en selvstændig oprindelse af samme rod som ugefesten. Lignende overvejelser indgår i en række af de nyeste undersøgelser af ka-

fest for det syv ugers tidsrum som begynder med påsken. Og hvad mere er, den oprindelige forbindelse mellem de to fester er kappet. Det er værd at mærke hvordan Jubilæerbogen taler om at fejre ugefesten. Kap. 6 siger at Noa gik ud af arken på nymånedagen i den tredje måned, byggede et alter på det bjerg som arken strandede på, og bragte et offer; og videre, at Noa sluttede en pagt for Guds åsyn for evige tider i alle slægtled på jorden i denne måned (vers 10b). Derefter fortsættes der (vers 11): »Af den grund har han (Gud) sagt til dig (Moses), at du i den måned skal slutte en pagt på bjerget med Israels børn, under ed, og stænke blod på dem på grund af alle ordene i den pagt som Herren har sluttet med dem for alle dage«. Idet så fremstillingen i Genesis atter følges, gengiver Jubilæerbogen i 6,15f historien om buen som Gud satte »i skyen som et tegn på den evige pagt om at der alle jordens dage aldrig skulle komme syndflodsvande over jorden og ødelægge den«, og fortsætter så i vers 17 med budet: »Derfor står det forordnet og skrevet på de himmelske tavler, at de skal fejre ugefest i den måned een gang om året for at forny pagten hvert eneste år«. Derpå følger en beretning om hvordan festen fejredes og, vigtigere endnu, ikke fejredes men forsømtes af senere slægter, vers 18–21: »Og hele denne fest fejredes i himlen fra skabelsens dag indtil Noas dage, i sexogtyve jubelår og fem åruger, og Noa og hans sønner fejrede den i syv jubelår og een åruge til Noas dødsdag; og fra Noas dødsdag forsømte hans sønner den indtil Abrahams dage, og de spiste blod. Og Abraham alene overholdt den, og Isak og Jakob og Jakobs sønner indtil dine dage; og i dine dage glemte Israels børn den, indtil jeg fornyede den for dem på dette bjerg. Og du skal nu befale Israels børn at overholde denne fest i alle deres slægter, som en befaling til dem om een gang om året at fejre denne fest i den måned. Thi den er ugefesten, og den er førstegrødens fest. Denne fest er nemlig en dobbelt fest og af dobbelt art, således som der er skrevet og indmejslet om dens fejring«. Senere beretter Jubilæerbogen, i 15,1, at pagten med Abraham om omskærelsen (Genesis kap. 17)

lenderspørgsmålet i senjødedommen, se litteraturen i min n. art. note 21 (s. 94) og "additional note" (s. 95). Desuden bl.a.: K. G. Kuhn, Zum essenischen Kalender (i Zeitschr. f. d. neut. Wissensch. 52, 1961, s. 65–73); A. R. C. Leaney, n. skr. s. 23–26 og passim; ifølge Leaney ligger der ikke blot en liturgisk afvigende opfattelse til grund for den særlige kalender, men en hel teologi (næsten en »Theologie der Schöpfung«!).

sluttedes på ugefestens dag: »Og i det femte år af den fjerde uge i det jubelår, i den tredje måned, midt i måneden, fejrede Abraham festen for hvedehøstens førstegrøde«. – At ugefesten er en særlig vigtig fest, fremgår også af at det er omtalen af den i Jub. kap. 6, som gør at hele festkalenderen bliver reguleret og meddelt Moses (i den tale til ham som Jubilæerbogen er); endvidere af at Jubilæerbogen forudsiger at ugudelige mænd vil ændre festen eller sætte den ud af kraft.

Jubilæerbogen selv er meget vel klar over at den taler om en agerbrugsfest, en høstfest der er knyttet til en bestemt årstid. Det kommer også frem i de ofre som omtales, og Jubilæerbogen gør sig umage for ikke at komme i strid med de gammeltestamentlige forskrifter om festens fejring. Men samtidig siger den udtrykkeligt at festen er andet og mer end en høstfest: »det er en dobbelt fest og af dobbelt art«, som det hedder i 6,21. Den bemærkning føles som en indrømmelse af at for Jubilæerbogen var præget af høstfest alligevel af mindre betydning. Under læsningen af disse tekster overværer læseren så at sige at ugefesten får et nyt indhold, alt mens det gamle bliver ved med at bestå. Tilmed er det Jubilæerbogen om at gøre at få fremhævet at dette nye indhold dog ikke er aldeles nyt, men tværtimod festens oprindelige indhold, der rækker tilbage til Noa og Abraham og Moses. Det kan ikke afgøres om skriftet har ret i at det allerede på dets affattelsestid var gammel og hævdvunden praxis eller om det var en ny skik at fejre ugefesten som en fest for pagtens fornyelse. Men det er også tilstrækkeligt at kunne konstatere at Jubilæerbogen selv er overbevist om at det for samtidens jødedom som helhed er et nyt indhold af festen at den skal være pagtsfornyelsesfest²⁰⁾ og fejres i overensstemmelse med de skrevne og indmejslede forordninger, d.v.s. med Guds ældgamle lov, sådan som Jubilæerbogen forstår den.

Hvilken betydning tillægger Jubilæerbogen så ugefesten? I den

²⁰⁾ Conzelmann, *kommt. Acta* s. 27, hævder at ugefesten i Jub. kap. 6 ikke er »Sinai-Bundesfest«, men som *høstfest* (udhævet af Conzelmann) tegn på pagten. Conzelmann kan tænke sig den mulighed at Qumransamfundet, som han med mange andre sætter i nøjeste forbindelse med Jubilæerbogen, fejrer ugefesten som en pagtsfest, men en *pagtsfornyelse* kan ikke påvises, »und das Argumentum e silentio ist angesichts der Festordnung 1 Q S II f schlüssig. Jubilæerbogen selv udtaler sig anderledes utvetydigt, når den fremhæver ugefestens to synspunkter; så er det ikke blot en høstfest der er tegn på pagten, men festen er samtidig pagtsfest, og pagtsfornyelsesfest. Hvad Qumranregelen angår, er sagen mere usikker, jfr. nedenfor.

forbindelse mellem ugefesten og forkyndelsen af loven, som kan påvises allerede før kristen tid, er det ikke loven som sådan, men pagtslutningen som er hovedpunktet²¹⁾. Jubilæerbogen mener da øjensynligt også at pagten er ældre end loven. Ugefesten er en pagtsfest. Den omtales som nævnt ovenfor i forbindelse med den pagt som Gud slutter med Moses, Jub. 6,15 ff, og i vers 20 i samme kapitel får Moses befaling om at pålægge Israels børn at overholde den festdag i alle deres slægter. Den befaling får Moses efter at det lige er fastslået at der allerede har fundet een fornyelse af pagten sted, idet Gud selv har fornyet den²²⁾; og kap. 15 i Jubilæerbogen svarer, som omtalt, til Genesis kap. 17: omskærelsens pagt sluttes midt i den tredje måned, under festen for hvedehøstens førstegrøde. Det skal indrømmes at udtrykket »pagtens fornyelse« ikke forekommer i denne sidste sammenhæng, men i realiteten foretages der en pagtsfornyelse, som det allerede var antydnet i 6,15 ff. – Selvfølgelig er pagtslutningen og pagtsfornyelsen på det nøjeste knyttet til lovens givelse, så sandt som jødedommen, og det gælder også Jubilæerbogen, betragtede loven som en pagt. Men loven anbringes så at sige på et lavere plan og får kun sin betydning ved, blandt andet, også at være en fornyelse af den pagt som allerede består. Det er som et forvarsel om hvad Paulus skrev en 150 år senere: »Nu blev forjættelserne tilsagt Abraham og hans afkom – – – . Jeg mener hermed: et testamente, som forud er gjort retsgyldigt af Gud, kan loven, som blev til fire hundrede og tredive år senere, ikke gøre ugyldigt, så den skulle sætte forjættelsen ud af kraft«, Gal 3,16-17. Sæt »pagt« ind for »testamente«, hvilket er sagligt berettiget²³⁾, og lad forjættelsen være knyttet til pagten, hvilket er i overensstemmelse med både Genesis og Jubilæerbogen, og der er ikke noget langt skridt fra Jubilæerbogen til Paulus, med den undtagelse, som ganske vist heller ikke er uvæsentlig, at Paulus ikke er interesseret i dage og datoer, og at løftets opfyldelse for Paulus kun sker i kraft af Kristus og hans gerning.

Det er altså berettiget at anse ugefesten for den vigtigste fest i Jubilæerbogen. Men selv de, der ikke vil gå så vidt og anse den for

²¹⁾ Jfr. Kretschmar, n. art. s. 229.

²²⁾ Sådan mener jeg at teksten skal læses og forstås, se noten i: De gammeltestamentlige Pseudepigrapher i oversættelse med indledning og noter ved E. Hammershaimb m. fl., 1953 ff, s. 205.

²³⁾ διοθήκη svarer til ברית.

den vigtigste dag i hele det jødiske festår, må dog erkende at den i hvert fald er lige så vigtig som nogen anden fest, påsken ikke undtaget. Og det er i og for sig også tilstrækkeligt til at påkalde opmærksomhed, eftersom ugefesten, som vi har set, i jødedommen i øvrigt står i skyggen af de to andre valfartsfester. Det indtryk man får ved at sammenligne ugefestens stilling i Jubilæerbogen og i den rabbiniske litteratur, der i modsætning til Jubilæerbogen blev normativ, er: i Jubilæerbogen møder man senjødiske kredse som tillægger ugefestens dag en særlig betydning, mens det er ganske andre kredse som fører ordet i Misjna, kredse som måske ikke ligefrem udelader den dag eller forsømmer den, men som dog langt fra stiller den på linje med de andre fester, end sige fremhæver den på bekostning af dem.

Det er omstridt om Qumransamfundet delte Jubilæerbogens forærlighed for ugefesten. I de senere år er lighederne mellem Jubilæerbogen og Qumranskrifterne på en række punkter blevet kraftigt fremhævet, særlig hvad angår det kalendersystem som synes at være fælles for de to. Det er overflødigt at gå ind på hele denne diskussion her. Det skal blot noteres at ikke så få forskere mener at lighederne mellem Jubilæerbogen og Qumranskrifterne er så store at det er rimeligt at antage at Jubilæerbogen ligefrem er skrevet i Qumran eller dog af et af samfundets medlemmer. Det er efter min mening ikke rigtigt²⁴). Lighederne, i kalenderspørgsmålet ikke undtaget, er ikke tilstrækkelige til at bevise at Jubilæerbogen stammer fra Qumransamfundet, »hører til Dødehavsskrifterne« og er udtryk for samfundets særmeneringer på lignende måde som f. ex. Habakkukkommentaren og Krigsrullen. Derimod er det hævet over al tvivl at Qumransamfundet i mange henseender havde samme synspunkter som de der kommer til orde i Jubilæerbogen. Den var kendt og brugt i Qumran, som brudstykker af den fra flere af hulerne godtgør.

Der er vidtgående enighed om at samfundet i Qumran fejrede en årlig pagtsfornyelsesfest²⁵). Festens nærmere forløb kan vel ikke rekonstrueres, men det er sandsynligt at rituallet eller dog en del af det er bevaret i 1 Q S kol. I,7–II,19: »– at føre alle dem, der vier sig til at udføre Guds bestemmelser, ind i troskabspagten, for at de kan

²⁴) Jfr. min art. Qumran and the Book of Jubilees (i Festskr. t. H. Odeberg = Sv. Exeg. Årsbok XXII–XXIII, 1957–58, s. 191–207).

²⁵) Se en af de nyeste drøftelser: Leaney, n. skr. 1966, s. 104–07.

forene sig i Guds råd og vandre ustraffeligt i overensstemmelse med alle de ting, der er blevet åbenbaret«, I,7-9. »Og alle de, som indtræder i menighedens orden, skal for Guds åsyn indgå pagten om at handle i overensstemmelse med alt det, som han har befaleet, og ej at vende sig bort fra ham – –. Og ved deres pagtsindgåelse skal præsterne og leviterne velsigne fredens Gud og alle hans sandhedsgerninger – – –. Og alle de, der indtræder i pagten, skal svare og sige efter dem: "Amen, amen". Således skal de gøre år efter år alle Belialsherredømmets dage«, I,16-17; 18-19; II,18-19.²⁶⁾ Derimod er der megen diskussion om hvornår pagtsfornyelsesfesten fejredes. Afgørelsen vanskeliggøres af at skrifterne ikke omtaler de egentlige jødiske fester²⁷⁾, men en række fortolkere er tilbøjelige til at holde på at pagtsfornyelsen fandt sted ved ugefesten, og det er efter mit skøn den rimeligste løsning i betragtning af Jubilæerbogens datering af pagtsfornyelsen: Jubilæerbogen havde ikke været i brug i Qumran, hvis man dær ikke kunne godkende dens datering af pagtsfornyelsesfesten. I hvert fald kan der ikke være tvivl, hvis valget skal stå mellem pinsedagen og forsoningsdagen: den sidste passer slet ikke til formålet. Desværre kan det ikke siges med sikkerhed ud fra Dødehavsskrifterne selv, at udtrykket »år efter år« skal betyde »hvert år på en bestemt dag«, og da slet ikke at den bestemte dag i så fald er dagen for ugefesten. Derfor må afgørelsen bero på om det kan godkendes at Jubilæerbogens bestemmelser i dette stykke lægges til grund for fortolkningen af de usikre bestemmelser i Dødehavsskrifterne.

Et andet vidnesbyrd om pinsedagens fremtrædende stilling i visse kredse i senjødedommen før og på nytestamentlig tid findes i Filons omtale af terapeuterne, *De vita comtemplativa* VIII (§ 65–68). Terapeuterne sættes jævnligt, via essæerne, i forbindelse med Qumran-

²⁶⁾ Efter Benedikt Otzens oversættelse i: Dødehavsteksterne i oversættelse og med noter ved Eduard Nielsen og Benedikt Otzen, København 1959. – Foruden den litteratur der er nævnt i min art. 1962 må der nu også jævnføres med analysen af kol. I, 18 ff hos M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der »Ordensregel« vom Toten Meer (= Studia Post-Biblica vol. III)* Leiden 1961, s. 61 ff.

²⁷⁾ Jfr. Weise, n. skr. s. 56. – Ifølge meddelelser i dagspressen (november 1967) har professor Y. Yadin fastslået at en rulle fra Qumran, som Israel har beslaglagt i Bethlehem efter krigen i juni 1967, indholder bl. a. materiale om Qumransamfundets syn på de jødiske fester. Men materialet er ikke tilgængeligt endnu, så man må afvente og se om det kan bruges i denne diskussion. – (Det vil det sandsynligvis kunne. Yadin giver en kort meddelelse om det i *Christian News from Israel* vol. XVIII, no. 3–4, Dec. 1967, s. 41–48. – Tilføjelse i korrekturen febr. 1968).

samfundet, og deres praxis kan også anføres som et indicium for at det samfund vurderede pinsedagen på samme måde som Jubilæerbogen. Hos terapeuterne holdtes pinsedagen særlig højt i ære: »Den var årets højdepunkt, – den indledtes med åndelige instruktioner. Ved afsyngelse af hymner forberedtes så det øjeblik, da hele menigheden spiste af "den reneste føde", d.v.s. det syrede brød, hvortil hørte salt og noget ysop«²⁸⁾. Om der i ceremonierne findes spor af den måde hvorpå ugefesten fejredes i det gamle Israel²⁹⁾, er meget uvist, og det ligger uden for dette afsnits emne; men det er dog sandsynligt at terapeuterne har præget festen med deres ideer, som ikke har hjemmel i det gamle Israel, Det gamle Testamente eller overhovedet i Palæstina og i jødedommen. Derfor skal der heller ikke sluttes for meget af beskrivelsen af terapeuterne. Men den blotte kendsgerning at ugefesten er hovedfesten³⁰⁾, tyder blandt mange tegn på en forbindelse mellem kredsen bag Jubilæerbogen, Qumransamfundet (essæerne) og terapeuterne³¹⁾; det gælder, selv om Filon også kan fremhæve de to andre valfartsfester som de største³²⁾.

Der er derfor mulighed for at to momenter kan være indgået i skildringen af pinsedagen i Acta kap. 2: tanken om en pagtslutning og tanken om en pagtsfornyelse. Ser man imidlertid på teksten i Acta kap. 2, må det indrømmes at Lukas ikke har gjort noget for at skildre begivenheden som en pagtsfest eller en pagtsfornyelse, ej heller som indstiftelsen af en ny pagt. I det hele taget ser tanken om kristendommen som en ny pagt ikke ud til at have spillet en selvstændig rolle for Lukas. Naturligvis kender han som de to andre evangelister nadverens indstiftelsesord med deres tale om en ny pagt; det er formodentlig den der klinger igen i brugen af verbet »tildele«³³⁾ i Luk. 22,29; hvis den såkaldte lange form for nadverens indstiftelsesord er Lukases oprindelige text, således at Luk 22,19b-20 hører med til dem, har han oven i købet udtrykkeligt ladet Jesus tale om »den nye pagt«, men disse halvandet vers er som bekendt

²⁸⁾ Beskrivelsen her efter Grimme, n. skr. s. 117.

²⁹⁾ Således Grimme s. 118: han vil også her finde støtte for sin særlige opfattelse af ugefesten som מְקָרָא קְדוּשָׁה og עֲצֵרָה, der begge skal sigte til dannelsen og samlingen af en »hellig menighed« (bl. a. på grundlag af 2 Kong 10,18 ff, se Grimme s. 109).

³⁰⁾ μερίσθη ἕσπρῃ.

³¹⁾ Jfr. H. Mosbech, Essæismen. Et Bidrag til Senjødedommens Religionshistorie, København 1916, s. 83–85.

³²⁾ En orientering om dette spørgsmål i overskuelig form findes i et appendix af F. H. Colson i hans udgave og oversættelse af Filon i The Loeb Classical Library, Philo vol. IX, 1941, s. 522–23.

³³⁾ διατίθεμαι, jfr. διαθήκη.

omstridt og under stærk mistanke for at være præget af kendskab til 1 Kor 11,15, så de kan ikke uden videre tages som udtryk for Lukases opfattelse. Luk 1,72, »for at øve barmhjertighed mod vore fædre og ihukomme sin hellige pagt«, kan der ikke bygges på, for den vending sigter ikke til en ny pagt eller en pagtsfornyelse, men handler om pagtens, d.v.s. forjættelsens, opfyldelse. Heller ikke omtalen af »omskærelsens pagt« i Stefans tale, Acta 7,8, kan tages som udtryk for en særlig forkærlighed hos Lukas for tanken om den nye pagt. Tilbage bliver kun Acta 3,25, hvor Peter i sin tale i Salomos søjlegang siger: »I er nu profeternes børn og børn af den pagt som Gud oprettede med jeres fædre, da han sagde til Abraham: "Og i din sæd skal alle jordens slægter velsignes"«. Her spiller pagten en vis rolle, og man kan ikke undgå at lægge mærke til at »alle jordens slægter« udtrykkeligt omtales, ganske vist i et citat fra Genesis, men dog et som Lukas ikke havde behøvet at bringe, hvis ikke det havde været ham om at gøre at få ikke blot Israel, men alle jordens slægter nævnt; han kunne jo have ladet Peter udtrykke sig i stil med Luk 1,72. Men i kapitlet om pinsedagen indgår denne passus netop ikke, og derfor kan den ikke tages som udtryk for at Lukas opfattede pinsedagen som en pagtsfornyelse eller indstiftelse af en ny pagt. Hvis den nye pagt overhovedet indgår i Lukases teologi, er den stiftet i nadveren (jfr. ovenfor). I den tale som Peter holder på pinsedagen ifølge Acta kap. 2 er det andre tanker og andre gammeltestamentlige mindelser der kommer til orde; Joelcitater handler ikke om nogen pagt.

Så er det langt lettere at finde ligheder mellem senjødiske skilddringer af gudsåbenbaringen på Sinaj, og dermed indirekte også lovens givelse og lovens kundgørelse, og skildringen i Acta kap. 2. Særlig berømt er udmalingen hos Filon i *De decalogo* IX (§§ 33–35) og XI (§§ 44 og 46): Gud byder en usynlig lyd blive til i luften³⁴), som gav den form og udstrækning, forvandlede den til luende ild og gav lyd som et stød (ordret: et pust) i en basun³⁵). – Det er Guds kraft som fremkalder lyden (eller: røsten), holder ild i den og spreder (ordret: udgyder) den³⁶); det var kun at vente, at åbenbaringen skulle ske under torden og lyn, røg og ild. Røsten lyder ud af den

³⁴) κελεύσας ἦχον ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι.

³⁵) τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνῆν – ἐναρθρον ἐξήχησεν. Her bruges altså ordet πνεῦμα i en lignende betydning som πνοή i Acta 2,2 (her »pust«, i Acta »vindstød«).

³⁶) ἀναχέουσα.

ild der strømmer ned fra himlen, og luen blev til forståelig tale på det sprog som tilhørerne var fortrolige med³⁷⁾. – Der er en umiskendelig lighed mellem den korte skildring i Acta og den betydeligt længere hos Filon; de glosser der bruges er til dels de samme, og forbindelsen mellem ilden og lyden og sproget (talen) findes begge steder.

Hvordan så forklare disse påfaldende ligheder? Der kan ikke regnes med at Lukas har læst Filon og benyttet hans skildring som grundlag for sin egen. På den anden side tilfredsstiller det heller ikke trangen til en forklaring, hvis ligheden betragtes som et rent og skært tilfælde. De fleste af de fælles fænomener hos Filon og i Acta, og de fleste af de ord der bruges om dem, stammer for Filons vedkommende ganske vist tydeligt nok fra teofaniskildringen i Exod. kap. 19, som Filon i høj grad bygger på; det gælder torden og lyn, basunstød og ild, røsten og lyden. Men der bliver alligevel en rest tilbage: den nøje sammenhæng mellem ild og lyd (røst), brugen af glosen sprog (eller tale: *diálektos*), og talen om lyden (røsten) der spredes (udgydes), knytter skildringerne hos Filon og i Acta sammen og adskiller dem samtidig fra skildringen i Exodus. Det mest iøjnefaldende billedlige udtryk i Acta, ildtungerne, findes derimod hverken hos Filon eller i Exodus kap. 19³⁸⁾. – Den sandsynligste forklaring turde være den, at Filon i sin skildring ikke blot er direkte afhængig af Exod. kap. 19, men også bygger, dels på uskrevne love for hvordan en teofaniskildring i almindelighed bør forløbe, dels på uskrevne senjødiske udformninger og kombinationer af elementer i Gudsåbenbaringen på Sinaj. Naturligvis får Filon noget ud af skildringen som i højeste grad er hans eget og betegnende for ham, men det ville være forkert at tillægge Filon alt hvad der overskrider skildringen i Exod. kap. 19 og andre gammeltestamentlige teofaniskildringer. Sinajtraditionen handler om gudsåbenbaringen fremfor andre, og det er let at forstå at både fantasi og skriftfortolkning beskæftigede sig med den og prøvede på at udmønte den det mest mulige. Denne videre udformning ligger til grund for både Filons skildring og fortællingen i Acta 2,1-4.

Det er også den som kan spores videre i de følgende århundreders

³⁷⁾ φωνή δ' ἐκ μέσου τοῦ ῥύεντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει καταληπτικωτάτη, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἄρθρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἄκρωμένοις.

³⁸⁾ Derimod nok i Det gamle Testamente i øvrigt og i senjødisk litteratur; se Conzelmann t. st.

jødiske litteratur. Her behøver vi ikke at gå ind på alle de led som den har fælles med Filon. Men den senere rabbinske litteratur går videre end han, og den går videre end litteraturen fra århundrederne omkring Kristi fødsel, ved at hævde at loven fra Sinaj forkyndtes på 70 sprog, d.v.s. alle. Det vigtigste materiale kan findes sammenstillet hos Billerbeck³⁹⁾: i en barajta fra rabbi Ismaels skole (han døde omkring år 135 e. Kr.) hedder det at »det ord som udgik af Guds mund delte sig i 70 tunger«; den opfattelse udmales så yderligere i rabbinske udsagn fra de følgende århundreder. På skriftlærd viis begrundes teorien ud fra selve textens ordlyd med at ordet »røst«, *qol*, forekommer syv gange i Exod. kap. 19; men jeg er ikke i tvivl om at det er en sekundær begrundelse; den findes da heller ikke i det ældste udsagn om sagen, som lige er citeret ovenfor: det arbejder med tallet 70. Udgangspunktet for spekulationerne er ikke det antal gange ordet *qol* forekommer, men den kendsgerning at det i Exod. 19,16 forekommer i flertal, brugt på en sådan måde at man meget vel kan komme til at tænke på et selvstændigt fænomen i teofaniskildringen: »Da morgenen gryede den tredje dag, kom der lyde (»røster«, *qolot*, på græsk: *fonai*) og⁴⁰⁾ tordenbrag og lyn og en tung sky over hjertet og et voldsomt basunstød«. Denne flertalsform uden forbindelse med de andre ord krævede sin forklaring, og det blev den om de mange sprog. Om så tanken om lovens forkyndelse for alle verdens folkeslag er det første og forklaringen på ordet det andet, eller omvendt, er vanskeligt at afgøre.

Barajtaen viser i hvert fald at der arbejdedes videre med Sinaj-traditionen, og hvor langt man var nået i det 1. årh. e. Kr.: et væsentligt skridt videre end Filon et århundrede tidligere. Det kan ikke godtgøres at teorien om lovens forkyndelse på mange sprog og for alverdens folkeslag er ældre end Acta, og følgelig kan det heller ikke uden videre påstås at Acta er afhængig af den⁴¹⁾; det kan ikke

³⁹⁾ Billerbeck II, s. 604 f.

⁴⁰⁾ Den danske oversættelse omskriver: »- den tredje dag - begyndte det at tordne og lyne -«, og giver således intet indtryk af hvilke muligheder den jødiske exegese havde i textens ordlyd.

⁴¹⁾ Lyder Brun, *Etwa 3000 Seelen Act 2,41* (i *Zeitschr. f. d. neut. Wissensch.* 14, 1913, s. 94-96) går ud fra som almindeligt anerkendt at beretningen i Acta er afgørende påvirket (»mitbestimmte») af en jødisk haggada om lovgivningen på Sinaj, selv om det må stå hen om pinsen allerede på den tid var en mindefest for lovgivningen (s. 95). I den forbindelse vil han tage de 3000 sjæle i Acta 2,41 som en mindelse fra Exod. 32,28: det giver »eine packende Antithese« (sst.). Det er principielt rigtigt at holde spørgsmålene om ugefesten som mindefest og den jødiske haggadas mu-

blive til andet end sandsynlighedsberegninger, og det er ikke så underligt at forskerne står delt i det spørgsmål⁴²⁾). I almindelighed er der som sagt intet i vejen for at en rabbinsk overlevering kan være ældre end dens skriftlige bevidnelse; men i dette tilfælde kan man nok være lidt skeptisk og spørge hvor meget ældre den mon er. Hvis de mange røster virkelig betyder en forkyndelse for »folkeslagene«, og det er den naturligste forståelse, kunne man alene af den grund fristes til at sætte overleveringen til efter år 70, da jødedommen nødtes til at lægge an på forkyndelse andre steder end i Palæstina. Men argumentet er prekært, for netop efter år 70 (jfr. Jamniasynoden i 90) blev store dele i hvert fald af den palæstinensiske jødedom mere afvisende overfor ikke-jøder end den havde været tidligere i århundredet. Det viser sig da også tydeligt i teoriens videre udformning i amoræisk tid: ganske vist hører alle folkeslagene Guds røst, hvert på sit sprog, men det førte til at de fordømtes og forkastedes, og blev kun til lykke og frelse for Israel. Her bruges teorien til at fratage hedningerne enhver undskyldning, og til gengæld fremhæve Israels faktiske eneret til loven. Og om den nogensinde har været brugt til andet, er tvivlsomt. – Men i hvert fald kan det meget vel tænkes at jødisk teologi allerede før Actas affattelse kendte den forestilling at Guds røst deltes op i forskellige tungemål.

Derimod er det et andet spørgsmål om Lukas så har kendt den opfattelse og bygger på den i sin skildring. Hvis han gør det, må det være for at fremhæve modsætningen mellem lovens kundgørelse og evangeliets forkyndelse, der kommer til at stå som type og anti-

type indflydelse på skildringen i Acta kap. 2 ude fra hinanden. Men mange skønner i vore dage anderledes om det sidstnævnte spørgsmål.

⁴²⁾ Stählin t. st. er skeptisk overfor parallellen; han mener i hvert fald ikke at Lukas vil overgå gudsåbenbaringen på Sinaj. Snaith, n. art., mener derimod at skildringen i Acta kap. 2 er påvirket af Sinajtraditionen som den kom til orde i ugefestens læsestykker, uden dog at anse pinsebegivenheden for en fiktion: kendskabet til ugefestens tekster og betydning fik disciplene til at vente en åbenbaring netop den dag, og de skuffedes ikke; jfr. ovenfor s. 23 om Reickes opfattelse. E. Lohse, n. art. 1953, s. 429–30 er klart afvisende: Lukas omtaler ikke loven med et ord, de rabbiniske vidnesbyrd er for sene til at komme i betragtning, »eine Genealogie, mit der man das christliche Fest aus dem jüdischen ableitet, kann also nicht aufgewiesen werden« (s. 430). – Ph. H. Menoud, Pentecôte, s. 144–45, tror ikke på afhængighed af og indflydelse fra Qumransamfundet og lignende retninger og kredse, netop på grund af den betydning de tillagde ugefesten: havde den kristne menighed i Jerusalem i sin festkalender været afhængig af Dødehavssamfundet m.fl. (som Kretschmar og Goud-oever mener), ville pinsen og ikke påsken have været den kristne menigheds hovedfest; men kirken følger den officielle jødedom og ikke de retninger der har skilt sig ud fra den.

type. – Modsætningen mellem loven og evangeliet er imidlertid ikke noget fremtrædende ledemotiv i Lukasskrifterne; det kommer ganske vist frem i Acta 13,38-39, men det er hverken forberedt eller fulgt op. Derfor måtte man vente det tydeligere understreget i Acta kap. 2, hvis det var meningen at læserne skulle opfatte på een gang ligheden og forskellen mellem lovens kundgørelse og evangeliets prædiken. Det ligger så snublende nær at finde en typologi (der altid rummer både en lighed og en modsætning) i pinsefortællingen, vel at mærke når modsætningen mellem gammel og ny pagt, mellem lov og evangelium, mellem partikularisme og universalisme er gået en i blodet; og en sådan typologi egner sig fortrinligt til at trække en frelseshistorisk linje efter i prædiken og digtning⁴³). Men dermed er ikke givet at typologien er gået op for forfatteren selv, i dette tilfælde Lukas. Og det tvivler jeg på at den er.

I det hele taget må man stille sig skeptisk overfor forsøgene på at påvise typologisk betragtningsmåde hos Lukas, i form af modstilling af gammeltestamentlige og nytestamentlige skikkelser og begivenheder. De findes. Således modstillingen af Kristus og Moses, Kristus og David, og, i Lukasevangeliet, formodentlig også Kristus og Elias. Men efter alt at dømme er det snarere en betragtningsmåde som har ligget i luften og som har præget det stof i evangelielitteraturen som Lukas benyttede, end det er hans egen (det synes i hvert fald at gælde parallelismen i Lukasevangeliet mellem Jesus og profeterne Elias og Elisa, og i den er netop det parallelle mere fremtrædende end det antitypiske). Men en sådan typologi i overleveringen før Lukas er efter sagens natur næsten umulig at påvise med sikkerhed.

Der er endnu en episode i Det gamle Testamente som Acta kap. 2 efter en del fortolkeres mening kunne være et modstykke til, nemlig beretningen om Babelstårnet og den babylonske sprogforvirring i Gen. kap. 11. Den begynder: »Hele menneskeheden havde eet tungemål og samme sprog«, og selv om der formodentlig er flere motiver kædet sammen i den gammeltestamentlige fortælling, efter adskilliges mening også to kilder, så er dog sprogforvirringen et

⁴³) Goulder, n. skr. s. 151, citerer Keble's vers:

The fires that rushed on Sinai down
In sudden torrents dread,
Now gently light, a glorious crown
On every sainted head.

hovedmotiv, som det fremgår af denne indledning, af Guds tale i vers 6–7: »Se, de er eet folk og har alle eet tungemål; og når de nu først er begyndt således, er intet som de sætter sig for umuligt for dem. Lad os derfor stige ned og forvirre deres tungemål dær, så de ikke forstår hverandres tungemål«, og endelig af slutningen på historien: »Derfor kaldte man den (byen) Babel, thi dær forvirrede Herren al jordens tungemål, og derfor spredte Herren dem ud over hele jorden«, vers 9⁴⁴).

Igen må det indrømmes at den nytestamentlige pinseberetning ville være særdeles virkningsfuld som modstykke til den gammeltestamentlige text: den skete skade gøres god igen, det er Gud selv som gør det ved sin Ånd, og det sker ikke ved at der genindføres eet tungemål, men ved at Gud lader forskellene bestå, men uskadeliggør dem; den der vil, kan føje til, at mens spredningen over hele jorden i Gen. kap. 11 er en straf og forbandelse for menneskeheden, bliver spredningen i Acta til gavn og velsignelse: netop ved at store dele af menigheden i Jerusalem spredes⁴⁵) samledes der en kristenhed bestående af mennesker af alle folkeslag, og de mange tungemål, som nok bliver ved med at findes, bliver ikke en hindring for at evangeliet kan høres og forstås af alle, men tværtimod et middel til det.

Det gælder om denne typologi som om adskillige andre som man har villet finde i Det nye Testamente, at den ikke er fremmed for jødedommen⁴⁶); den hører hjemme i den tankesammenhæng der

⁴⁴) Således f. ex. Williams, komm. t. st. – Undertiden kommer denne typologi ind ad bagdøren, så det ikke bliver klart om den pågældende fortolker mener at Lukas har tilsigtet at understrege den; således i Harnacks bemærkning, n. skr. 1908, s. 68: »— die Schranken der Sprachen erscheinen aufgehoben! Von allen wird die ekstatische Sprache der Geistesträger verstanden! Die Zersplitterung der Menschheit hat nun ein Ende; in der neuen Religion erscheinen die Folgen des babylonischen Turmbaus aufgehoben!«

⁴⁵) Det er det samme verbum, διασπείρω, som bruges i Lxx Gen 11,4.8.9, og i Acta 8,1.4 og 11,19.

⁴⁶) En forjættelse om eet fremtidigt fælles tungemål findes i De Tolv Patriarkers Testamenter, Test. Judae 25,3 (se R. H. Charles, The Greek Versions etc., Oxford 1908, optryk Hildesheim 1960, s. 103). Efter de græske texter (de armeniske afviger lidt, men ikke på det afgørende punkt) lyder den: καὶ ἔσθε εἰς λαὸν κυρίου, καὶ γλώσσα μία, καὶ οὐκ ἔσται ἐκεῖ πνεῦμα πλάνης τοῦ Βελιάρ, ὅτι ἐμβληθήσεται ἐν πυρὶ εἰς τὸν αἰῶνα, »Og I skal være Herrens folk og (have) eet tungemål, og dær skal der ikke være nogen vildfarelsens ånd fra Beliar, thi han skal kastes i ilden for evigt«. Sammen med Test. Judae 24,2, »For at udgyde ånden som en velsignelse fra den hellige Fader; og han vil udgyde nådens ånd over jer« (ἐκχεῖ πνεῦμα εὐλογίας (variant: πνεύματος) πατρὸς ἁγίου, καὶ αὐτὸς ἐκχεῖ πνεῦμα χάριτος ἐφ' ὑμᾶς) (første sætning lidt anderledes i den armeniske version, den anden så godt som enslydende), kunne det tyde på en forbindelse allerede i samtidens jødedom mellem en åndsudgydelse i de sidste tider og en genindførelse af tilstanden før den babylonske sprogforvirring.

betrakter de sidste tider som en tilbageførelse til de første tider. – Men det giver ikke ret til at finde denne og andre ideer i Acta eller andre steder i den ældste kristne litteratur, med mindre der er grundlag for det i de pågældende skrifter selv⁴⁷⁾. Og det er det lidt vanskeligt at finde i Acta kap. 2. Pinseberetningen selv henviser ikke udtrykkeligt til fortællingen om Babelstårnet, og der synes heller ikke at være ret mange skjulte forbindelseslinjer. Septuaginta bruger forskellige ord for tungemål, og »tunge« er nok et af dem, men det bruges kun een gang, og først temmelig langt henne i fortællingen i Gen. kap. 11 (vers 7), ellers bruges ordene »læbe« og »tale« i overensstemmelse med den hebraiske grundtext⁴⁸⁾; og man har svært ved at tro at Lukas ville have undladt at bruge de gloser, hvis forbindelsen mellem Gen. kap. 11 og pinsedagens begivenhed havde været væsentlig for ham. »Forvirringen«⁴⁹⁾ omtales for så vidt i Acta 2,6, som det er den samme ordstamme der går igen, men at Lukas ikke har ment det som et fingerpeg, der skulle få læserne til at tænke på fortællingen i Genesis, fremgår af hans forkærlighed for denne sprogbrug andet steds⁵⁰⁾.

Det må derfor anses for ganske usandsynligt at Lukas tænkte sig pinsedagens begivenhed som et modstykke til sprogforvirringen i Babel⁵¹⁾. Det kan diskuteres om den skal være et modstykke til lovgivningen eller lovforkyndelsen fra Sinaj, men det tjener ikke til at fremme den diskussion, når man på een gang vil finde begge de to nævnte typologier i Acta 2, 1-13, som det undertiden forsøges.⁵²⁾

Således L. Goppelt, Typos, Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (= Beitr. z. Förder. chr. Theol., 2. Reihe 43. Bd.), Gütersloh 1939, s. 142 med note 3. Men forbindelsen er ikke tydeligt udtrykt. Charles (note til Jub 3,28 i The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. II, Oxford 1913, s. 16) sætter tanken i forbindelse med det oprindelige enhedssprog (der tiest mentes at være hebraisk) som både mennesker og dyr skal have talt; den opfattelse kendes også fra Filon, *De opif. mundi* 55 (§ 156: slangen taler menneskesprog) og Josefus, Ant. I 1,4.

⁴⁷⁾ Når oldkristne liturger bruger Gen. 11 som en af lektierne til pinsedagen, er det naturligvis et klart vidnesbyrd om at de har set typologien og benyttet den (ikke blot i textvalg, men også i prædiken og fortolkning); se dertil Kretschmar, n. art. s. 229 (med text- og litteraturhenvisninger). Deraf kan der dog intet sluttes om hvad Actas forfatter tænkte på.

⁴⁸⁾ χεῖλος, φωνή.

⁴⁹⁾ σύγχυσις, som Babel gengives i Lxx.

⁵⁰⁾ Når Lukas kender σύγχυσις, Acta 19,29, hvorfor bruger han det så ikke i Acta kap. 2 som en hentydning til forbindelsen med Gen. 11? – Verbet bruges, foruden i 2,6, også i Acta 9,22; 19,32; 21,27.31.

⁵¹⁾ Denne typologi afvises også af Conzelmann, komm. t. st.

⁵²⁾ F. ex. af Trocmé, n. skr. s. 203–04, med vægten lagt på den sidste af dem. Jfr. også Brögelmann, n. art. 1939, s. 125.

VII. DELTAGERNE

Selve Åndens komme og dens udgydelse, som fortalt i Acta 2, 1-4, er kun indledningen til pinsedagens begivenheder, og det er ganske utænkeligt at Lukas kunne have standset med vers 4 og derefter have fortsat med at skildre andre begivenheder uden forbindelse med pinsedagen og åndsmeddelelsen, f.ex. dem i kap. 3. Hvad hans kilder eller den overlevering han benyttede kan have gjort, er et spørgsmål for sig; og det skal heller ikke nægtes at vers 1-4 kunne læses som en episode for sig, der kun vedrører kredsen af kristne og ikke giver genlyd i offentligheden, eller hvis genlyd i offentligheden i det mindste ikke er udtrykkeligt beskrevet; det ville blive et sidestykke til Acta 4,31, der kun antyder virkningerne med sætningen: »De talte Guds ord med frimodighed«.

Men i fortællingen i kap. 2 kræves der mere. Der skal være tilskuere og øjenvidner til åndsmeddelelsen og dens virkninger, for at begivenheden kan komme til sin ret på den plads hvor den står som indledning til anden del af værket. Scenen skal være den store optakt til hele det begivenhedsforløb som skal skildres i Acta, og det er i den henseende den kan sammenlignes med den optakt til Jesu virksomhed som står forrest i Lukasevangeliets, nemlig Jesu prædiken i synagogen i Nasaret¹⁾. Det er derfor der nævnes vidner til begivenheden, ja at de ligefrem opregnes i en liste; det er derfor åndsudgydelsen og dens virkninger ikke får lov til at stå uden forklaring, men udlægges i en tale af Peter; og endelig slutter beskrivelsen af dagen med omtalen af massedåben og den store tilvæxt til menigheden.

Alle de personer der optræder i fortællingen uden navns nævnelse og blot som grupper, er uundværlige for forståelsen af hvad Lukas vil med sit kapitel i Acta. Hvis det imidlertid er rigtigt, hvad der er

¹⁾ Jfr. s. 25.

søgt hævdet på de foregående sider, at man ikke udenom Lukas og hans fremstilling i Acta kap. 2 kan nå til noget resultat med hensyn til begivenheden, må også de personer som ifølge Lukas deltager i den, omend kun som statister, drøftes lidt mere indgående.

Statisternes rolle er følgende: det er dem der strømmer sammen ved lyden af Åndens komme, det er dem som hører disciplene tale på deres sprog, de sprog som er fremmede for de talende selv, det er dem, der forbavses over hvad de hører og som udtrykker deres vildrede, dels med spørgsmål dels med spot; det er dem Peter holder sin tale til, og det er dem som stiller de tretusind døble.

Det er for så vidt et meget enkelt forløb. Men fremstillingen selv er ikke helt så enkel. Det som gør den mere indviklet end man synes at den behøvede at være, er omtalen af de tilflyttede jøder, der opregnes i listen i vers 9–11 og som synes at være de eneste der kommer på scenen, eftersom de ikke udtrykkeligt afløses af andre. Det skulle altså være dem der tiltales i Peters tale, først i vers 14 som »jødiske mænd og alle I som bor her i Jerusalem«²⁾, så i vers 22 som »israelitiske mænd«³⁾, endelig i vers 29 som »brødre«⁴⁾. Det virker som om den særligt sammensatte tilhørerskare går mer og mer i glemmebogen og erstattes af en ikke nærmere bestemt kreds.

De tre former for tiltale i Peters prædiken er imidlertid kun tilsyneladende forskellige, i virkeligheden er de ganske intetsigende variationer, som blot nu engang skal til for afvexlingens skyld. Det behøver ikke at betyde at Lukas har valgt dem tankeløst. Det er sikkert med velberåd hu at han indleder med den mest formelle tiltale, fortsætter med den mest krævende, og slutter med den mest indtrængende og hjertelige. Det kan også tænkes at Lukas, når han ender med at bruge den sidste form for tiltale, »brødre«, i tilhørernes spørgsmål til disciplene om hvad de skal gøre, har villet vise at Peters tale har skabt en indbyrdes forståelse mellem disciplene og tilhørerne til hans tale; men det får stå hen. I hvert fald vil ingen som ikke lige har mødt udtrykket »bosiddende jødiske mænd«⁵⁾ i vers 5, komme på den tanke at tiltalen i vers 14 skulle betyde andet end »jøder og alle Jerusalems beboere«. Den tiltaleform har klang af Det gamle Testamente, hvor Jesaja bruger det ganske tilsvarende

²⁾ "Ανδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες.

³⁾ "Ανδρες Ἰσραηλῖται.

⁴⁾ "Ανδρες ἀδελφοί.

»Jerusalems borgere, Judas mænd«⁶); blot mener Lukas ikke Judas indbyggere, men jøder i det hele taget. Med tiltalen henvender Peter sig da ikke til Judæas og Jerusalems indbyggere alene, heller ikke til de tilflyttede alene, men til alle parter⁷). Og Lukas kan uden betænkelighed bruge den form for tiltale, for det er jøder Peter henvender sig til, dels tilflyttede, dels indfødte, og der er ingen grund til at fordele dem på de to udtryk i vers 14, så diasporajøderne, eller rettere: de tidligere diasporajøder, er »jødiske mænd« og de indfødte betegnet som »alle I som bor her i Jerusalem«, eller omvendt, som man kunne fristes til efter vers 5 (se strax nedenfor). Det er ikke antydnet at Peter skulle tale blot til diasporajøder der er flyttet til Jerusalem; thi listen i vers 9–11 omfatter også Judæa⁸), og det er tilsigtet at den gør det. Videre: Skillelinjen mellem dem der undres og spørger og dem der blot spotter, falder ikke sammen med skellet mellem tilflyttede og indfødte eller med noget som helst andet skel. Vers 12 og 13 tjener kun til at udmale forundringen, forvirringen og misforståelsen, som Peters tale skal gøre en ende på; hvem der er offer for det ene og hvem for det andet, skal der ikke skænkes en tanke.

Afgørelsen af hvem Lukas tænker sig som deltagere i pinsedagens begivenheder må derfor træffes udfra vers 5. Det er de folk som omtales dér der nærmere beskrives i listen i vers 9–11; det er dem som tiltales i Peters pinseprædiken, og det er endelig fra deres kreds de tretusind nydøbte kommer.

De indføres på scenen i vers 5 med følgende ord: »Men i Jerusalem boede der gudfrygtige jødiske mænd fra alle folkeslag under himlen«⁹). Den vending er en del omstridt, både hvad textoverlevering og hvad forståelse angår.

Det vigtigste tekstkritiske problem er om deltagerne udtrykkeligt er betegnet som jøder eller ej¹⁰). Næsten alt textmaterialet har ordet »jøder« med, men ordet mangler i eet af de store gamle håndskrif-

⁵) κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι (,) ἄνδρες.

⁶) Lxx Jes 5,3: οἱ ἐνοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἄνθρωπος τοῦ Ἰουδα.

⁷) Man skal altså ikke indskrænke betydningen af Ἰουδαῖοι, heller ikke af κατοικοῦντες κτλ, end sige da gøre de to led identiske ved at forstå καὶ επεξεgetisk.

⁸) Se ovenfor s. 83f.

⁹) ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

¹⁰) De øvrige varianter drejer sig dels om ordenes rækkefølge, dels om præpositionen: ἐν eller εἰς.

ter,¹¹⁾ der kun læser: »Men i Jerusalem boede der gudfrygtige mænd« o.s.v. Dermed hævder det pågældende håndskrift¹²⁾ at vidnerne ikke er jøder. Næsten alle fortolkere og tekstkritikere¹³⁾ har foretrukket læsemåden med ordet »jøder«; den eneste virkelig betydelige talsmand for læsemåden uden det ord er Blass¹⁴⁾; men selv hans autoritet kan ikke redde den; bevidnelsen er for dårlig, og udeladelsen tjener et bestemt formål: vidnerne skal gøres til ikke-jøder, altså proselytter, for virkelig at kunne repræsentere de folkeslag og lande som de står for, hvad jøder altså efter den læsemådes opfattelse ikke kan.

Det er imidlertid ikke rigtigt. Den tit citerede text fra Filon, In Flaccum VII (§ 46)¹⁵⁾, er ikke enestående, og der er andet end dens ord der tydeligt viser at »vel regner de som deres moderby den hellige stad, hvor Den højeste Guds hellige tempel står, men de byer som de har overtaget som bosteder efter deres fædre, bedstefædre, oldefædre og endnu fjernere forfædre, betragter de som deres hjemsteder (fædrenebyer eller fædrelande), hvor de er født og opvoxet«. Det er da også en gammel iagttagelse at ordet »folk« (græsk *éthnos*, vers 5: »folkeslag«) trods ordets oprindelige betydning ikke er et nationalt begreb i moderne forstand, ejheller et etnologisk, men et geografisk, og i det romerske rige et administrativt¹⁶⁾.

Det andet tekstkritiske problem er ordstillingen.¹⁷⁾ Varianterne¹⁸⁾ er i dette som i mange andre tilfælde udtryk for usikkerhed om hvordan teksten er at forstå og for forsøg på at fremtvinge en bestemt forståelse. Og der er ingen tvivl om at usikkerheden skyldes sammenstillingen af »jøder« og »bosiddende« (dansk oversættelse: »boede«); den er da også påfaldende. Det kan tydeligt nok ikke være meningen at sige at Jerusalems befolkning bestod af jøder, thi uanset hvor

¹¹⁾ Codex Sinaiticus.

¹²⁾ Og jeg tror virkelig at udeladelsen er villet. Haenchen s. st. mener at den skyldes en skrivefejl.

¹³⁾ Bl. a. Haenchen og efter ham Conzelmann, komm. t. st. (*Auf Grund des lukanischen Geschichtsbildes können vorläufig nur Juden erreicht werden*); jfr. også J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (= Acta Jutlandica XXVI, 1, Teologisk Serie 6), 1954, s. 207–08.

¹⁴⁾ Blass, n. skr. t. st.

¹⁵⁾ Filon, In Flaccum VII: μητρόπολιν μὲν τὴν ἱερόπολιν ἡγούμενοι, καθ' ἣν ἱδρύται ὁ τοῦ ὑψίστου θεοῦ νεῶς ἅγιος, ὃς δ' ἔλαχον ἐκ πατέρων καὶ πάππων καὶ προπάππων καὶ τῶν ἐστὶ ἄνω προγόνων οἰκεῖν ἕκαστοι πατρίδας νομίζοντες.

¹⁶⁾ Jfr. Zahn t. st.

¹⁷⁾ I forbindelse med den også om der som præposition skal læses ἐν eller εἰς.

¹⁸⁾ De vigtigste varianter er noteret i Nestles udgave.

mange romere og grækere og andre folk der færdedes i byen¹⁹⁾ er det en selvfølge at dens indbyggere i alt væsentligt var jøder; og hvis det var meningen, måtte det også have været udtrykt i definitionens form: »Jerusalems indbyggere var jøder« el. lign.²⁰⁾ Vægten ligger først og fremmest på »fra alle folkeslag under himlen« i anden omgang også på »gudfrygtige mænd«, og deraf følger at »bosiddende« ikke blot står i den vage betydning »beboer«, som den danske oversættelses ordlyd »boede« lader formode, og som tilfældet er i vers 14, men er understreget; det kan det være, både hvis det står som attribut til »jøder« og hvis det indgår i en omskrivning af imperfektum. Det spørgsmål er derfor af underordnet betydning, om sætningens mening er (a) »til stede var (ved denne lejlighed) fromme jøder fra alverdens folkeslag, der var bosat i Jerusalem«²¹⁾, eller (b) »i Jerusalem fandtes der bosiddende jøder« o.s.v., eller endelig (c) »bosiddende i Jerusalem var fromme jøder« o.s.v. Efter mit skøn gengives meningen bedst: »Der var fromme jøder fra ethvert folkeslag under himlen som (havde bosat sig og) var bosiddende i Jerusalem«.

Hele sammenhængen gør det klart at hvad forfatteren vil sige er, at i Jerusalem boede ikke blot den befolkning der var født og opvoxt i byen, men også diasporajøder der har slået sig ned i den hellige stad. Den bemærkning er simpelt hen nødvendig for at forberede listen i vers 9–11 og hindre at den opfattedes som en liste over fremmede folkeslag overhovedet. Anderledes udtrykt: når læseren kommer til vers 8: »mængden strømmede sammen«, veed han at »mængden« betegner hele Jerusalems befolkning eller dog et repræsentativt udsnit af den, både indfødte og tilflyttere, både palæstinajøder og tidligere diasporajøder.

Også af denne grund er det nødvendigt at regne med at »Judæa« i vers 9 hører til den oprindelige text: Lukas kan ikke undvære det landskabsnavn, hvis listen skal være så repræsentativ som han ønsker og også omfatte palæstinajøder, Jerusalems oprindelige beboere²²⁾.

¹⁹⁾ Se J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, s. 66–82.

²⁰⁾ οἱ κατοικοῦντες (ἐν, εἰς) Ἱερουσαλὴμ ἦσαν Ἰουδαῖοι κτλ.

²¹⁾ Således åbenbart Zahn t. st.

²²⁾ Det medfører, så vidt jeg kan se, at Judæa betragtes som et af verdens »lande« eller »folk« på linje med de andre, altså som missionsområde, vel også et område med eget sprog. Uden at gå i enkeltheder anser jeg det for sandsynligt at Lukas betragter Jesu virksomhed i Galilæa og disciplenes tid dær som en afsluttet periode; disciplene har forladt deres hjemstavn Galilæa (Acta 1,9) og er i Jerusalem og Judæa i lige så

Hvis denne opfattelse af vers 5 er rigtig, kan deltagerne i pinsedagens begivenhed ikke være valfartende jøder (og proselytter) fra diasporaen, men er tværtimod fastboende der er vendt tilbage til Jerusalem for at være på det hellige sted. Det er kendt at mange diasporajøder på deres ældre dage flyttede til Jerusalem for at dø og blive begravet dær; men det ville være for snæver en bestemmelse, hvis man påstod at Lukas havde opfattet dem alle som pensionister. Han gør ikke rede for hvorfor disse diasporajøder har slået sig ned i Jerusalem og er bosiddende i byen, men lægger kun vægt på selve kendsgerningen.

Det har ganske vist været hævdet²³⁾ at det drejer sig om valfartende, og jeg har selv tidligere været inde på den tanke²⁴⁾. At pinsen er en af de tre store valfartsfester, er en kendt sag og behøver ikke at udvikles nærmere. I det foregående kapitel blev det søgt påvist at pinsen i almindelighed havde svært ved at hævde sig ved siden af de to længere valfartsfester og let blev stillet i skyggen især af påsken og de usyrede brøds fest. Man kan da også finde den påstand i forskningen at pinsen så godt som ingen rolle spillede som valfartsfest²⁵⁾. Men andre har tværtimod hævdet at den, bl. a. på grund af vejrforholdene, måtte være den foretrukne valfartsfest for diasporajøder. Dertil kommer så den fremtrædende rolle som ugefesten synes at have spillet for kredsene bag Jubilæerbogen og Dødehavsskrifterne, og som har ført til den teori at særlig tilhængere af samfundet i Qumran brugte pinsen som en lejlighed til at besøge både Qumran og Jerusalem²⁶⁾. Sådanne overvejelser, der dog hviler på et noget løst grundlag, kan spille ind, når det gælder om at fast-

høj grad blandt fremmede som de ville være det hos landsmænd og trosfæller i Antiokia, Alexandria og Rom. Og når evangeliet skal forkyndes for Jerusalems beboere, må der også et nyt tungemål til af de mange som jøderne verden over bruger; Lukas forekommer mig at regne med at der ikke tales samme dialekt i Galilæa og Jerusalem, selv om han formentlig regner med at Peter talte sin egen dialekt og blev forstået i Jerusalem.

²³⁾ Se bl. a. A. Causse, *Pèlerinage*, 1940, s. 125 f; Billerbeck t. st. Zahn t. st. skelner mellem flertallet (κατοικοῦντες) og fastboende, og de tre sidste grupper, romere, kretere og arabere, der er betegnet som pilgrimme (ἐπιδημοῦντες); se også E. Lohse, n. art. 1953, s. 433, og Williams t. st. – Wikenhauser er klar over at der menes bosatte diasporajøder, men kan ikke dy sig for en bemærkning om at der også nok skal have været mange pilgrimme fra diasporaen. Det er muligt, men del historiske spørgsmål må ikke blandes sammen med det litterære.

²⁴⁾ I den n. art. 1962.

²⁵⁾ Moore, n. skr. bd. II, s. 49.

²⁶⁾ Jfr. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, s. 77, og smilgn. min n. art. 1962, s. 91–93.

slå hvor kristendommen fik sine første tilhængere fra (derom nedenfor). Men fremstillingen i Acta kap. 2 er ikke på nogen måde præget af at forfatteren betragter ugefesten som en valfartsfest og deltagerne i pinsedagens begivenhed som valfartende. Tværtimod, hvis det var meningen måtte det være sagt med rene ord, hvad det ikke er. Med de »bosiddende« menes der bofaste jøder, og ikke valfartende, der atter vender tilbage hvor de kom fra²⁷⁾.

Dette utvetydige ord, som vi mener at »bosiddende« er, gør det også umuligt at skelne indenfor listen i vers 9–11 og opfatte nogle af de nævnte repræsentanter for alverdens folkeslag som bosiddende, andre som pilgrimme i al almindelighed eller i anledning af ugefesten. Det har man ganske vist forsøgt med udgangspunkt i den afvigende glose der i vers 10 bruges om romerne: »vi tilflyttede romere«²⁸⁾. Men betyder valget af et andet verbum i vers 10, at disse folk i modsætning til de andre ikke er tilflyttere, men kun på midlertidigt ophold? Hvis »de tilflyttede romere« indgår i en liste som oprindelig var sammenstillet på andet grundlag og i andet øjemed²⁹⁾, kan de to forskellige udtryk i hvert fald ikke spilles ud mod hinanden. Anderledes måske, hvis det er Lukas som er ansvarlig for den vending i vers 10: så kan han have villet gøre forskel på de første tolv navne og resten. Men det forekommer lidet sandsynligt. Det er ganske vist en mulighed, også en temmelig nærliggende, at kristendommen er kommet til Rom lige fra Jerusalem, men det virker lidt søgt at Lukas skulle have antydnet det allerede i denne liste.

Der er også en indre grund til at Lukas ikke ret godt kan have anset deltagerne i pinsedagens begivenhed for pilgrimme som derefter vender tilbage til de egne de er kommet fra. Det er allerede nævnt at talen på fremmede sprog og diasporajødernes tilstedeværelse (og Jerusalems beboeres, se ovenfor) for Lukas er en lejlighed til at udarbejde en programmatisk scene der kan indlede Acta. Begivenheden indgår for ham ikke i første række i en årsagssammenhæng, som skulle den være forklaringen på at evangeliet udbredes til alle

²⁷⁾ Se oversigten over forekomsten af udtrykket κατοικοῦντες hos Harnack, n. skr. 1908, s. 58–59: det betyder slet og ret beboere. – J. Munck, komm. t. st., synes med sin tale om "visiting pilgrims" ikke at ville udelukke muligheden af festrejse i skaren; men de er ikke omtalt i Actas fremstilling, jfr. indvendingen mod Wikenhauser ovenfor note 23.

²⁸⁾ Se diskussionen ovenfor s. 79–92.

²⁹⁾ Hvis man går ud fra det, kommer man i de vanskeligheder som Munck, Paulus und die Heilsgesch., s. 207–08, prøver på at løse.

folkeslag. De vidner som her opregnes tænker Lukas sig ikke strax efter spredes som stafetter til deres hjemlande, hvor de så virker som missionærer for kristendommen (at nogle af dem måske virkelig med tiden blev det – således som Acta 15,40 selv antyder det om Barnabas – er en anden sag). Hvis det var det han ville sige, måtte skildringen i Acta være lagt anderledes an; så måtte der have været fortalt om kristendommens komme til Ekbatana og Persepolis, Susa og Babylon, Alexandria og Rom, i en række parallelle kapitler. Men sådan fortæller Lukas ikke. Der gøres tit opmærksom på, at deltagerne forsvinder som dug for solen. Det er ikke helt rigtigt. De gør det, for så vidt som der ikke høres om deres senere virksomhed i deres oprindelige hjemlande. Men det er dem som skal udgøre den fremtidige kristne menighed i Jerusalem, og for så vidt forsvinder de altså ingenlunde. Det Lukas her fortæller er dels oprindelsen til den kristne menighed i Jerusalem, dels en guddommelig manifestation af det løfte at evangeliet skal nå ud til hele verden. Den manifestation har sin ret netop som manifestation og ikke som led i en årsagssammenhæng eller udgangspunkt for en historisk udvikling. Det ville være en grov misforståelse af Lukases mening, hvis man af den grund kaldte begivenheden en tom demonstration, eftersom den ikke »førte til noget«. At Gud viser sin magt, gør et underværk, afslører sin vilje og plan, og bekræfter det løfte og det hverv som han ved Jesus har givet disciplene, er ikke en demonstration som lige så godt kunne undværes, men en åbenbarelse som skal ske, og også sker, hvor guddomskræfter virker. Det er meget muligt at kristendommens historie i den første tid forløb som den gjorde, fordi jøder og proselytter der havde valfartet til Jerusalem førte »den nye lære« med sig hjem når de vendte tilbage til deres lande og byer, og den der vil, kan finde det antydet i f. ex. fortællingen om den ætiopiske hofmand. Men det er vigtigt at gøre sig klart, at Acta kap. 2 ikke indeholder noget som giver grundlag for at tegne et sådant historisk forløb. De følgende kapitler af Acta gør det stort set heller ikke; de handler ikke om en mission der stråler stjerneformet ud fra Jerusalem til alle verdens egne, men om en mission der følger en bestemt linje og retning, som da også er udtrykt i Acta 1, 8 (enten det vers så skal kaldes Actas formålsparagraf eller ej)³⁰).

³⁰) Jfr. også »begyndende fra Jerusalem«, Luk 24,47, og dertil A. Causse, *Pèlerinage* 1940, s. 124 note 14; Causse formoder med rette, at den fortsatte linje-

Foruden som »jøder« og »bosatte i Jerusalem« er deltagerne i begivenheden så også betegnet som »gudfrygtige mænd«³¹⁾. Men det er et spørgsmål hvordan den betegnelse er ment, om den skal være en slags definition og nærmere afgrænsning af en gruppe der i sig selv er større, en almindelig karakteristik, eller blot et epitheton ornans, som i og for sig er rigtigt, men ikke har nogen synderlig funktion i sammenhængen.

Stilistisk og syntaktisk virker appositionen påfaldende. Hvis meningen blot er »fromme jøder« med »from« som trykløst tillægsord, er »jøder« eller »mænd« overflødig, det ene havde været nok. Hvis det er den forskellige herkomst som skal understreges, kan »gudfrygtige mænd« kun tjene til at tilsløre det ved at anlægge et tilsyneladende uvedkommende synspunkt, nemlig, hvad de pågældende er inden de bliver døbt og optaget i den kristne menighed.

Det er sådanne overvejelser der har været medvirkende til tvivlene om hvorvidt der virkelig menes jøder, altså om ordet »jøder« skal erklæres for tekstkritisk sekundært eller af litterærkritiske grunde anses for en senere tilføjelse. Der ville så være talt om »fromme mænd« af ethvert folkeslag under himlen, og det ville sige proselytter med mer eller mindre nær tilknytning til jødedommen, »gudfrygtige hedninger«³¹⁾. Den løsning på problemet kan dog ikke anbefales³²⁾. Den brug som Lukas ellers gør af ordet »from, gudfrygtig«, græsk *eulabés*, tyder tværtimod på at det netop er jøder der kaldes det³³⁾. Det bruges om Simeon i Luk 2,25, om Ananias i Acta 22,12, oven i købet med tilføjelsen »efter loven«, og endelig om dem der begraver Stefan, Acta 8,2. Alle vegne menes der jøder og ikke proselytter eller gudfrygtige hedninger. Muligvis kan en fjern lighed med Acta 10,35 have medvirket til den fejlagtige opfattelse: »I ethvert folk er den som frygter ham og øver retfærdighed, kærkommen for ham«, men her forekommer ordet *eulabés* ikke.

Deltagerne er altså karakteriseret som fromme jøder. Hvorfor? Det er udelukket at prædikatet kan tillægges alle jøder blot som jøder. Det forbyder hele synsmåden i Lukasevangeliet og Acta. Adjek-

og videre ud i verden ikke hører til den ældste tradition («la tradition la plus ancienne, qui restait judéenne ou galiléenne»), men forudsætter Pauluses virksomhed og rejser; jfr. nedenfor.

³¹⁾ Synonym til σεβόμενοι og φοβούμενοι τὸν θεόν.

³²⁾ Afvises af de fleste, se således Haenchen og Beginnings t. st.

³³⁾ Se Bultmann, art. εὐλαβῆς κτλ. i Theol. Wörterb. Bd. II, 1935, s. v. s. 750.

tivet må tjene til at skelne mellem de jøder som er »gudfrygtige« og dem som ikke er det, og Lukas vil altså virkelig fremhæve dem efter det synspunkt hvad og hvordan de var før de blev kristne eller bortset fra at de blev det. Der er da også tidshistorisk al god grund til at skelne mellem »fromme« og »ufromme« jøder, eftersom det at tilhøre det jødiske folk ikke var ensbetydende med fromhed og gudfrygtighed, hverken i jødisk eller i kristen forstand: vide kredse både i Palæstina og i diasporaen havde opgivet den fædrene tro og var blevet helleniseret, også i religiøs henseende. Både ordets brug og dets etymologi tyder da på, at der menes jøder som holder sig til den overleverede tro og gudsdyrkelse, og det vil på jødisk først og fremmest sige: til loven, jfr. den meget betegnende forbindelse i Acta 22,12, som citeredes ovenfor.

Det er imidlertid forståeligt nok at nogle forskere har kunnet få en fornemmelse af at udtrykket »gudfrygtige mænd« bruger adjektivet *eulabés* næsten terminologisk. Det forekommer de nævnte steder i Lukasevangeliet og Acta, men ellers ikke i Det nye Testamente (verbet en enkelt gang, substantivet to gange, begge i Hebræerbrevet), i Septuaginta er ordstammen forholdsvis sjælden (dog ikke for verbets vedkommende; det bruges temmelig tit, men ikke terminologisk). Selv om det er et spinkelt materiale at bygge på, kan man heller ikke lade være med at notere, at de tre gange ordet forekommer i Acta er det forbundet med et »mand« eller »mænd«, der i hvert fald i Acta 2,5 som nævnt er ganske overflødig efter »jøder« (dansk oversættelse: »jødiske«). Hvis man ikke vil forklare det forhold med at teksten i Acta 8,2 har påvirket den i Acta 2,5 mod dens oprindelige ordlyd³⁴), kan man fristes til at tage »gudfrygtige mænd« som et terminologisk udtryk, som netop substantivet »mænd« tjener til at gøre terminologisk (jfr. »israelitiske mænd«). *Eulabeis* bliver så betegnelse for en bestemt gruppe indenfor jødedommen.

Den er søgt nærmere bestemt af H. Kosmala³⁵). Han hævder at

³⁴) En sådan kontamination er ikke særlig sandsynlig. Det kunne tænkes at den bedst bevidnede tekst κατοικοῦντες Ἰουδαίῳ ἀνδρες εὐλαβεῖς var fremkommet ved sammensmeltning af den i Codex Sinaiticus κατοικοῦντες ἀνδρες εὐλαβεῖς og en forsvunden tekstform κατοικοῦντες Ἰουδαίῳ εὐλαβεῖς, men en sådan forsvunden form er ganske hypotetisk. At forstå udtrykket om to grupper, jøder og gudfrygtige mænd af (fra) ethvert folkeslag, er udelukket; et καί kan ikke undværes.

³⁵) H. Kosmala, Hebræer – Essener – Christen (= Studia Post-Biblica vol. I), Leiden 1959, s. 296–98. – G. Grimme, n. skr. 1907, s. 119 f, satte betegnelsen εὐλαβεῖς i udtrykkelig forbindelse med pinsefesten: templet i Jerusalem var midtpunktet i festen, den var en valfartsfest som samlede folk fra alle lande, ikke blot til valfart

eulabés ikke slet og ret betyder gudfrygtig, men betegner den gudfrygtighed som viser sig i en stadig og spændt eskatologisk forventning. Det er efter mit skøn rigtigt set. Til karakteristikken af Simeon i Luk. 2,25, at han var en retfærdig og gudfrygtig mand, føjes endnu en: »han forventede Israels trøst«; og i samme scene, Luk 2,38, slutes der med at Anna talte om barnet »til alle som ventede Jerusalems forløsning«. Det er temmelig iøjnefaldende at Lukas med flid karakteriserer en række af sine personer med disse og lignende vendinger. Om Josef af Arimathæa hedder det i Luk 23,51 ikke blot at han var en god og retfærdig mand (vers 50), men også at han »ventede Guds rige«. Ganske tilsvarende ord lægger Lukas i munden på de to disciple på vejen til Emmaus, Luk 24, 21. Det har naturligvis sit bestemte formål: Lukas vil lægge op til at de forventninger og forhåbninger er opfyldt med Jesus: han er messias, med ham kommer Israels trøst og Jerusalems forløsning. Men det samme mener de andre evangelister, uden at de dog har tilsvarende udtryk. Det virker derfor sandsynligt at Lukas må have haft kendskab til at der var kredse i jødedommen, netop i den fromme og lovtro del af den, som nærrede særlig udtalte eskatologiske forventninger, mens andre kredse ikke i samme omfang prægedes af dem, uden at de derfor måtte betragtes som frafaldne, mindre lovtro, eller mindre repræsentative for jødedommen.

Videre tror jeg ikke at man skal gå. At sætte de mennesker eller kredse som Lukas hentyder til i nøjere forbindelse med essæerne eller blot med den litteratur som vi kender fra Qumran, og måske endog ligefrem identificere dem med hinanden, det kan ikke blive

og anden overholdelse af lovens bestemmelser, men »nach den früheren Ausführung über Pfingsten-Asereth (d.v.s. Grimmes egne) muss man jedoch auch mit der Möglichkeit rechnen, dass die Feier eines Mikra-Kodesch, einer Festveranstaltung für die interne Gemeinde der Magnet war, der so viele »Fromme« jährlich nach Jerusalem führten«. Grimme anser det for muligt (s. 120 note 1) at εὐλαβής kan have betydningen »ren, hellig« (med henvisning til Suidas, der har καθαρότης som synonym til εὐλάβεια). Denne forbindelse er meget langt ude; hvis deltagerne i pinsefesten ikke er valfartende, men bosatte, kan der intet slutes. Et begreb som »die innere Gemeinde« (udhævet her) er moderne og ujudisk, og det kan slet ikke sammenlignes med sekter og særmenigheder såsom Qumransamfundet, samaritanerne, de kristne o. a., som ikke gjorde krav på at være »die innere Gemeinde«, men den virkelige menighed, det sande Israel. – Uden, så vidt jeg ser, at inddrage Acta kap. 2 eller andre tekster med glosen εὐλαβής, fremsatte P. Seidelin allerede i 1943 den formodning at προσδεχόμενος måske kunne »dække over mere end en from følelse hos nogle tilfældige mennesker og måske ligefrem kunde betegne en "retning" inden for den daværende jødedom« (i art. Bodfærdighed og eskatologisk forventning paa Jesu tid, i Dansk Teol. Tidsskr. 6. årg., 1943, s. 145–61, se s. 155).

andet end en hypotese. Eskatologiske forventninger og apokalyptiske spekulationer trivedes i forskellige kredse i senjødedommen, også blandt farisæerne. En bestemt gruppe som mer end andre plejede de eskatologiske forventninger, kan ikke påvises.

Lukas har imidlertid udtrykt disse kredsers indstilling ved at kalde dem *eulabeis*, gudfrygtige, og det lyder sandsynligt at han dermed virkelig definerer dem, og gør det med en benævnelse som han ikke selv har lavet, men fandt i brug. Det er muligt at udtrykket brugtes blandt græsktalende jøder, i diasporaen eller i Jerusalem, men noget bestemt kan der ikke siges om det; heller ikke, om benævnelsen stammer fra de pågældendes kritikere og modstandere eller fra dem selv.

For diasporajøderne har netop de eskatologiske forventninger sikkert været en grund til at slå sig ned i Jerusalem; det var dær messias skulle komme og de sidste tiders begivenheder finde sted; Guds rige skulle oprettes i det hellige land og med Jerusalem som centrum³⁶). I sidste instans hænger denne tankegang sammen med at ved verdens afslutning og herlighedstidens komme skal folkeslagene, som de gammeltestamentlige profetier siger, strømme til Jerusalem. Diasporajøderne betragtede sig i den henseende som kaldede til at være »folkeslagene«.

Dermed er der imidlertid ikke sat lighedstegn mellem diasporajøder og »gudfrygtige«; de to inddelinger krydser hinanden, og Lukas viser tydeligt at »gudfrygtige« ikke er reserveret for diasporajøder; før han her i Acta bruger det om dem, har han i evangeliet brugt det om hjemmehørende.

Overfor dem der er vidner til begivenheden og tilhørere til Peters pinseprædiken står så de som han er talsmand for, de tolv som fører ordet, vers 14, og muligvis en lidt videre kreds. Det er tidligere drøftet hvor mange den omfatter³⁷). Det spørgsmål er dog ikke så afgørende og spændende som det andet, hvordan forholdet er mellem dem, disciplene i videre eller snævrere forstand, og vidnerne til begivenheden. Men før det forhold behandles, må disciplene karakteriseres nærmere. Acta 2,7 gør det ved at kalde dem galilæere,

³⁶) Jerusalems rolle i de sidste tiders begivenheder fremgår af Salomos Salme 17; Test. Judae 25; Orac. Sibyl. III, 702 ff. 767–84, for blot at nævne nogle senjødiske tekster.

³⁷) Se ovenfor s. 35.

efter at de foregående vers har udtrykt sig ganske ubestemt og blot talt om »dem« og »alle«; det er da i hvert fald en oplysning som siger en smule mere.

Den kan ganske vist forekomme så selvfølgelig at den kan beskyldes for at være intetsigende. Jesus var fra Galilæa, dær virkede han, og dær fik han sine tilhængere, som følgelig var galilæere. Tilmed har Lukas i Acta 2,7 en naturlig grund til at nævne disciplenes hjemsted for at få en baggrund for det forundrede udbrud hvormed underet konstateres³⁸).

Betegnelsen galilæere har imidlertid givet anledning til forskellige hypoteser om Jesus og hans tilhængere, ikke mindst i de senere år. Mens der er et passende forhold mellem den hyppighed hvormed Judæa (Jødeland) og judæere (jøder) nævnes, ligeledes mellem Samaria og samaritanerne, er der et iøjnefaldende misforhold mellem de 62 gange navnet Galilæa anføres i evangelierne og Acta og de kun 10 gange betegnelsen galilæere bruges i de samme skrifter (udenfor dem forekommer ingen af dem). Galilæere (i flertal) omtales kun i forbindelse med Jesu modtagelse i Galilæa, da han gennem Samaria er vendt tilbage fra Jerusalem, Joh 4,45; under omtalen af det myrderi på galilæere som Pilatus ifølge Luk 13,1-2 havde ansvaret for ved en bestemt lejlighed, åbenbart under Jesu virksomhed; og som betegnelse for Jesu disciple, enten de tolv (elleve) eller en lidt videre kreds, i Actas to første kapitler, ved himmelfarten (»I galilæiske mænd«), Acta 1,11, og her i pinsefortællingen (»Er de der taler ikke alle galilæere?«), Acta 2,7. Desuden bruges det som kendetegn på enkelte personer eller muligvis som tilnavn for dem: mens Peter, under forhøret i ypperstepræstens gård, ifølge Mark 14,70 beskyldes for selv at være galilæer, og ligeså i Luk 22,59, blot i 3. person, lyder beskyldningen i Matth 26,69: »Du var jo sammen med Jesus galilæeren«³⁹); som galilæer betegnes Jesus også i Luk 23,6, hvor omtalen af Jesu virksomhed, der begyndte i Galilæa, får Pilatus til at spørge »om manden var galilæer«⁴⁰). Endelig bruges betegnelsen »galilæeren« også

³⁸) Jfr. ovenfor s. 35.

³⁹) Varianten τοῦ Ναζαρηαίου i Codex Ephraëmi skyldes indflydelse fra vers 71 og/eller det parallelle vers i Mark 14,67, der har Ναζαρηουῦ. Om dette sidste jfr. ovenfor i teksten.

⁴⁰) Varianter: »om han var en galilæisk mand« (artiklen ὁ mangler i Codex Vaticanus samt i enkelte andre textvidner); »om manden var fra Galilæa« (således Codex Bezae og nogle af de gamle oversættelser).

om den messianske oprører Judas, i omtalen af ham i Gamaliels tale, Acta 5,37. Det er alt. Denne ordets sparsomme forekomst er påfaldende. Den har fået adskillige forskere til at hævde at »galilæer« i første række slet ikke er et folkenavn, men betegnelse for en partigænger af en eller anden art. Når Judas kaldes galilæer, er han allerede dermed kendetegnet som messiansk oprørsleder, uden at nærmere beskrivelse behøves. Noget lignende kunne gælde om Jesus, så meget mere som nasaræer, nadoræer, nasarener, også bruges som partinavn, nemlig for selve de kristne, hvorfra det efter manges mening er overført til Jesus (uanset om nasaræer oprindeligt var betegnelse for de kristne eller først er overført til dem fra en anden gruppe eller flere andre grupper). Dertil kommer så brugen af navnet galilæere om de kristne i oldkirken, særlig kendt fra Julian den Frafaldnes historie⁴¹). Allerede Hegesip har imidlertid ifølge Euseb, Hist. Eccl. IV, 22.7, betragtet galilæerne som en jødisk sekt: »Han beskriver yderligere de Partier, som forud fandtes hos Jøderne. Han gør det med disse Ord: "Der var forskellige Meninger blandt Omskærelsen, blandt Israels Sønner. De var rettet mod Juda Stamme og mod Kristus. Det var Essæerne, Galilæerne, Hemero-baptisterne, Masbotheanerne, Samaritanerne, Saddukæerne og Fari-sæerne"«⁴²). Også Justin omtaler, i Dialogus cum Tryphone Judæo 80, galilæere sammen med andre jødiske hæretikere (saddukæere, genister, merister, galilæere, hellenianere, farisæere og baptister, de sidste vel ikke blot tilhængere af Johannes Døber, men også af andre døberbevægelser), og advarer mod at anse dem for kristne: de er jo ikke engang ordentlige jøder.

Der er en tydelig forskel på de senere kirkefædre, som godtager »galilæere« som betegnelse for de kristne, og Hegesip og Justin, der betragter galilæerne som en jødisk sekt (og det er ikke sagt at der menes en jødekristen sekt i lighed med nasaræerne hos Epifanium). Den senere brug forudsætter uden tvivl Det nye Testamente, bl. a. teksterne fra Acta, der betegner Jesu disciple som galilæere; den tid-

⁴¹) Muligvis er det også de kristne som Epiktet sigter til i Diss. IV,7.6: εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύνανται τις οὕτω διατεθῆναι πρὸς ταῦτα (nemlig frygtløshed overfor tyranner) καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι, ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται μαθεῖν ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποίηκεν κτλ. Det må være den mest nærliggende forklaring.

⁴²) Knud Bangs oversættelse i: Eusebs Kirkehistorie, udg. af Selskabet til historiske Kildeskrifters Oversættelse, København 1940–45. Teksten hos Ed. Schwartz, Kleine Ausgabe, 2. Aufl., Leipzig 1914, s. 157.

ligere brug, hos Justin og Hegesip, kan være afledt af Acta 5,37⁴³). Dermed er Epiktets brug af ordet ganske vist ikke forklaret; men den kan skyldes kendskab til den utudentiøse kristne brug af det.

Her er det ikke opgaven at drøfte oprindelsen til apologeternes og kirkefædrenes sprogbrug. Men disse tekster må nævnes, fordi der udfra dem bl.a. foretages en tilbageslutning til nytestamentlig tid: disse sene tekster skulle være vidnesbyrd om en gammel og indgroet sprogbrug, der dækker forhold i de ældste kristne kredse som man hidtil har været for lidt opmærksom på, nemlig, for at sige det kort: den ældste kristendoms stilling som en blandt mange jødiske sekter, forberedt og muliggjort ikke blot ved Jesu optræden, ord og virksomhed og lidelse og død, men også ved at den har rod i bestemte religiøse, sociale og folkelige forhold i Galilæa.

Disse hypotesers historie skal ikke følges i enkeltheder⁴⁴). Der skal blot nævnes et par eksempler fra de senere år. J. Morgenstern⁴⁵) betragter den første kristne menighed som en sekt indenfor jødedommen på linje med farisæere, saddukæere og »qumraniter«⁴⁶). Men allerede at tale om sekter indenfor jødedommen er betænkeligt, i hvert fald når det gøres på denne grove måde, der efterligner Justin og Hegesip. Ingen vil nægte at jødedommen i det 1. århundrede var særdeles uensartet, også mer end man tidligere regnede med; det har bl.a. Dødehavsskrifterne gjort klart. Men »sekt« er trods det et forkert ord at bruge om flere af de nævnte strømninger, retninger og grupper. Morgenstern går imidlertid videre, trækker linjen længere bagud og vil have at galilæerne repræsenterede en særlig form for jødedom, og at mangt og meget i Jesu forkyndelse og virksomhed skal kunne forklares på den baggrund: galilæerne var bønder, de var konservative og holdt fast ved den oprindelige agerbrugsreligion, der går tilbage til tiden før Salomo byggede templet. "The Gospels – are based upon beliefs and traditions, rites and ritual motifs which stem directly from ancient, Canaanite agricul-

⁴³) Jfr. Knud Bangs note til Hegesiptexten hos Euseb og v. Ottos til Justintexten i hans udgave i *Corpus Apologetarum Christianorum*.

⁴⁴) Der må henvises til E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936; W. Grundmann, *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde* (i *Zeitschr. f. d. neut. Wissensch.* 38, 1939, s. 45–73) og samme, *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia* (sst. 39, 1940, s. 110–137). Se desuden W. Bauer, *Jesus der Galiläer* (i *Festschr. t. Jülicher, Tübingen* 1927, s. 17–34).

⁴⁵) J. Morgenstern, *Some Significant Antecedents of Christianity* (= *Studia Post-Biblica* vol. X), Leiden 1966.

⁴⁶) N. skr. s. 104.

tural religion"⁴⁷). Det viser sig imidlertid umuligt at isolere disse motiver; ingen kan nægte at de findes, omend der kan være tvivl om hvor stor en rolle de har spillet på nytestamentlig tid; men det lader sig ikke gøre at anse dem for særlige galilæiske ejendommeligheder, og dermed falder hele Morgensterns konstruktion på dette punkt.

Derimod er der en del der tyder på at de messianske forventninger havde et særlig stærkt tilhold i Galilæa. Judas galilæeren har allerede været nævnt, og det er en kendt sag at Galilæa spillede en stor rolle i den jødisk-romerske krig, der begyndte i Galilæa og efterhånden trak sig sammen om Jerusalem. Den baggrund er det naturligt at regne med, når den første kristendom skal ses i sin tids-historiske sammenhæng. Men det berettiger dog ikke til, som C. S. Mann vil det⁴⁸), at finde "Galilean zealots"⁴⁹) omtalt i Luk 13,1-2 (skønt, lad gå med det) og i Joh 4,45, og at opfatte Mark 14,70 og Luk 22,59 som "recognition" eller "accusation of (group) allegiance", som om betegnelsen galilæer i sig selv var nok til at vække mistanke om oprørstendenser⁵⁰). I Det nye Testamente kan der ikke findes spor af at »galilæer« betød andet og mere end en mand fra Galilæa.

Blot for fuldstændighedens skyld skal det nævnes at der omtales »galilæere« i et af de kendte breve fra den messianske oprørsleder Bar Kokba (132–35 e. Kr.) som omtrent samtidig med fundet af Dødehavsskrifterne kom for dagen i Wadi Murabba'at syd for Qumran. Bar Kokba, eller Bar Koseba, som hans virkelige navn er ifølge hans underskrift, sværger en dyr ed på at straffe de skyldige, hvis »en eneste af de galilæere som jeg reddede lider fortræd«⁵¹). Det drøftes om der dermed sigtes til galilæere i almindelighed eller om der menes jødiske kristne. Hvis det sidste er tilfældet, ville man

⁴⁷) N. skr. s. 102.

⁴⁸) C. S. Mann, n. art. (se her s. 25) s. 273.

⁴⁹) En oversigt over den nyere behandling af det emne er: B. Salomonsen, Nogle synspunkter fra den nyere debat omkring zeloterne (i Dansk Teol. Tidsskr. 27. årg., 1964, s. 149–62).

⁵⁰) Det foreslås ligefrem at gengive »galilæere« i 2,7 med »"Christians" – i.e. "followers of the Galilean"«, note til Muncks overs. til engelsk af st. (n. komm. 1967, s. 13).

⁵¹) Se Ed. Nielsen, Håndskriftfundene i Juda Ørken, København 1956, s. 35–36, hvorfra ovenstående oversættelse er citeret; enkeltheder kan være usikre, men hovedsagen er klar nok. Texten med kommentar i: Discoveries in the Judaean Desert II. Les grottes de Murabba'at, Oxford 1961, no. 43 (s. 159–61).

få endnu en støtte for hypotesen om at de jødiske kristne blev kaldt galilæere uden hensyn til deres afstamning fra det ene eller det andet landskab i Palæstina⁵²); men det er ikke sikkert, og selv om det var, kunne det ikke bevise at Lukas en 40-50 år tidligere opfatter »galilæere« som betegnelse for en særlig gruppe indenfor jødedommen eller som indlysende og anerkendt benævnelse for Jesu tilhængere.

Omtalen af Jesu første disciple som galilæere må derfor i første række i hvert fald anses for en geografisk karakteristik. Så kommer det i anden række, at der med den også kan følge sproglige, sociale og måske religiøse ejendommeligheder, som adskilte galilæerne fra andre jøder i Palæstina, først og fremmest fra hovedstaden Jerusalems indbyggere. Men hverken før Actas tid eller i selve Acta er galilæere betegnelse for en bestemt religiøs retning.

Der er ingen tvivl om at Acta på dette punkt tegner et pålideligt billede af den ældste menigheds oprindelse: den opstod omkring Jesu tilhængere fra Galilæa, der havde fulgt ham på hans vandring til Jerusalem den sidste påske, efter hans korsfæstelse var vendt tilbage til Galilæa, men siden igen dukkede op i Jerusalem for dær at vente på de sidste tiders begivenheder og forkynde troen på Jesus som messias for deres landsmænd i Jerusalem og Judæa.

Vi vender derefter tilbage til den anden part, dem der var til stede på pinsedagen som den beskrives i Acta, som blev vidner til åndsudgydelsens virkninger, hørte Peters pinsetale og i et tal på omkring 3000 blev døbt og indlemmet i den kristne menighed. Ifølge Actas fremstilling var de, som vi har set, jøder, og til jøderne regnes også proselytterne. Både ifølge Acta 2,5 og ifølge Acta 2,14 var det Jerusalems indbyggere som deltog i dagens begivenheder som vidner og tilhørere, og det var således også Jerusalems indbyggere der udgjorde tilvæksten til menigheden ved den første dåb. Hverken de forskellige former for tiltale til forsamlingen i Peters tale eller notitsen om de døbte karakteriserer disse indbyggere i Jerusalem nøjere. Men det gør til gengæld vers 1-13; først i vers 5, dernæst i form af listen i vers 9-11, ved at påstå at en væsentlig

⁵²) Således bruger C. S. Mann texten.

⁵³) En oversigt findes hos M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists*, London 1958, kap. I (s. 1-19).

del af dem var diasporajøder, altså tilflyttere og ikke indfødte. Det er ganske klart at netop de tilflyttede diasporajøder er det væsentlige element for Lukas; det er det som gør det muligt for ham at skildre pinsedagens begivenhed som en manifestation af at evangeliet skal udbredes til alle folkeslagene; derfor er det også så flittigt understreget og fylder så meget i skildringen, så meget af mange fortolkere som nævnt anser deltagerne for at være enten »gudfrygtige hedninger«, altså slet ikke jøder, heller ikke i fuld religiøs forstand, eller valfartende jøder (og proselytter) der efter festen forlader Jerusalem igen. I bedste fald erkendes det at det er de bosatte diasporajøder, mens Jerusalems indfødte befolkning, og Judæas i det hele taget, forbigås i tavshed. Som vi har set, er den imidlertid også nævnt af Lukas. Det karakteristiske er blot at den, indenfor vers 1–13, nævnes næsten i forbifarten, som et led blandt mange i listen over de folkeslag som er repræsenteret i Jerusalem, tilmed ikke sat i spidsen, men anbragt midt i listen. Man venter noget andet. Ikke at diasporajøderne ikke skulle nævnes, men at palæstinajøderne og diasporajøderne skulle stå overfor hinanden eller ved siden af hinanden som to nogenlunde jævnbyrdige grupper, jævnbyrdige ikke i tal, men i betydning. Det er sådan de står side om side i Acta 6,1. Her derimod drukner palæstinajøderne i den udførlige omtale af diasporajøderne; men det har som sagt sine gode grunde i Actas opbygning og i pinsebegivenhedens betydning for Lukas.

Alligevel er der efter alt at dømme i dette kapitel skjult en solid historisk oplysning om at en væsentlig del af de mennesker i Jerusalem som Jesu galilæiske tilhængere vandt for deres tro var diasporajøder, og det vel at mærke fra første færd. Det var diasporajøderne i Jerusalem som Jesu disciple fra Galilæa kunne takke for at der opstod en kristen menighed i jødedommens hovedstad Jerusalem. Havde det stået til Jerusalems indfødte befolkning alene, var det nye røre blevet kvalt i ligegyldighed og afvisning og forfølgelser. Det havde end ikke kunnet overleve som en sekt indenfor jødedommen. Det er muligt at den jødiske kristendom efter år 70, og måske allerede i det sidste årti til halvandet før, kan betegnes som en sekterisk jødedom eller en sekterisk kristendom. Det emne skal ikke diskuteres i denne forbindelse. Men hvad der eksisterede af en jødisk kristenhed omkring og efter år 70, var ikke den tilbageblevne oprindelige kerne af den første menighed, som nu endelig var befriet

for det fremmede og uvedkommende og ført tilbage til sin første skikkelse. Den var et lemlæstet samfund, der ved at miste, om ikke hoved, så dog hænder, forvanskedes til noget helt andet end det oprindelig var. Det billede som hyppigt tegnes af den første menigheds udvikling: først galilæere, så tilvæxt af Jerusalems og Judæas indfødte befolkning, så tilvæxt af hellenister, er forkert. Det billede som males i Acta med brede penselstrøg, langt bredere end en samvittighedsfuld historieforskning kan godkende, er rigtigt: i samme øjeblik der opstod en kristen menighed i Jerusalem, udgjorde diasporajøderne det bærende element i den. Ikke et væsentligt element, men det væsentlige.

Også forholdet mellem hellenister og hebræere, som de to grupper kaldes i Acta 6,1, har været genstand for megen diskussion i de sidste årtier, og fundet af Qumranlitteraturen har yderligere sat gang i den. Mens man længe har drøftet om »hellenister« blot var en sproglig betegnelse eller dækkede over mere,⁵³⁾ søges de nu sat i forbindelse med bestemte grupper indenfor den nytestamentlige tids jødedom. Cullmann⁵⁴⁾ vakte opsigt ved at påstå at hellenisterne i Acta var forbindelsesleddet mellem de førkristne gnosticiserende jødiske tendenser, som der nu er syn for sagn for i Dødehavsskrifterne, og den ældste kristne menighed, en hypotese, der gennemgående er blevet mødt med skepsis eller ligefrem hovedrysten⁵⁵⁾. Det har også været hævdet at de ikke var diasporajøder, eller ikke behøvede at være det blot fordi de kaldtes hellenister: det skulle blot være karakteristisk for dem at de repræsenterede en helleniserende jødedom, som den havde eksisteret siden Alexander den Stores dage. Noget virkeligt argument mod den gamle opfattelse af hellenisterne som græsktalende jøder og praktisk taget alle diasporajøder er der dog ikke fremført, og den må stadig gælde som den naturligste⁵⁶⁾; dermed skal selvfølgelig ingenlunde nægtes at andet end sproget skilte dem fra de indfødte. Jeg mener at der kan sættes

⁵³⁾ O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity* (i *Journ. Bib. Lit.* vol. LXXIV, 1955, s. 213–26; optrykt i: *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, New York 1957, s. 18–32 og 251–52).

⁵⁵⁾ Se f. ex. afvisningen hos M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, New York 1961, s. 75–81, og skepsis hos W. D. Davies, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (i hans afhandling *Christian Origins and Judaism*, Philad. 1962, s. 110–11).

⁵⁶⁾ Jfr. Conzelmann, *komm. t. 6,1*: »Die Hellenisten sind Juden griechischer Muttersprache«.

lighedstegn mellem hellenister og diasporajøder i Jerusalem, uden at det behøver at gøres til et stift princip; en diasporajøde kunne godt være født i Jerusalem og beherske det hebraiske eller aramaiske sprog, og så alligevel kaldes en hellenist.

I Acta kap. 6 fortælles der nu ikke om at hellenisterne begynder at gøre sig gældende. Det er ganske vist den almindelige opfattelse af forholdet. Men det er ikke hvad Lukas siger. Han fortæller tværtimod som om hellenisterne havde været der hele tiden og deres tilhørsforhold til menigheden var en selvfølge. De indføres ikke i kap. 6 som en ny tilvæxt til menigheden fra andre kredse end de hidtidige; sådan ser medlemmerne af præsteskabet ud til at være indført i Acta 6,7⁵⁷), og det samme gælder måske de kristne fari-sæere i 15,5, skønt det er mere tvivlsomt; men det gælder ikke hellenisterne. – Er der endelig nogen som begynder at gøre sig gældende, er det de såkaldte hebræere, d.v.s. Jerusalems og Judæas indfødte jødiske befolkning⁵⁸), for så vidt som de nu giver hellenisterne anledning til at klage over tilsidesættelse, hvad de åbenbart ikke før har haft. Hellenisterne får ganske vist efter Actas fremstilling en ny status, for så vidt som det er dem der stiller de såkaldte syv fattigforstandere⁵⁹). Men hebræerne synes også at få det, for så vidt som de sætter sig på apostlene og de øvrige galilæere på en måde som ikke var tænkelig før. Palæstinajøder og diasporajøder begynder at skilles, ikke fordi diasporajøderne forsøger at trænge sig ind, men fordi palæstinajøderne bliver stærkere og trænger dem ud.

Dette forhold mener jeg afspejles i den del af Det nye Testamente som foregår i Palæstina, d.v.s. evangelierne og de første 12 kapitler af Apostlenes Gerninger. Det har selvfølgelig en saglig grund i hele Jesu historie, at hans tilhængere i Jerusalem og Judæa er få, for han virkede næsten al sin tid i Galilæa. Alligevel er det betegnende at der blandt hans disciple, så vidt vi kan se, ikke er en eneste fra Jerusalem og Judæa⁶⁰). Af de personer som evangelierne omtaler

⁵⁷) Trods imperfektumsformen ὑπήκουον.

⁵⁸) At betegnelsen »hebræere« fortrinsvis er påvist i diasporajødedommen (synagogeindskriften i Korinth o. a. st.), er ikke noget argument for Lukases brug af ordet i Acta 6,1. Er han ikke-palæstinenser (og ikke-jøde) kunne han vanskeligt bruge noget andet ord for de hebraisktalende og hjemmehørende i Jerusalems første kristne menighed.

⁵⁹) Conzelmann, komm. t. 6,1, mener at hellenisternes (og deres leders) gruppe er af tidligere dato end Acta 6,1 umiddelbart giver indtryk af.

⁶⁰) At Judas Iskariot skulle være judæer, er en ganske usandsynlig hypotese. Johannes, hvis det er ham der sigtes til i Joh 18,15, siges at være en bekendt af

tydeligt og med navns nævnelse, er kun et fåtal hjemmehørende i Jerusalem og Judæa, i Jerusalem formodentlig kun een, nemlig Nikodemus, Joh. kap. 3. Den blinde tigger Bartimæus er sandsynligvis bosiddende i Jeriko, Mark 10,46, Sakæus ligeså ifølge Luk 19, 1-10, og begge navnene kan bero på god overlevering: være navne på personer som var kendt i den ældste menighed, selv om de fleste forskere stiller sig skeptisk overfor den mulighed. Martha og Maria og Lasarus er ligeledes judæere, for ikke at sige: næsten hjemmehørende i Jerusalem, eftersom Bethania allerede dengang var så godt som forstad til Jerusalem⁶¹). Josef af Arimathæa var efter sit tilnavn judæer, i det mindste ikke galilæer, og øjensynlig bosat i Jerusalem. Simon af Kyrene var derimod diasporajøde⁶²). Så er der ikke flere.

Nu bliver udbyttet også yderst magert, hvis der ledes efter navngivne galilæere i evangelierne. Det er følgende, idet der stadig ses bort fra spørgsmålet om navnenes historiske værdi: de tolv, nogle af dem kendetegnet ved navnet på deres far, desuden nævnes Sebedæussønnernes mors navn en enkelt gang. Nathanael, Jesu mor og brødre (søstrenes navne nævnes ikke), Maria Magdalene og to andre navngivne kvinder i Luk 8,2-3, samt kvinderne ved Jesu kors og grav, hvis navne og tal er lidt forskelligt overleveret i de fire evangelier. Hvis man synes, kan man også tælle Jairus med, Mark 5,22; Luk 8,41. Det er ikke mange, men dog nok til at sikre galilæerne en klar overvægt.

Endnu mere påfaldende er billedet i Acta. Her er der grund til at gå lidt mere i enkeltheder med navnene. Apostellisten i Acta 1,13 taler for sig selv, det er med få afvigelser de samme navne som i de andre apostellister, og deres bærere er galilæere. Det samme gælder de to som valget står imellem som substitut for Judas Iskariot, nemlig Josef Barsabas, med tilnavnet Justus, og Matthias; for at komme i betragtning skal de have været Jesu rejsefæller på hans vandringer⁶³), og de kan derfor vanskeligt være andet end galilæere; det er ikke et bevis, men en sandsynlighedsberegning. Den første som derefter nævnes ved navn er Josef med tilnavnet Barnabas, en levit ypperstepræsten; men Sebedæussønnen er tydeligt nok galilæer, og for øvrigt er bemærkningen så gådefuld, at der ikke kan slutes noget af den.

⁶¹) Jfr. Mark 11,11 o.s.v. ; Acta 1,12 sammenlignet med Luk 24,50.

⁶²) Da han kaldes far til Alexander og Rufus, er det sandsynligt at de to brødre hørte til menigheden i Jerusalem, og Simon selv kan have gjort det i en tidligere periode end Markusevangeliets affattelsestid.

⁶³) Acta 1,21-22.

fra Kypern, altså en diasporajøde⁶⁴). Hans modstykke, ægteparret Ananias og Safira, oplyses der intet videre om, og de må antages at være hjemmehørende i Jerusalem eller nærmeste omegn; det er atter ikke et bevis, men en sandsynlighedsberegning.

De syv såkaldte fattigforstandere med Stefan i spidsen er diasporajøder⁶⁵); om de selv eller deres forældre er tilflyttede, er i denne forbindelse ligegyldigt. Det er indenfor tilflytternes synagoge at Stefan finder sine modstandere at diskutere med. – Paulus er det ikke nødvendigt at sige noget om.

De mennesker som Peter kommer i forbindelse med på kystsletten, Æneas i Lydda, Tabitha og Simon Garver i Joppe, Kornelius i Kæsarea, har ingen betydning. Det er muligt at de var kendte navne blandt kristne i Jerusalem og Judæa, men selv bortset fra spørgsmålet om beretningernes historiske værdi spiller de ingen rolle for den følgende historie. Æneas behøver ikke på grund af navnet at regnes for diasporajøde og var det næppe.

Agabus er ifølge 11,28 hjemmehørende i Jerusalem; hans herkomst forlyder der intet om, men det eneste rimelige er at antage at han var fra Jerusalem eller Judæa⁶⁶). Endelig omtales i Acta 12,12 Maria, mor til Johannes Markus, og hendes hus i Jerusalem. Det er uden tvivl en pålidelig og værdifuld historisk notits; det er umuligt at finde en tendens i den. Desværre kan der ikke med sikkerhed sluttes noget af den med betydning for det spørgsmål som her søges besvaret. Johannes Markus er i slægt med Barnabas, måske hans fætter, Kol 4,10; Acta nævner intet om slægtskabet, men forudsætter dog et nært forhold mellem Barnabas og Johannes Markus. Tilnavnet Markus og husets piges navn Rhode skal der ikke lægges nogen vægt på som beviser eller indicier.

Det materiale som der her i korthed er gjort rede for, må ikke overvurderes. For det første er det ikke stort, selv om det retfærdigvis må sammenlignes med andet materiale fra samme tid og af samme art, og så kan stå sig ganske godt. Man kan jo gøre mod-

⁶⁴) Det er omstridt hvordan ἀπὸ τῶν ἀποστόλων skal forbindes og forstås.

⁶⁵) Deres navne er græske; det er ikke noget endeligt bevis, for også palæstinajøder kunne bære græske navne; men det er et indicium, og så meget stærkere, som de alle bærer græske navne; selve sagen kræver at de er hellenister; dertil kommer så at en af dem udtrykkeligt betegnes som en proselyt fra Antiokia.

⁶⁶) Navnet sættes naturligt i forbindelse med det tilsvarende kvindenavn i en palmyrensk indskrift (se W. Bauer, Wörterb. s.v.), er altså et semitisk navn med græsk endelse. Zahns forslag (komm. t. 11,28) om at sætte det lig med det (bl.a. homeriske) græske Ἄγκυρος, blot med anden skrivemåde, er ikke blevet fulgt af ret mange; jfr. Haenchen, komm. t. 11,28.

prøve ved at bruge materialet til at bevise med, at det netop var Jerusalems og Judæas indfødte befolkning der var ryggraden i den første kristne menighed; det vil holde hårdt. For det andet stammer materialet fra skrifter, evangelierne og Acta, som er opstået udenfor Jerusalem og Judæa⁶⁷⁾ og formodentlig affattet efter at menigheden i Jerusalem havde udspillet sin rolle og tyngdepunktet var flyttet andre steder hen. Det kan ikke undgå at præge fremstillingen. Hvad særligt Lukas angår, kan det ikke forlanges af ham at han skal se bort fra at det var diasporajødedommen og de såkaldte hellenister der kom til at præge udviklingen og bære den; det gælder i særlig grad hvis han selv hører til den gruppe eller dens efterkommere, eventuelt til de hedningekristne som er vundet for kristendommen netop ved diasporajødernes kristne virksomhed.

Det er da heller ikke meningen med disse udredninger at påstå at kristendommen overhovedet ingen genklang fandt i Jerusalem og Judæa. Det gjorde den. Efter mit skøn var kristendommen betydeligt talstærkere i Palæstina end det som regel antages⁶⁸⁾. Paulus omtaler et par gange Judæas menigheder⁶⁹⁾, og dermed mener han ikke kun menigheden i Jerusalem (som han da også plejer at omtale anderledes). Hvis der ikke havde været palæstinensiske kristne, havde der ikke været en menighed der kunne udvandre til Østjordanlandet kort før Jerusalems belejring i krigen år 66–70 og siden sætte sig spor i litteraturen, omend kun svage spor. Lukas omtaler da også i selve Acta de talrige jødiske kristne i Palæstina, og vel navnlig i Jerusalem⁷⁰⁾. Selv om den bemærkning både er overdrevet hvad tallet angår og har sin bestemte tilsigtede mening i Actas sammenhæng, viser den dog også at Lukas ikke med vold og magt vil undertrykke enhver hentydning til den jersalemske og judæiske del af den ældste kristenhed. Han veed meget vel at den fandtes og at den var stærk. Så meget mere grund er der til at tage hans oplysninger om det stærke og bærende element fra diasporajødedommen for gode varer. Det, og ikke blot de indfødte, er med i den første skildring af menighedens medlemsskare, og der er intet i kilderne som gør hans opfattelse usandsynlig på det punkt.

⁶⁷⁾ Markusevangeliet kan efter nogle forskeres mening være blevet til i Jerusalem; andre tænker på Syrien; men det almindeligste er stadig at henlægge affattelsen til Rom. – I Johannesevangeliet vil adskillige finde gamle judæiske, altså sydpalæstinensiske, traditioner, men selve evangeliet er skrevet udenfor Palæstina.

⁶⁸⁾ Se bl. a. Markusevangeliets Lignelseskapitel, 1965, s. 108–10.

⁶⁹⁾ 1 Thessal 2,14; Gal 1,22.

⁷⁰⁾ Acta 21,20. Se dertil J. Munck, Paulus u. die Heilsgesch. s. 235

VIII. SLUTNING

Actaforskningen har to opgaver. For det første skal den behandle Acta, eller rettere hele værket, Lukasevangeliet og Acta, litterært og exegetisk som et stykke oldtidslitteratur med kristendommens ældste historie som emne. Det gælder om at forstå hvad forfatteren skriver, hvad han vil med sit skrift, hvordan det er bygget op, og hvordan det forholder sig til samtidens litteratur og til den kristendom som det både er fremgået af og har som emne. For det andet skal den, med Acta som en af kilderne, prøve på at skildre den ældste kristenheds tilblivelse og historie.

De to opgaver griber naturligvis over i hinanden. En kilde kan ikke benyttes før den er kritiseret, fortolket og vurderet. Et historisk arbejde med kilderne forudsætter et litterært og exegetisk arbejde med dem, herunder også det filologiske arbejde. På den anden side er skriftets forhold til historiske begivenheder og tilstande af betydning for kritikken og fortolkningen og vurderingen af det. De fleste der beskæftiger sig med Acta er da også nødt til at give sig i lag med begge de to opgaver. De kan ikke skilles ad.

Alligevel er det vigtigt at skelne mellem dem og gøre sig klart hvilken opgave man i hvert enkelt tilfælde har. Som litterært dokument fra en bestemt periode i historien og litteraturhistorien har Lukasevangeliet og Acta krav på at undersøges og fortolkes, uanset om værket indeholder nogen som helst pålidelige oplysninger om de begivenheder, personer og forhold som det fortæller om. Om det så havde været digtning, hvad det ikke er, og alle dets personer og begivenheder havde været fiktive, ville det have stillet tekstkritikeren, exegeten og litteraturhistorikeren, ja historikeren med, overfor den samme opgave, nemlig at forklare dette oldtidsdokument som et vidnesbyrd om dets egen tid og dets forfatter. Og på den anden side: som afgørende periode i kristendommens og kirkens historie har tiden fra Jesu død til den neroniske forfølgelse eller til

fald i år 70 krav på at blive undersøgt og beskrevet som enhver anden periode i historien, uanset hvilke kilder der står til rådighed (indskrifter, udgravninger, mønter, breve, øjenvidneskildringer, annaler o. s. v.), og uanset om man synes at materialet er nok så utilfredsstillende. Selv om Acta ikke fandtes kunne de første tre årtiers kirkehistorie alligevel ikke slettes af historiens forløb og dermed falde bort som emne for historiske undersøgelser.

At det i praksis tit er faldet svært at skelne mellem de to opgaver, har sine gode grunde. Her kan der ses bort fra den som nok har været den afgørende: Lukasevangeliets og Actas stilling som hellig skrift, som led i kirkens kanon. Den har i lange tider gjort studiet af både de nytestamentlige skrifter og af oldkristendommens historie i nytestamentlig tid til et særligt teologisk departement indenfor forskningen, hvilket som bekendt ingenlunde har været til skade for den grundige og sagkyndige behandling af tekstkritiske, exegetiske og litterære spørgsmål i en lang række enkeltheder, men dog lagt hindringer i vejen for at skelne mellem de to opgaver. Den anden grund er den rent materielle, at Acta faktisk er den eneste nogenlunde sammenhængende og fortløbende beretning om den pågældende periode i historien. Hvor det er tilfældet, og det er det på lignende måde for flere andre historiske perioder og emner, får vedkommende dokument uvægerligt en fortrinsstilling, som meget let fører til at diskussionen afspores og bliver stående ved problemet om den pågældende fremstillings værdi som historisk kilde, dens autenti og integritet. Det er ikke blot rabies theologorum og apologetisk interesse der har gjort de bibelske skrifter til et stridens æble. Det er også den kendsgerning at hovedparten af dem, hvor sekundære de så ellers kan være i nogle tilfælde, dog er eneste eller i hvert fald vigtigste kilde til en periodes eller et lands historie.

Hvad der gælder Lukasevangeliet og Acta som helhed, gælder også fortællingen i Acta kap. 2. Det er berettiget at spørge hvad Lukas har villet med den fortælling, hvad han mener med enkelthederne i den, hvordan den indgår i skriftet som helhed, og hvilke midler han har brugt til sin fremstilling. Og det er lige så berettiget at undersøge det historiske problem: hvordan forløb de første år, de første måneder, ja de første uger og dage efter Jesu død? hvorfor og hvordan og hvor hurtigt opstod den menighed i Jerusalem, som på det tidspunkt da Paulus skriver sine breve er en 20 år gammel kends-

gerning? hvem var de ledende og toneangivende i den menighed? var det de samme fra første færd? hvor stor var den menighed? hvilke kredse rekrutteredes den fra? Ja, selv et spørgsmål som det, om den kristne menighed blev til ved den begivenhed som vi plejer at kalde pinsedagen, er måske nok i sin formulering bestemt af pinsedagens stilling i kirkeåret og af fortællingen som den kendes fra Acta kap. 2; men i sit væsen er det et spørgsmål som måtte stilles, om der så aldrig havde været noget kirkeår med en pinsefest, og om så værket Lukasevangeliet-Acta aldrig var udgivet. – Når diskussionen også her så tit er afsporet og har en tendens til at blive til indlæg for og imod beretningens pålidelighed og begivenhedens historicitet, skyldes det atter den kendsgerning at Acta kap. 2 er den eneste virkelige beretning eller fortælling som findes.

Det er formodentlig heller ikke på de foregående sider lykkedes helt at holde de to opgaver ude fra hinanden. Derfor nogle afsluttende bemærkninger.

Beretningen i Acta kap. 2 er tendentiøs, at forstå i den betydning at Lukas har en bestemt holdning og et bestemt formål med den. Han er bundet til sine forudsætninger i den tid han lever i, af sin opfattelse af den ældste menigheds betydning og udvikling. Men det udelukker ikke at han også kan være henvist til en overlevering, som er grundlaget for at han overhovedet har kunnet skrive den beretning. Derfor er det rimeligt at spørge om der i beretningen kan findes spor af ældre traditioner, der kan oplyse noget om hvordan der før Actas affattelse blev tænkt og talt om den første tid. Det fremgår både af Lukasevangeliet og af Acta, at Lukas i andre tilfælde bygger på traditioner, hvoraf en del var skriftligt nedfældet, andet ikke; i Acta er det ganske uomtvisteligt for den sidste dels vedkommende, at den i en række afsnit dækker samme periode og samme begivenheder som Paulusbrevene. I disse tilfælde kan Lukas til en vis grad kontrolleres. Det er tydeligt at kontrollen ikke altid falder ud til fordel for Lukas, eller at den næsten aldrig gør det. Selv om det indrømmes at Paulus kan have været offer for erindringsforskydninger, kan have fortegnet billedet eller blot givet et uddrag af begivenhederne (f.ex. i Gal. kap. 1–2), viser det sig dog gang på gang at Lukases oplysninger og vurderinger ikke kan tages efter deres bogstavelige pålydende. Men lad være at kontrollen viser at han har taget fejl, misforstået forhold og begivenheder, lagt sit

stof til rette og lagt trykket på det som han anså for rigtigt og væsentligt, den viser dog også at der har foreligget et materiale. Derfor må der på forhånd regnes med den mulighed at Lukas også i de afsnit hvor han vanskeligere eller slet ikke kan kontrolleres, har haft ældre oplysninger at holde sig til. Dermed er problemet ganske vist kun flyttet et led tilbage: at noget har været overleveret i flere årtier før Lukasevangeliet og Acta blev skrevet, borger jo ikke for at det er pålideligt og indeholder de rigtige oplysninger. Men selv det skridt er af betydning, hvis det kan tages.

Kan der så peges på bestemte led i pinseberetningen som viser at Lukas er afhængig af ældre overlevering?

Det er sandsynligt at han er det i de tilfælde, hvor han taler og skriver uforvarende og hvor en oplysning synes at stride mod hans egen tendens – uden at alt stoffet dermed behøver at være udtømt.

På flere punkter må det da også overvejes, om Lukas ikke giver oplysninger videre som strengt taget ikke passer alt for godt til hans egne synspunkter. Et af standardexemplerne er hans skildring af hvad der skete på pinsedagen: Lukas fremstiller begivenheden som en tale på fremmede sprog, men med ord som hævdes at passe langt bedre til en skildring af tungetale. Spørgsmålet har været tilstrækkeligt drøftet her i forbindelse med diskussionen af kildesondringshypoteserne. De blev afvist som forklaring og som middel til at finde tilbage til selve dagens begivenhed: Lukas har ikke flettet to kilder sammen. Kan ujævnheden så forklares ved at Lukas havde en overlevering om et udbrud af tungetale ved en bestemt lejlighed, mens han selv ville fortælle om en tale på fremmede sprog? Efter min mening ikke med sikkerhed. Der må stadig regnes med den mulighed, at de udtryk som minder om tungetale stammer fra Lukas, der ikke havde andre midler til at skildre det han ville fortælle om.

Et andet forekommer mig at have større vægt. Lukas vil tydeligt nok tildele de tolv apostle en fremtrædende rolle. Han bringer listen over dem to gange i løbet af sit værk¹⁾. Han refererer Jesu sidste samtaler med dem udførligere end både Matthæus- og Markusevangeliet. Han lægger stor vægt på Jesu samvær med dem i de fyrretyve dage. De er øjenvidner og derfor selvskrevne som apostle og menighedsledere. De må suppleres med en ny apostel efter Juda-

¹⁾ Luk 6,14-16 og Acta 1,13.

ses forræderi og død. Det er også på deres vegne at Peter fører ordet på pinsedagen. Alligevel står det hen i det uvisse om det kun er dem der modtager Helligånden på pinsedagen og sættes i stand til at tale andre sprog. Det er temmelig indlysende at Lukas ville have fremhævet de tolv meget eftertrykkeligt i sin fortælling om åndsmeddelelsen, hvis han ikke havde været bundet af en overlevering som ikke gav dem nogen særstilling, men handlede om en begivenhed som også Jesu få andre tilhængere fra Galilæa havde del i.

Derfor kan det siges med ret stor sikkerhed hvad der ikke stod i den kilde Lukas benyttede eller fortalte om i den overlevering han havde til rådighed. Williams²⁾ mener at skulle man gætte på hvad der stod i den kilde som Lukas benyttede »kunne den have indeholdt en beretning om at de tolv blev udrustet og bemyndiget til at drage til tolv forskellige egne af verden«; det skulle kunne tænkes at Lukas lavede om på en beretning af det indhold, så det i stedet blev til den fortælling vi kender, fordi han netop ikke regner med en sideløbende mission i mange forskellige egne, men med en gradvis udbredelse fra Jerusalem til Rom³⁾. – Her er der med rette skelnet mellem opfattelsen hos Lukas og hvad der ligger forud for den, men efter min mening på en forkert måde: det senere kirkehistoriske billede af de tolv apostle som missionærer i hver sit verdenshjørne⁴⁾, Thomas i Syrien og senere i Indien, Peter i Rom o. s. fr., kan meget vel være gammelt, men påvises før Actas affattelsestid kan det ikke, selv om det kan have været yndet allerede da Lukas skrev. Der er ingen tegn på en skriftlig kilde af det indhold, som Lukas kan have brugt, og der kan heller ikke regnes med nogen fast formet tradition som Lukas havde til rådighed. Han måtte tværtimod have været selvskreven til at bruge den hvis den fandtes.

Et tredje forekommer mig at være afgørende for hele spørgsmålet som her behandles. Lukas henlægger begivenhederne mellem påske og pinse til Jerusalem. Dermed står han i modsætning til Markus-evangeliet, Matthæusevangeliet og Johannesevangeliets 21. kapitel. De to første henlægger den opstandnes åbenbarelses for disciplene til Galilæa, idet dog Markusevangeliet i den nuværende form, hvor 16,9-20 er et senere tillæg, ikke fortæller om dem, men kun ind-

²⁾ C. S. C. Williams, n. komm. s. 62.

³⁾ Det er for så vidt rigtigt; men alternativet er ikke specielt de tolv's udsendelse, men også alle andres. Jfr. nedenfor s. 144.

⁴⁾ Opfattelsen kendes f. ex. fra Justin, Apol. 50,12 og Dial. 53,5.

varsler dem i Mark 16,7. Johannesevangeliet kender til åbenbarelses i Jerusalem, som det fremgår af kap. 20, men kap. 21 foregår i Galilæa (og er efter de flestes opfattelse et yngre tillæg til Johannesevangeliet, som dermed vender tilbage til en ældre tradition). Lukas omtaler kun åbenbarelses i og omkring Jerusalem. Ja, han går videre end som så, ved ligefrem at udelukke åbenbarelses andre steder, idet han lader Jesus befale disciplene at blive i Jerusalem og »oppebie Faderens forjættelse«. Også på dette punkt har Lukas imidlertid, ene af alle de nytestamentlige forfattere, bragt en overlevering der går stik imod hans egne intentioner. Hans grund til at stryge begivenhederne i Galilæa – og disciplenes flugt til Galilæa og den opstandnes åbenbarelses for dem dær er gammel tradition – kan måske ikke fastslås. Det kan være den, at der ikke må være nogen tilbagegående linje, hverken i Jesu eller disciplenes eller evangeliets vej: når et sted er forladt, er det ude af sagaen, historien går videre og vender ikke tilbage.⁵⁾ Den grund forekommer mig meget mere indlysende end at Lukas ikke vil fortælle om disciplenes flugt. Men hvorom alting er, disciplenes flugt efter Jesu korsfæstelse er så fast forankret i overleveringen at den må betragtes som en kendsgerning. Selv Lukas røber kendskab til den i fortællingen om de to der vandrer til Emmaus, Luk. kap. 24. På den anden side er det en lige så unægtelig kendsgerning, bevidnet af Paulus uden mindste tendens, at i hvert fald de ledende apostle og disciple, med Peter og Johannes og Jakob i spidsen, holder til i Jerusalem. Hvornår og hvorfor og hvordan de er kommet der, fortæller de andre evangelier intet om, fordi deres fremstilling standser inden. Paulus har ingen anledning til at komme ind på den slags historiske spørgsmål. Og Lukas har endelig afskåret sig fra at fortælle om det, fordi han overhovedet ikke vil have apostlene til Galilæa og følgelig heller ikke kan føre dem tilbage fra Galilæa til Jerusalem.

I stedet for at fortælle om åbenbarelses af den opstandne i Gali-

⁵⁾ Jfr. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, og, i tilknytning til ham, O'Neill, n. skr. s. 6, 10 og 169–70. – Til Acta 9,31 bemærker Haenchen, *komm. t. st.*, at Lukas ifølge (»also«) den text antager at der først nu, d.v.s. da Paulus blev kristen, opstod kristne menigheder i Galilæa (med tilslutning til Loisy). Det er alt for meget at lægge ind i en text af den art. Galilæa er netop ikke en del af den arbejdsmark som disciplene får tildelt i Acta 1,8. – E. Lohmeyer, *Galilæa und Jerusalem*, 1936, s. 52, siger med rette at det er med vilje at Lukas undlader at nævne Galilæa i Acta 1,8: Galilæa er dækket ved Jesu virksomhed. I øvrigt skal der ikke her gås ind på Lohmeyers hypoteser, som er gennemført med stor konsekvens også i andre skrifter og artikler om oldkristendommen. I det væsentlige får Lohmeyer tilslutning af W. Grundmann, n. art. 1939.

læa fortæller Lukas da om åbenbarelsen af ham i Jerusalem, som det sker i slutningen af Lukasevangeliet. Det fortsætter i begyndelsen af Acta med notitsen om at Jesus færdedes sammen med disciplene indtil sin optagelse, d.v.s. til himmelfarten, som vi plejer at kalde den, og at han fremstillede sig levende for dem i det fyrre dages tidsrum og talte med dem om Guds rige. Derefter fortælles der kort om himmelfarten, listen over apostlene anføres, og der gives en beretning om valget af en tolvte apostel i stedet for Judas. Det må stadig hævdes at det stemmer med Lukases plan at dette suppleringsvalg finder sted inden åndsudgydelsen⁶⁾. Men både det og alt andet mellem påske og pinse er fortalt forholdsvis bredt, langt bredere end det behøvedes. Grunden er, at Lukas skal have et hul udfyldt mellem påske og pinse, og han skal i sin fremstilling give indtryk af at det virkelig er på flere uger. Det tyder på at pinsedagens begivenhed hører til den overlevering der på forhånd står fast: da finder åndsmeddelelsen og den første offentlige prædiken sted. Men Lukas har ikke nogen virkelig forklaring på hvorfor åndsmeddelelsen skal lade vente på sig i syv uger. Jesu befaling til disciplene om at vente i Jerusalem indtil det sker, er ikke nogen forklaring, men simpelt hen udsprunget af at Lukas vidste at der gik syv uger efter påske før disciplene overhovedet foretog sig noget⁷⁾. Havde Lukas ikke vidst det, kunne han have henlagt åndsmeddelelsen til dagen for himmelfarten, og himmelfarten til selve påskedagen eller i det mindste til dagen for den sidste åbenbarelse som der udtrykkeligt kunne fortælles om. Selv om det er at sætte sagen på spidsen, føler man trang til at sige at i Lukases fremstilling bliver pinsedagen, foreløbig bortset fra dateringen til ugefesten, en fritstående begivenhed uden ordentlig sammenhæng med det der i øvrigt med sandsynlighed kan fastslås om forløbet af de første uger efter Jesu død.

Derimod får både pinsedagens sene tidspunkt og en del af dens begivenheder god mening og sammenhæng, hvis den løsnes fra den brug der gøres af den i Lukasevangeliet-Acta og den i stedet sættes i forbindelse med de øvrige evangelier. Så giver den et ganske vist højst mangelfuldt, men alligevel værdifuldt og forståeligt svar på

⁶⁾ Jfr. ovenfor s. 138–139.

⁷⁾ Harnack, n. skr. 1908, s. 145 f (jfr. note 3) taler om »fehlende Motivierung« for åndsudgydelsen, ikke for tidspunktet (pinsedagen), der ifølge hans opfattelse kunne være en erstatning for den »manglende motivering«.

spørgsmålet om de første uger: I den første kristne historie, der for så vidt kan være forløbet temmelig begivenhedsløst indtil de første stridigheder med jøderne og deres ledende organer og dermed forfølgelserne satte ind, var der i hvert fald een konkret og afgørende begivenhed, som måtte postuleres, hvis ikke den var bevidnet, nemlig disciplenes tilbagekomst til Jerusalem og den første offentlige prædiken. Tilbagevandringen fra Galilæa til Jerusalem er under alle omstændigheder sket, og omslaget fra flugt til offentlig forkyndelse for disciplenes landsmænd og trosfæller i Jerusalem har ligeledes fundet sted. Og Acta kap. 2 indeholder, i form af den brug Lukas har gjort af den, den gamle tradition om disciplenes tilbagekomst til Jerusalem og deres første offentlige virksomhed dær.

Som sagt, en overlevering der kan skelnes fra Lukases brug af den er ikke dermed bevist at være en pålidelig oplysning. Men er det gammel tradition, er det i hvert fald udelukket at hele Acta kap. 2 kan være Lukases egen frie opfindelse. Og så er det en quasi-historisk behandling af stoffet og ganske forfejlet at stirre sig blind på det som Lukas, indrømmet, også bruger overleveringen til og som for den sags skyld gerne må betragtes som hovedsagen for ham, nemlig dels at skildre et Guds under, dels at lave et storslået titelbillede til sin anden bog, der i et glimt afmaler hvad der siden skal ske – og så fuldstændig overse hvad Lukas desuden fortæller eller forudsætter af begivenheder og forhold som intet har at gøre med undere eller teologiske ideer eller storslåede syner: at disciplene træder offentligt frem, at de uden at ville det tvinges til at tale, at deres prædiken får en blandet modtagelse, og at en del mennesker slutter sig til dem.

Det kan indvendes, at hvad der her er set som en begivenhed i virkeligheden er et helt begivenhedsforløb eller en udvikling. Tilbagekomsten til Jerusalem og den første offentlige prædiken kan være sket næsten umærkeligt, ved at så den ene og så den anden er vendt tilbage til Jerusalem og stedet for Jesu død, og ved at de enkeltvis efterhånden har givet sig til at tale mer eller mindre offentligt. – Men en sådan enkeltvis vandring fra Galilæa til Jerusalem er temmelig usandsynlig. Disciplene følte sig ikke som enkeltpersoner, men netop som en gruppe. Det var som en gruppe mennesker der i fællesskab havde sat deres lid til Jesus som messias, at de led deres skuffelse da han blev henrettet. Hans død betød i første omgang at

de spredtes for alle vinde, for så vidt som de tolv og Jesu andre tilhængere ikke længere holdt sammen. Men det var også som en samlet gruppe at de atter fandt sammen. Det kommer frem i den ældste overlevering om den opstandnes åbenbarelses, som den foreligger i 1 Kor. kap. 15. Den opstandne åbenbarede sig først for Peter, en kendsgerning som på flere måder afspejles i evangelierne. Ved hvilken lejlighed den åbenbarelse er sket, kan der intet siges om på grundlag af kilderne, tid og sted kendes ikke. Men hvis Peter virkelig er den første, er det sandsynligt eller i hvert fald muligt at det er sket tredjedagen efter korsfæstelsen, og da kunne Peter meget vel være nået tilbage til Galilæa. Den næste åbenbarelse er, stadig efter 1 Kor. kap. 15, for de tolv, eller »de elleve«, som varianten siger. Man kan fantasere om, hvorvidt Peter efter sin oplevelse har opsøgt og sammenkaldt de andre, men det er og bliver fantasier, selv om de kan have en vis sandsynlighed for sig. I hvert fald viser rækkefølgen i 1 Kor. kap. 15 sammenholdet mellem disciplene og en fælles optræden. Derfor må det også forekomme naturligt at de sammen vendte tilbage til Jerusalem.⁸⁾

I første omgang kan der kun tales i bredeste almindelighed om hvad de ville dær. Når Jesus havde åbenbaret sig for dem som den opstandne, der altså stadig var i live (»at han lever«, som Lukas selv udtrykker det i Luk 24,23), så måtte hans virksomhed, og disciplenes fordi de var hans betroede mænd, genoptages hvor den var afbrudt, i Jerusalem. Ved at forlade Galilæa og drage til Jerusalem havde Jesus selv tilkendegivet at virksomheden i Galilæa var en afsluttet periode og at det nu gjaldt Jerusalem. Hvis disciplene

⁸⁾ Jfr. J. Munck, komm. t. st., der også ser en forbindelse mellem åbenbarelserne i Galilæa og samlingen af Jesu gallæiske disciple (i Jerusalem). Forskellen mellem den her fremsatte opfattelse og Muncks er (1) at jeg anser begivenheden for tilbagekomsten til Jerusalem, Munck for "a larger gathering"; (2) at jeg mener at der må have eksisteret en beretning eller en tradition om en sådan flytning til Jerusalem, og at Lukas har kendt den; (3) at jeg mener at måtte fremhæve at begivenheden samtidig er den første offentlige fremtræden og prædiken, og at Lukas ikke har glemt eller tilsløret det i sin fremstilling. – Moule, n. art. s. 207, siger med rette at pinsedagen var den første givne lejlighed for disciplene til at vende tilbage til Jerusalem. Med hensyn til befalingen om at blive i Jerusalem tænker Moule, sst., sig at den faktisk hører til "on the eve of Pentecost", som i Acta 1,3ff, skønt Lukas først blev klar over det da han skrev Acta, mens han i slutningen af Lukasevangeliet (24,49) regner med at befalingen var givet ved påsketide. Det forekommer mig usandsynligt, men teorien hænger sammen med at Moule vil have plads til en vandring til Galilæa også i Lukasevangeliet; det er atter at blande det litterære og det faktiske spørgsmål sammen; jeg kan ikke se at Lukas regner med nogen som helst begivenheder i Galilæa mellem påske og pinse. – Jfr. også Ph. H. Menoud, Pentecôte, passim.

derfor ville fortsætte Jesu forkyndelse og virksomhed, kunne det kun ske i hovedstaden.

Om de tolv og de øvrige disciple så havde bestemte forestillinger om hvad begivenheder der skulle ske netop i Jerusalem, er mere usikkert. Det kan kun blive til formodninger, og svaret afhænger af ens helhedsopfattelse af Jesu syn på sit kald og hverv, af hans disciples forståelse af dem, og af den ældste menigheds teologi. Usikkerheden gælder således også for den mulige forventning om Jesu snare genkomst netop i Jerusalem, måske nærmere betegnet på Oliebjerget eller på Sionsbjerget (jfr. Romerbr. 11,26?). Den gælder også spørgsmålet om hvor snart de ventede ham igen. Men som det fremgår af bemærkningerne ovenfor mener jeg ikke at disciplenes vandring til Jerusalem skete udelukkende med det formål at komme til at overvære genkomsten på åstedet. Vel ventede de Jesu komme i nærmeste fremtid, men dog formodentlig ikke før evangeliet var forkyndt og genkomsten og Guds riges komme indvarslet overfor dem som endnu ikke havde fået det at høre, nemlig folk i Jerusalem og Judæa. At der skal gå en periode med offentlig prædiken forud for Menneskesønnens parusi, fremgår af Matth 10, 23, som, uanset hvordan man ser på udsagnets autenti, dog også oplyser noget om den ældste menigheds syn på sin virksomhed, netop indenfor Israels grænser.

Derfor kan der formodentlig heller ikke siges noget endeligt om hvilken rolle pinsedagen har spillet for disciplenes beslutning om at vende tilbage til Jerusalem. Under den forudsætning, som jeg mener holder stik, at dateringen ikke skyldes Lukas, men er gammel overlevering, ligger det nær at hævde at disciplene, som de galilæere de var, brugte netop denne valfartsfest som anledning til at drage til Jerusalem, da de først var blevet klare over at de måtte tilbage. Men i hvert fald blev pinsedagen den første lejlighed til at træde offentligt frem for Jerusalems og Judæas indbyggere, deriblandt også Jerusalems diasporajøder, med budskabet om den korsfæstede og opstandne Jesus fra Nasaret. At de gjorde det på trods af Jesu korsfæstelse og deres egen flugt til Galilæa, det skyldtes efter deres egen tro ikke en beslutning af dem selv, men de åbenbarelsen som Gud havde ladet times dem af den opstandne Jesus, og udrustningen med Helligånden.

TEXTHENVISNINGER

<i>Genesis</i>		26,69	124
kap. 10	88 f	28,19	10
– 11	109 ff		
– 17	101		
<i>Exodus</i>		<i>Markusevangeliet</i>	
kap. 19	96, 106	5,22	132
32,28	107	10,46	132
		11,11	132
<i>Numeri</i>		14,67	124
28,26-31	96	14,70	124, 127
		16,17	10
		16,19	10
<i>Deuteronomium</i>		<i>Lukasevangeliet</i>	
16,9-12	96	kap. 1–2	76
<i>Jesaja</i>		1,1-4	71
6,4	36	1,72	105
42,10-12	86	2,25	120, 122
		2,38	122
<i>Jeremja</i>		3,1-2	32, 49
2,10-11	86	4,22	25
		6,14-16	138
<i>Esekiel</i>		8,2-3	132
kap. 1	96	8,41	132
		9,51	33 f
<i>Amos</i>		11,13	55
9,7	86	11,51	36
		12,11 f	30
<i>Salmerne</i>		13,1-2	124, 127
29	96	16,3	80.
68	96	18,4	80
		22,19b-20	104
<i>Tobit</i>		22,29	104
2,1	34	22,59	124, 127
		23,6	124
<i>Matthæusevangeliet</i>		23,51	122
10,20	55	24,21	122
23,35	36	24,23	143

24,36-49	65	2,6	43f, 45, 73, 111
24,46-49	8	2,7-8	45
24,47	119	2,7	25, 35, 76, 123f, 127
24,49	35, 143	2,8	43f, 73, 116
24,50	132	2,9-11	45, 79-92, 113f, 116, 118, 128
24,53	36	2,9	116
		2,10	118
<i>Johannesevangeliet</i>		2,11	22, 38, 43f, 57f, 73
kap. 3	132	2,13	36, 39, 41f, 77
3,8	36	2,14-21	31
4,45	124, 127	2,14-36	30
7,39	10, 65	2,14	35, 37, 113f, 128
18,15	131	2,15	33, 35, 77
20,19	36	2,17-18	38, 57
20,19-20	65	2,22	48, 113
20,21	65	2,29	113
20,22	10, 22f, 64-66	2,33	57
20,23	15, 66	2,37-41	30
kap. 21	66	2,38-41	30
		2,38	57f
<i>Acta</i>		2,41	28, 67, 107
1,1-2,41	30	2,42-47	28f
1,2	35	2,42	28, 35
1,3	33, 143	2,43-47	28
1,4	30, 35	2,43	48
1,5	30, 58	2,44	29
1,8	8, 119, 140	3,1-5,16	61
1,9	116	kap. 3	29
1,11	124	3,25	105
1,12	132	4,29-30	60
1,13	36, 132, 138	4,31	30, 59, 61-64, 112
1,15-2,40	62	kap. 5	29
1,15-26	35	5,17-42	29, 61
1,15	30f, 35, 68	5,37	125
1,21-22	132	6,1-8,3	48
2,1-43	29, 40, 61f, 71, 94	6,1	129, 131
2,1-13	26, 30, 46f, 54, 56	6,7	131
	62, 72f, 78f, 111, 128f	7,8	105
2,1-4	30, 62, 73, 106, 112	8,1	110
2,1	26, 29, 32ff, 59	8,2	120f
2,2	105	8,4	110
2,3	68, 112	8,14	59
2,4	36-38, 43, 112	8,15-19	12
2,5-11	37, 43	9,22	111
2,5-13	30	9,31-42	48
2,5	113, 115, 121, 128	9,31	140

10,1–11,18	48	<i>1. Korinthierbrev</i>	
kap. 10	58	5,7.....	69, 93
10,35.....	120	7,40.....	55
10,44-46	57, 61, 63	11,15.....	105
10,44.....	12, 59	kap. 12.....	16, 45
10,46.....	38, 43, 58	12,4-11	55
kap. 11	58	12,10.....	40
11,15-16	12	kap. 14.....	16, 19, 40, 43–45, 77
11,15.....	57, 62	14,23.....	35, 39, 41
11,19-21	90	14,26.....	42
11,19.....	110	14,39.....	39
12,3.....	32	kap. 15.....	143
12,12.....	133	15,6.....	15, 66–69
12,15.....	41	16,8.....	10
12,23.....	32		
12,25.....	52	<i>2. Korinthierbrev</i>	
13,1-3	90f	3,17.....	15, 68
14,11.....	13		
15,1-35	48, 52	<i>Galaterbrevet</i>	
16,6-10	91	1,22.....	134
kap. 17	25	2,1-10	52
19,1.....	59, 62f	3,16-17.....	101
19,6.....	12, 38, 43, 58	4,6.....	55
19,21–21,14	49		
19,29.....	111	<i>Efeserbrevet</i>	
19,32.....	111	5,18-19	41f
20,6.....	32		
20,16.....	11, 32	<i>Kolossierbrevet</i>	
21,20.....	134	4,10.....	133
21,27.....	11, 111		
21,31.....	111	<i>1. Thessalonikerbrev</i>	
22,12.....	121	2,14.....	134
26,24-25	41	5,19-20	39
26,25.....	37		
27,9.....	32	<i>1. Timotheusbrev</i>	
28,28.....	18	6,13.....	69
<i>Romerbrevet</i>		<i>Hebræerbrevet</i>	
5,5.....	55	6,4.....	55
5,12-17	59		
8,15.....	55		

EMNER

- Agabus 133
Alexandria 82, 117, 119
amoræerne 108
annalistik 50
Antiokia 21, 61, 82, 84f, 90–92, 117, 133
Antiokus Epifanes 90
apokalyptik 123
apokryfe evangelier 67
apostelmødet 52
apostlene 35, 138
arabisk 13
aramaisk 13, 44, 76f, 131
astrologi 89
- Babelstårnet 109, 111
Babylon 119
Bar Kokba 127
Barnabas 13, 119, 132f
Bartimæus 132
bearbejdelse 76
beruselse 39
Bethania 132
biografisk litteratur 89
bosiddende 113, 115, 118, 120
- citat 48
- Damaskus 82, 87
datering 10, 20f, 22f, 25, 32, 35, 49, 65, 69, 93, 141, 144
David 109
dialekt 117
diaspora, diasporajøder 11, 75, 91, 114–118, 121, 123, 129–132, 144
- disciple 21, 35, 59, 113, 123, 128, 131 142, 144
døberbevægelser 21
Dødehavsskrifterne 24, 94, 102f, 126, 130
dåb 11, 29, 56ff, 128
- ekstase 15f, 62, 67
Elias og Elisa 109
Epiktet 126
eskatologi (se også: sidste tider) 20f, 25, 122f, 144
essæerne 21, 26, 103f, 121f, 125
- Farisæerne 123, 126
fattigforstanderne 131, 133
fester, jødiske 21, 32, 94, 102f
fester, kristne 33
Filip 13
Filon 97, 103–07, 115
folkeslag 80f, 107f, 115–120, 123, 129
forfatterkommentar 80
forjættelse 20, 30, 68, 101, 105, 110, 119, 140
formhistorie 16f, 41
forsoningsdagen 98, 103
fortolkningshistorie 18
frelsheshistorie 20, 97
fremmede sprog, 16–18, 23f, 37, 39, 55, 72, 75, 106, 138
frimodighed 62
from 120
fyrrer dage 32, 141
fædrelande 115
Fønikien 91

- Galilæa 25, 68, 117, 124–127, 139f, 142f
galilæere 7, 26, 45, 123, 125, 127f, 131f, 144
genkomsten 144
glossolali (se også: tungetale) 24, 38–43, 57, 77
Golgatha 69
Grækenland 90f
græsk 13
gudfrygtige 114–116, 120–123, 129
Guds folk 21
Guds rige 122f, 144
gudstjeneste 41
- Haftarot* 96
hebraisk 76, 131
hebræere 130f
hedningekristne 134
hedningemission 13
hedninger 13, 108, 120
Hegesip 125f
helbredelser 15
hellenisering 121
hellenister 61, 128, 130f, 133f
Helligånden 12, 55, 66, 144
Herrens dag 7
himmelfarten 10, 23, 33, 141
historicitet 18, 21, 23, 49, 54, 65, 129, 136
historieforskning 50
historisk kritik 16
historisk litteratur 89
historieskrivning 49, 51, 71
huset 36
»Hörwunder« 17, 19, 44f
høstfest 100
håndspålggelse 56
- Ild 36, 42, 105f
ildtunger 37, 43, 68, 73, 106
inspiration 15
Israel 105
Italien 13
- Jairus 132
Jamniasynoden 108
Jerusalem 8, 13, 21, 23, 25, 61, 68f, 82–85, 90, 113–119, 123, 127, 131–134, 140–143
Johannes Døber 32, 59, 125
Johannesevangeliet 10, 23, 54, 57, 64, 66
Johannes Markus 133
Johannes Sebedæussøn 131f
jordskælv 60
Josef Barsabas 132
Josef fra Arimathæa 132
Josefus 28, 97
jubel 38
Jubilæerbogen 24, 98, 100f, 103f, 117
Judas Galilæer 125, 127
Judas Iskariot 131f
Judæa 82f, 114, 116, 124, 129, 131, 133
Justin 125f, 139
jødekristne 25, 57
jøder 13, 80f, 85, 113–115, 125
jøder og proselytter 85–87
- Kalender 10, 21, 33, 94, 96, 100, 102
kanon 136
kapitelinddeling 28
kerygma 48
kilder, kildesondring 16f, 18f, 21, 24, 28, 61, 71, 77, 112, 138f
komposition 28
kretere og arabere 85–87
kristofani (se også: åbenbarelsen) 18, 67
kronologi 32
Kypern 82, 91, 132
Kyrene 91
- Lande 80f, 84
latin 13
legende 24
Libyen 91
ligneshandling 36
Lilleasien 84, 91

- »lille pinse« 60
 litterærkritik 24, 29, 72, 75, 120
 litterær teknik 25
 liturgi, liturgiske skikke 12, 20f, 30, 34, 99, 111
 loven 101, 105, 108f, 120
 lov og evangelium 109
 lovprisning 38
 Lukas 7, 12, 14, 18, 20, 22f, 25, 28f, 47, 50f, 63, 69, 71, 78, 87, 105f, 110, 112, 118, 137, 139
 Lukasevangeliet 7, 109, 112, 120, 123, 141
 lyd 105f
 lykaonisk 13
 læbe 111
 læsestykker 46, 96ff
 løvhyttefesten 21, 94
- Makedonien 90f
 manifestation 24, 119, 129
 Maria Magdalene 132
 Martha og Maria 132
 Matthias 132
megilla 96
 messias 24, 46, 84, 122f, 127, 142
 mindefester 94, 107
 mirakuløst (se også: under) 13, 22, 44, 46
 Misjna 102
 mission 22, 24, 119, 139
 Moses 109
 mængden 116
- Nabatæerne 87
 nadver 12
 nasaræere 125
 Nathanael 132
 Nikodemus 132
 nye Israel 23
 nye tunger 10
 nymånedagen 99
 ny pagt 21, 23, 93, 104, 109
- Oliebjerget 144
 omskærelse 99, 101, 105
- opstandelse 12
 ordforråd 19
 ovensalen 36
 overlevering (se også: tradition), mundtlig 62, 71
 overlevering, skriftlig 11, 62
 oversættelse 40, 107
- Pagt 99, 104
 pagtsfest 100, 104
 pagtsfornyelse 26, 93, 100–105
 pagtslutning 101, 104
 Palæstina 82, 87, 92, 108, 121, 128, 134
 palæstinensiske jøder 116, 134
 palæstinensisk menighed 21
 paraklet 65
 partikularisme 109
 Paulus 10, 13, 38, 51f, 54, 66, 69, 87, 91, 101, 133f, 136f
 Peter 7, 139, 143
 Peters tale 30f, 35, 77, 84, 105, 112–114, 123
 pinsebrød 95
 pinsemenighed 17
 Pontius Pilatus 69
 profeti, profetisk gave 18, 38, 44, 56
 proselytter 80, 85, 117, 119f, 128, 133
 prædiken 24
 Ptolemæerne 90
 påske 15, 21, 65, 94, 102, 117
- Qumransamfundet (se også: Dødehavsskrifterne) 21, 26, 94, 100, 102–104, 108, 117, 122
- Rabbinisk litteratur 96f, 102, 107
 recitation 46
 reflexion 24
 rejseplan 11
 religionshistoriske paralleller 19f
 repristination 34
 Rom 13, 82, 84, 117f

- romere 84
 Ruths Bog 96
 røgelsesduft 36
 røst, røster 105, 107f
- Sabbat 98
 saddukæerne 125f
 Sakæus 132
 Salomos søjlegang 36
 samaritanerne 122, 124f
 sceneanvisning 80
 »Schallanalyse« 17
 sekt, sekter 126, 129
 Seleukiderne 90
 seloter 127
 Septuaginta 76
 sidste tider (se også: eskatologi) 18,
 20, 31, 111
 Simon fra Kyrene 132
 Simon Garver 133
 Sinaj, Sinajtraditionen 21, 23, 89,
 93–97, 105–108, 111
 Sionsbjerget 144
 skriftbevis 48
 »Sprachenwunder« 19, 45f
 sprog, se: fremmede sprog
 sprogforvirring i Babel 89, 109f
 stedfæstelse 36, 49
 Stefan 133
 stil 19, 73, 86
 summarier 28, 31
 symbol 48
 synagoger 96, 133
 Syrien 83f, 87, 92, 134, 139
 Syrien og Kilikien 82, 91
- Tabitha 133
 tale 111
 taler 31
 templet 36
 tendens 50
 teofani 36, 47f, 63, 106f
 terapeuterne 103f
 Tertullian 11
 testamente 101
 tekstkritik 17, 43–44, 114f, 124
- Theofilus 8
 Thomas 139
 ti bud 96
 tilflyttede 80, 84, 113, 118, 129
 tilhørerne 44
 tiltaleformer 113, 128
 de tolv 7, 21, 35, 123f, 138f, 143f
 tradition 21–24, 54, 62, 65, 67, 69,
 78, 112, 137–42
 tredjedagen 10, 43
 tunge, tungemål 43, 46, 107, 110
 tungetale 14–16, 19, 38–43, 56f, 72,
 77, 138
 typologi 108–111
 Tyrus og Sidon 82
- Udlægning 42, 45f
 ugefesten 21, 23, 93–100, 103
 under 14, 22, 42, 45–48, 119, 142
 underberetning 24, 44f, 47
 universalisme 109
- Valfartende 117f
 valfartsfester 11, 21, 98, 102, 117f
 vand 41
 vejr 36, 41
 vidnerne 13, 112ff
 »vi-kilden« 71
 vin 39, 41
 visioner 67
- Xenoglossi 45
- Zeloter, se: seloter
- Æneas 133
- Øjenvidner 112
 Østjordanlandet 87, 134
- Åbenbarelses 15, 23, 64f, 66f, 140
 ånd 36
 åndsmeddelelse, åndsudgydelse 10,
 12, 23f, 30, 55, 57, 66, 112, 141
 åndsvirkninger 12, 37, 55, 57, 93,
 112

GRÆSKE ORD

"Αγανος 133	Κατοικοῦντες 80, 84, 113f, 116, 118, 121
ἄδελφοί 113	Κρήτες 87
ἀκούσονται 18	κτύπος 70
ἄνδρες 114, 121	
"Ἄνδρες Ἰουδαῖοι 113	Μαίνομαι 41
ἀπόστολος 133	μεγαλεία 58
ἀποφθέγγομαι 37	μεγαλύνω 58
"Αραβες 83	μεγίστη ἑορτή 104
αὐτοὶ καί 18	μὲν οὖν 28
	μεταβαίνω 70
Γαλατία 83	
Γαλλία 83	Ναζαρηνός, Ναζωραῖος 124
γλῶσσα(ι) 43, 73, 107, 110	ναός 36
Διαθήκη 104	Οἶκος 36
διατίθεμαι 104	οἱ μὲν οὖν 28
διάλεκτος 43, 73, 106	ὄλος 36
	ὄμοσϋ 35
Ἑβδομάδες 11, 34	οὐχὶ ἰδοῦ 76
ἔθνος 83, 114f	
εἰς 114	Πάντα 36
ἐκχέω 110	παρηρσία 62
ἐν 114	πατρίς 115
ἑορτή 104	πεντηκοστή 11, 34
ἐπιδημοῦντες 80	πνεῦμαπνεῦμα 105, 110
ἐπὶ τὸ αὐτό 35	πνοή 105
ἐρμηνεία 40	προσδεχόμενος 122
ἕτερος 57	
εὐθύς 30	Σεβόμενοι 120
εὐλαβής 114, 120 122	σύγχυσσις 111
	συμπληροῦσθαι 33f
Ἡμέραι 11	
	Φοβούμενοι 120
Ἰουδαία 83	φωνή 70, 106–107, 111
Ἰουδαῖοι 83, 114, 116, 121	
Ἰσραηλίται 113	Χεῖλος 111
	"ὠφθη, ὠφθησαν 68

FORFATTERE

- Adler 14, 15, 36, 57, 58, 67, 72, 74, 94
Bang 125, 126
Barrett 14
Bauer 126, 133
Bauernfeind 32, 68
Billierbeck 82, 95, 96, 107
Birt 28
Black 76, 130
Blass 34, 81, 115
Bonsirven 97
Bornhäuser 35, 37, 44
Brun 107
Brögelmann 96, 111
Bultmann 53, 71, 120
- Cadbury 28, 31, 48, 49, 52, 73, 84, 86, 89
v. Campenhausen 33, 68
Causse 45, 61, 117, 119
Cerfaux 28, 50, 62, 72
Charles 110, 111
Colson 104
Conzelmann 24, 32, 38, 47, 71, 81, 84, 89, 100, 106, 111, 115, 130, 131, 140
Cullmann 130
- Davies, J. G. 40
Davies, W. D. 130
Dibelius 28, 31, 49, 51, 83
v. Dobschütz 15, 65
Dornseiff 71 f
Dupont 71
- Eissfeldt 86 f
Elbogen 95
- Farrer 60
Fitzmeyer 35
Fuchs 89
- Gilmour 67
Goguel 61
Goodenough 50
Goppelt 111
Goudoever 66, 108
Goulder 59, 62, 88, 109
Grimme 97, 98, 104, 121 f
Grundmann 126, 140
Grundtvig 9
Grässer 14, 71
Gärtner 52
- Halévy 89
Harnack 11, 29 f, 32, 34, 35, 61, 62, 71, 72, 81, 85, 110, 118, 141
Haenchen 14, 22, 28, 33, 35, 50, 53, 61, 71, 97, 115, 120, 133, 140
Holtzmann 88
- Jackson & Lake 17
Jeremias, J. 71, 82, 116
- Keble 109
Keck & Martyn 73
Knox 14, 71, 76, 87
Kosmala 35, 121
Kretschmar 12, 20, 56, 101, 108, 111
Kuhn, K. G. 99
- Lake 22, 27, 47
Leaney 95, 97, 99, 102
Lidell-Scott 73
Lohmeyer 68, 126, 140

- Lohse, E. 11, 14, 20, 25, 29, 37, 42, 74, 83, 89, 108, 117
 Loisy 140
- Mann 25, 45, 127, 128
 Martin 76
 Mattill 14
 Menoud 11, 23, 32, 33, 56, 66, 108, 143
 Milik 117
 Montefiore 34, 70, 72
 Moore 96, 97, 117
 Morgenstern 126
 Morton & Macgregor 29, 62, 71
 Mosbech 11, 35, 36, 104
 Moule 11, 32, 143
 Munck 25, 35, 45, 69, 115, 118, 134, 143
 Munck & Pedersen 34, 83
 Mørkholm 90
- Nielsen 103, 127
 Nielsen & Otzen 103
 Noack 34, 94, 95, 97, 99, 102, 117, 134
- O'Neill 49, 140
 v. Otto 126
 Otzen 103
- Pedersen, S. 34, 83
- Reicke 22, 36, 89, 90, 108
 Rengstorf 96
- Salomonsen 127
 Schmidt 16, 28, 35, 37
 Schürer 82
 Schwartz 11
 Schärf 95, 96
 Seidelin 122
 Simon 128
 Snaith 63, 95, 96, 108
 Spitta 74
 v. Stempvoort 30, 34
 Streeter 29
 Stählin 24, 36, 88, 108
- Torrey 76
 Trocmé 14, 44, 47, 51, 52, 71, 83, 84, 87, 90, 111
- v. Unnik 26
- Weinstock 89
 Weise 103
 Weisse 67
 Wellhausen 98
 Wikenhauser 19, 35, 86, 117
 Williams 35, 38, 83, 110, 117, 139
- Yadin 103
- Zahn 36, 115, 116, 117
 de Zwaan 76

LITTERATUR

- Adler, N. Das erste christliche Pfingstfest. Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtetes Apg 2,1-13 (= Neutestamentliche Abhandlungen ed. Meinertz, XVIII. Band, 1. Heft), Münster i. W. 1938.
- Bang, Knud. Eusebs Kirkehistorie, udgivet af Selskabet til historiske Kildeskrifters Oversættelse, København 1940-45.
- Barrett, C. K. Luke the Historian in Recent Study (A. S. Peake Memorial Lecture No. 6). London 1961.
- Bauer, W. Jesus der Galiläer (i Festskrift til Jülicher, Tübingen 1927, s. 17-34)
- Bauernfeind, O. Die Apostelgeschichte (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 5), 1939.
- Billerbeck, P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band II, 1924.
- Birt, T., Kritik und Hermeneutik (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, I. Band, 3. Abteilung) 3. Auflage 1913.
- Black, M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 2nd Edition, Oxford 1954.
- The Scrolls and Christian Origins, New York 1961.
- Blass, F. *Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica*, Göttingen 1895.
- Bonsirven, J. Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, tome II, 1935.
- Bornhäuser, K. Studien zur Apostelgeschichte, Gütersloh 1934.
- Brun, L. Etwa 3000 Seelen, Act 2,41 (i Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 14, 1913, s. 94-96).
- Brögelmann, E. Pfingsten in Altisrael (i Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 44. Jahrgang, 1939, s. 119-128).
- Bultmann, R. Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte (i New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson, ed. A. J. B. Higgins, Manchester 1959, s. 68-80).
- Cadbury, Henry J. The Book of Acts in History, London 1955.
- Four Features of Lukan Style (i Studies in Luke-Acts = Festskrift til Paul Schubert, edd. Leander E. Keek & Louis Martyn, Nashville 1966, s. 87-102).
- The Making of Luke-Acts, London 1927.
- The Summaries in Acts (i The Beginnings of Christianity, Part I, Vol. V, 1933, s. 392-402).

- v. Campenhausen, H. Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1952, 4. Abteilung), Dritte Auflage, Heidelberg 1966.
- Causse, A. Le pèlerinage à Jérusalem et la première Pentecôte (i *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, tome 20, 1940, s. 120–141).
- Cerfaux, L. La composition de la première partie du livre des Actes (i *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, tome 13, 1936, s. 667–691).
- Charles, R. H. *The Greek Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908.
- *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Vol. II. Pseudepigrapha*, Oxford 1913.
- Colson, F. H. *Philo* vol. IX, The Loeb Classical Library, 1941.
- Conzelmann, H. *Die Apostelgeschichte* (= Handbuch zum Neuen Testament, begründet von Lietzmann, herausgegeben von G. Bornkamm, 7), Tübingen 1963.
- Cullmann, O. The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity (i *Journal of Biblical Literature* vol. LXXIV, 1955, s. 213–226, optrykt i *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, New York 1957, s. 18–32 og 251–252).
- Davies, J. G. Pentecost and Glossolalia (i *Journal of Theological Studies*, New Series 3, 1952, s. 228–231).
- Davies, W. D. *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (i samme, *Christian Origins and Judaism*, Philadelphia 1962, s. 97–117).
- Dibelius, M. Aufsätze zur Apostelgeschichte, ed. H. Greeven (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Neue Folge, 42. Heft, der ganzen Reihe 60. Heft), 4. Auflage, Göttingen 1961.
- v. Dobschütz, E. *Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu I Korinther 15*, Leipzig 1903.
- Dornseiff, F. Lukas der Schriftsteller (i *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 35, 1936, s. 129–155.)
- Dupont, J. *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Bruges 1960.
- Eissfeldt, O. Kreter und Araber (i *Theologische Literaturzeitung* 72, 1947, sp. 207–212; optrykt i samme, *Kleine Schriften III. Band*, Tübingen 1966, s. 28–34).
- Elbogen, I. *Der jüdische Gottesdienst*, 3. Auflage, Frankfurt a.M. 1931 (= 4. Auflage Hildesheim 1962).
- Farrer, Austin. *A Study of St. Mark*, London 1951.
- Fitzmeyer, A. *Jewish Christianity in the Light of the Qumran Scrolls* (i *Studies in Luke-Acts* = *Festskrift til Paul Schubert*, edd. Keck & Martyn, Nashville 1966, s. 233–257).
- Fuchs, H. Zum Pfingstwunder, Act. 2,9-11 (i *Theologische Zeitschrift* (Basel), 5, 1949, s. 233–234).
- Gilmour, S. MacLean. The Christophany to More than Five Hundred Brethren (i *Journal of Biblical Literature* vol. LXXX, 1961, s. 248–252).

- Goodenough, Erwin R. *The Perspective of Acts* (i *Studies in Luke-Acts* = Festschrift til Paul Schubert, edd. Keck & Martyn, Nashville 1966, s. 51–59).
- Goppelt, L. *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (= *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 2. Reihe, 43. Band), Gütersloh 1939.
- v. Goudoever, J. *Biblical Calendars*, Leiden 1959.
- Goulder, M. D. *Type and History in Acts*, London 1964.
- Grimme, H. *Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult* (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I*, 1), Paderborn 1907.
- Grundmann, W. *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia* (i *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 39, 1940, s. 110–137).
— *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde* (sst. 38, 1939, s. 45–73).
- Grässer, E. *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart* (i *Theologische Rundschau*, Neue Folge 26, 1960, s. 93–167).
- Gärtner, B. *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (= *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXI*), 1955.
- Harnack, A. *Die Apostelgeschichte* (= *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III*), Leipzig 1908.
- Haenchen, E. *Die Apostelgeschichte* (= *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Dritte Abteilung), 10. Auflage 1956 (13. Auflage 1961).
- Jeremias, J. *Jerusalem zur Zeit Jesu I*, 2. Auflage, Göttingen 1952 (et 3. oplag af hele værket er udkommet sst. 1962).
- Knox, W. L. *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948.
- Kosmala, H. *Hebräer-Essener-Christen* (= *Studia Post-Biblica*, vol. I), Leiden 1959.
- Kretschmar, G. *Himmelfahrt und Pfingsten* (i *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LXVI. Band, 1954/55, s. 209–253).
- Kuhn, K. G. *Zum essenischen Kalender* (i *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52, 1961, s. 65–73).
- Lake, K. *The Gift of the Spirit on the Day of Pentecost* (i *Jackson & Lake, The Beginnings of Christianity*, Part I, vol. V, 1933, s. 111–121).
- Leaney, A. C. R. *The Rule of Qumran and its Meaning*, London 1966.
- Lohmeyer, E. *Jerusalem und Galiläa*, Göttingen 1936.
- Lohse, E. art. *pentekosté* i *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edd. G. Kittel & G. Griedrich, Band VI, 1954, s. 44–53).
— *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes* (i *Evangelische Theologie* 13, 1953, s. 422–436).
- Mann, C. S. *Pentecost in Acts* (Appendix III til J. Munck, *The Acts of the Apostles*, New York 1967, s. 271–275).
- Martin, R. A. *Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I–XV* (i *New Testament Studies* vol. 11, 1964/65, s. 38–59).
- Mattill, A. J. *Luke as a Historian in Criticism since 1840*, Vanderbilt University 1959.

- and M Bedford Mattill. A Classified Bibliography to the Literature on the Acts of the Apostles (= New Testament Tools and Studies, ed. Bruce M. Metzger, vol. VII), Leiden 1966.
- Menoud, Ph.-H. »Pendant quarante jours« (i *Neotestamentica et Patristica*, Festskrift til O. Cullmann, = Supplements to Novum Testamentum, vol. VI, 1962 s. 148–156).
- La pentecôte lucanienne et l'histoire (i *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, tome 42, 1962, s. 141–147).
- Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes (i *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* = Beiheft 21 zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 2. Auflage 1957, s. 148–156).
- Milik, J. T. Dix ans de découvertes dans le désert de Juda, Paris 1957.
- Montefiore, H. W. Josephus and the New Testament (i *Novum Testamentum* vol. IV, 1960, s. 139–160 og 307–318).
- Moore, G. F. Judaism, vol. II, 6th Impression, Cambridge Mass. 1950.
- Morgenstern, J. Some Significant Antecedents of Christianity (= *Studia Post-Biblica* vol. X), Leiden 1966.
- Morton, A. Q., and G. H. C. Macgregor. The Structure of Luke and Acts, London 1964.
- Mosbech, H. Essæismen. Et Bidrag til Senjødedommens Religionshistorie, København 1916.
- Sproglig Fortolkning til Apostlenes Gerninger, 2. udgave, København 1945.
- Apostlenes Gerninger indledet og forklaret, 2. udgave, København 1938.
- Moule, C. F. D. The Ascension – Acts i.9 (i *The Expository Times* vol. LXVIII 1956/57, s. 205–209).
- The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages (i *New Testament Studies* vol. IV, 1957/58, s. 58–61).
- Munck, J. The Acts of the Apostles (i *The Anchor Bible*), New York 1967.
- Paulus und die Heilsgeschichte (= *Acta Jutlandica* XXVI,1 = Teologisk Serie 6), Aarhus og København 1954.
- og Sigfred Pedersen. Apostlenes Gerninger i dansk oversættelse med noter (sst. XXXVI,2) 1964.
- Mørkholm, O. Antiochus IV of Syria (= *Classica et Mediaevalia*, Dissertationes VIII), København 1966.
- Nielsen, Eduard. Håndskriftfundene i Juda Ørken, København 1956.
- og Benedikt Otzen. Dødehavsteksterne i oversættelse og med noter ved, København 1959.
- Noack, Bent. The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts (i *Annual of the Swedish Theological Institute* vol. I, Leiden 1962, s. 73–95).
- Markusevangeliets Lignelseskapitel, København 1965.
- Qumran and the Book of Jubilees (i *Festskrift til H. Odeberg* = *Svensk Exegetisk Årsbok* XXII–XXIII, 1957–58, s. 191–207).
- O'Neill, J. C. The Theology of Acts, London 1961.
- v. Otto, I. T. C. *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. II: Iustini opera, tomi I pars II. Editio Tertia, Ienae MDCCCLXXVII.

- Reicke, B. Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7 (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 32), Zürich 1957.
- Tro och liv i den kristna urförsamlingen, Stockholm 1958.
- Rengstorff, K. H. Christliches und jüdisches Pfingst fest (i Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 45. Jahrgang, 1940).
- Salomonsen, B. Nogle synspunkter fra den nyere debat omkring zeloterne (i Dansk Teologisk Tidsskrift, 27. årgang, 1964, s. 149–162).
- Schmidt, K. L. Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis (= Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums Band I No. 2), Leipzig 1919.
- Schärf, Th. Das gottesdienstliche Jahr der Juden (= Schriften des Institutum Iudaicum Berlin 30), 1902.
- Seidelin, P. Bodfærdighed og eschatologisk forventning paa Jesu tid (i Dansk Teologisk Tidsskrift, 6. årgang, 1943, s. 145–161).
- Simon, M. St Stephen and the Hellenists, London 1958
- Snaith, N. H. Pentecost, the Day of Power (i The Expository Times, vol. XLIII, 1931/32, s. 379–380).
- v. Stempvoort, P. A. The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts (i New Testament Studies, vol. 5, 1958/59, s. 30–42).
- Stählin, G. Die Apostelgeschichte (Das Neue Testament Deutsch, 2. Band), Göttingen 1965.
- Trocme, E. Le «Livre des Actes» et l'histoire (= Etudes d'Histoire et de Philosophie Religieuses no. 45), Paris 1957.
- v. Unnik, W. C. Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship (i Studies in Luke-Acts = Festschrift til Paul Schubert, edd. Keck & Martyn, Nashville 1966, s. 15–32).
- Weinstock, S. The Geographical Catalogue in Acts 2,9-11 (i The Journal of Roman Studies 38 1948 s. 43–46).
- Weise, M. Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der »Ordensregel« vom Toten Meer (= Studia Post-Biblica vol. III). Leiden 1961.
- Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels 6. Ausgabe, Berlin 1905.
- Wikenhauser A. Die Apostelgeschichte (= Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt 5. Band). 2. Auflage Regensburg 1951 (3. Auflage 1956).
- Williams C. S. C. A Commentary on the Acts of the Apostles (Black's/ Harper's New Testament Commentaries) New York & London 1957.
- Yadin Y. The Temple Scroll (i Christian News from Israel vol. XVIII No. 3–4 December 1967. s. 41–48).
- Zahn, Th. Die Apostelgeschichte des Lukas (= Kommentar zum Neuen Testament, Band V), Leipzig 1919.
- de Zwaan, J. The Use of the Greek Language in Acts (i The Beginnings of Christianity Part. I, vol. II, 1922, s. 30–65).