

PATRISTIK 18 (2018)

Det lukanske historieværk

Et oldkirkeligt skrift fra 2. århundrede?

SOGNEPRÆST, DR.THEOL. NIELS WILLERT

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen, Jesper Hyldahl
og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik.htm
Direkte adresse for nr. 18: www.patristik.dk/Patristik18.pdf

Alle rettigheder tilhører forfatteren

ISBN 978-87-992407-8-4

Publiceret april 2018

RESUMÉ

Spørgsmålet om de nytestamentlige evangeliers indbyrdes forhold er i de sidste årtier blevet taget op til revision. Ud fra et genskrivningsperspektiv (på engelsk "Rewritten Bible") har man sat spørgsmålstegn ved tidligere hævdede synspunkter, hvorefter på den ene side Matthæus- og Lukasevangeliet blev betragtet som afhængige af Markusevangeliet og Q-kilden (tokildehypotesen), mens på den anden side det i forhold til de synoptiske evangelier anderledes Johannesevangelium regnedes for det sidst affattede evangelieskrift. Nu er den opfattelse så småt ved at slå igennem, at Lukasevangeliet er en genskrivning af ikke alene Markusevangeliet, men også af Matthæusevangeliet, hvormed Q-kilden viser sig at være en unødvendig hypotese. Hertil kommer, at der blandt flere forskere er arbejdet med den mulighed, at Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger er affattet langt senere end hidtil antaget (første halvdel af 2. århundrede). Det har så åbnet op for den mulighed, dels at Lukasevangeliet også er en genskrivning af Johannesevangeliet, dels at den lukanske genskrivning også har sat sig mærkbare spor i Apostlenes Gerninger. Efterfølgende artikel tager udgangspunkt i dette paradigmeskifte og kaster lys over den kirkehistoriske kontekst i 2. århundrede, som det lukanske værk er skrevet ind i. Det gælder såvel interne som eksterne kirkehistoriske forhold.

Artiklen er en bearbejdet version af et foredrag, som blev holdt ved et seminar i Forum for Patristik den 29. januar 2018 i København.

INDHOLD

Indledning	3	
Dateringen af det lukanske historieværk		9
Den kirkehistoriske situation	18	
Afslutning	29	
Litteraturfortegnelse	30	

Det lukanske historieværk

Et oldkirkeligt skrift fra 2. århundrede?

SOGNEPRÆST, DR.THEOL. NIELS WILLERT

Indledning

Mit oplæg har jeg kaldt "Det lukanske historieværk – et oldkirkeligt skrift fra 2. århundrede?" Der er ikke noget, der er sikkert, når vi diskuterer datering af de fire kanoniske evangelier og deres indbyrdes forhold, så derfor har jeg forsynet oplæggets titel med et spørgsmålstegn. Så er det jo spændende, hvornår i det 2. århundrede jeg har tænkt mig at datere de lukanske skrifter. Lad mig *for det første* slå fast, at jeg ikke går længere frem i tiden end til første halvdel af 2. århundrede. I hvert fald Irenæus, men også Justin, vil jeg mene, sætter en grænse (terminus ante quem). Og med dem er vi kommet frem til anden halvdel af 2. århundrede. Det er det ene.

Det andet er så, at jeg taler om det lukanske historieværk. Det gør jeg, fordi jeg tager det for givet, hvad allerede Irenæus omkring år 180 var opmærksom på, at Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger hører sammen som to bind af samme værk.¹ I modsætning til spørgsmålet om en senere datering er der ikke noget nyt heri. Men det er et spørgsmål, om man fuldt ud har draget konsekvenserne af denne gamle erkendelse. Det vil jeg komme ind på, også at jeg kalder det for et "historieværk", altså genrebestemmer det som helhed som et historiografisk værk. Lukasevangeliet har selvfølgelig også, hvad angår genre, karakter af et biografisk værk i antik forstand. Men lad mig med det samme slå fast, at forfatteren efter min mening på forhånd har planlagt at skrive et værk ikke alene om Jesus, men også om apostlene og Paulus. Om han så skriver det ene eller det andet bind først, det kan diskuteres. Lidt forsigtigt kan man sige, at forfatteren har valgt at gribe sagen ganske anderledes an end sine forgængere. Han sprænger evangeliegenren forstået på den måde, at med til evangeliet hører også dets universelle udbredelse i hele romerriget. Man fristes her til at spørge, om da ikke den egentlige drivkraft bag værket er intentionen om at skrive netop denne historie fra Jerusa-

¹ Således Irenæus, Adv.hær. 3,14,1-3,15,1. Se hertil Backhaus 2017, specielt 223, hvor han skriver: „Allerdings ist Irenäus der erste überkommene Schriftsteller, der Evangelium und Apostelgeschichte dem Paulus-Begleiter Lukas zuschreibt (bes. hær. 3,14,1-3,15,1).“

lem til Rom, hvormed evangeliet så kommer til at stå som den selvfølgelige og også nødvendige forudsætning.²

Det sidste tager sin begyndelse med det, der skildres i Apostlenes Gerninger, fra Helligåndens udgydelse i Jerusalem og til Paulus' afsluttende opgør med jøderne i Rom. Det er så den virkelighed, som forfatteren, som vi for nemheds skyld kalder for Lukas, befinder sig i og ser tilbage på som et for apostlenes vedkommende og, hvad angår opgøret med jødedommen, afsluttet stadium. Det er så – og det er *det tredje* - grunden til, at jeg omtaler værket som et oldkirkeligt skrift, hvormed jeg gerne vil se det i den oldkirkehistoriske kontekst, hvilket vil sige på baggrund af den kirkehistoriske virkelighed i første halvdel af 2. århundrede.

At de to værker hører sammen, det fremgår allerede af forordene til begge bind, hvor forfatteren henvender sig til en vis Theofilus, i evangeliets forord med en kort og præcis redegørelse for, hvordan han vil gribe opgaven an, og ikke mindst hvordan han vil gribe det bedre an end sine forgængere, der, som der står, har gjort forsøg herpå (Luk 1,1-4). I forordet til Apostlenes Gerninger (ApG 1,1) rekapitulerer han så ganske kort med at gøre Theofilus opmærksom på, hvad han i sin første bog har skrevet om. Man må forestille sig, at værket oprindeligt hed – for nu at bruge en latinsk betegnelse "Ad Theophilum I-II".

Men fremgår det også i forordet til evangeliet, at værket handler om mere og andet end Jesus? Det vil jeg mene, at det gør. For, som der står, så skal værket omhandle "de begivenheder, som har fundet sted iblandt os", og det kan jo meget vel være mere end begivenhederne knyttet til Jesus. Det kan sagtens være begivenhederne, der er skildret i Apostlenes Gerninger. Så skelnes der også mellem, hvad der er blevet overleveret af øjenvidner, hvilket må gå på evangelie-stoffet, og så hvad der er blevet overleveret af ordets tjenere, der jo oplagt kan være apostlene og Paulus som skildret i Apostlenes Gerninger. At forfatteren endelig har til hensigt at gennemgå det alt sammen forfra og i rækkefølge, det kan også være dækkende for hele værket. Måske der er stof i de evangelier, som forfatteren gør brug af, som nu præsenteres i en anden rækkefølge. Det vil jeg også komme ind på. Men allerede her kan man fornemme, at jeg lægger

² Se hertil Müller 2017, hvor han citerer fra Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I, Stuttgart und Berlin 1924, 2: „Ja man wird sagen dürfen, dass der eigentliche Anreiz zu seinem Werk eben in diesem zweiten Teil gelegen hat und er den ersten eigentlich nur als die dafür unentbehrliche Voraussetzung aufgenommen hat.“

op til, at det lukanske værk så at sige er *det fjerde evangelium*, der således følger efter alle de tre andre kanoniske evangelier.

Hvorfor er nu også jeg kommet på den ide, at det lukanske værk først er affattet på et senere tidspunkt end, hvad man traditionelt har antaget, altså i 80'erne nogenlunde samtidigt med Matthæusevangeliet? To forhold gør sig gældende: *For det første* er der i den nyere nytestamentlige forskning kommet en række bidrag, der plæderer for en senere datering og for en anden rækkefølge, hvad angår evangeliernes indbyrdes forhold. Hvad angår det sidste, så skal et par forskningsbidrag nævnes: Robert Morgans artikel "Which was the Fourth Gospel?" fra 1994; Barbara Shellards artikel "The Relationship of Luke and John" fra 1995 og hendes efterfølgende monografi *New Light on Luke* fra 2002; Mark A. Matsons monografi *In Dialogue with Another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke* fra 2001.³ Som man kan se, så er det fortrinsvist engelsksproget litteratur. Men i dansk sammenhæng er et paradigmeskifte også ved at slå igennem. Lad mig nævne Niels Hyldahls bog *Paulus, brudstykker af en biografi* fra 2009, der, som titlen angiver, handler om Paulus, men af gode grunde har et indledende afsnit om "Lægen Lukas og Apostlenes Gerninger" (side 11-23). Her argumenteres der for en sendatering af det lukanske historieværk. Jeg skal komme ind på hans argumenter senere.⁴

Det andet, som jeg vil anføre som baggrund for, at også jeg er blevet overbevist om en senere datering af Lukasskrifterne, det er det

³ Forud herfor går en række bidrag af F. Lamar Cribbs, der baner vejen for den anførte engelsksprogede litteratur. Se nærmere under litteraturfortegnelsen.

⁴ Hyldahl peger på de fire såkaldte vi-stykker i Apostlenes Gerninger (16,10-17; 20,5-8.13-15; 21,1-18; 27,1-28,16), ligesom han henviser til de steder i Paulusbrevene, hvor der er omtalt en læge ved navn Lukas (Kol 4,14; Filem 24; 2 Tim 4,11). Han bemærker i forlængelse heraf, at dersom forfatteren til det lukanske værk var identisk med denne Lukas, da ville der være tale om et værk, hvis affattelsestid lå tæt på Paulus. Det afviser han, men henviser med rette til bl.a. Adolf von Harnack, der i flere afhandlinger i begyndelsen af 1900-tallet argumenterede for, at det lukanske værk var affattet af denne Paulusledsager på et tidligt tidspunkt og faktisk indgik som et retsligt forsvarsskrift i forbindelse med processen i Rom imod Paulus. Se især *Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Eine Untersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Überlieferung*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament I, Leipzig 1906; samme, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament IV, Leipzig 1911, 81-87. Også Johannes Munck er repræsentant for dette synspunkt (*The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes* by Johannes Munck. Revised by William F. Albright and C.S. Mann, Anchor Bible 31, New York 1967, XLVI-LIV).

paradigmeskifte, der går under betegnelsen "Rewritten Bible", hvilket på dansk kan gengives på en, synes jeg, mere præcis måde ved at tale om "bibelske genskrivninger", hvilket i øvrigt også er titlen på en bog og artikelsamling i Forum for Bibelsk Eksegese 17 fra 2012.⁵ Lad mig kort gøre rede herfor: Betegnelsen går tilbage til Geza Vermes og hans monografi *Scripture and Tradition in Judaism, Haggadic Studies* fra 1961. Det drejede sig i første omgang om en indsigt i den antikke jødiske litteratur, der indeholder mange eksempler på, at såkaldte gammeltestamentlige tekster er blevet genskrevet i form af tilføjelser, udeladelser, ændringer og i det hele taget en gennemgribende teologisk og ideologisk redigering af foreliggende tekster. Som eksempler kan nævnes Krønikebøgerne, Jubilærbogen og Josefus' *Antiquitates*, der i de elleve første bøger genskriver den bibelske historie.

I nytestamentlig sammenhæng kan det så ikke undre, at man også her har udviklet en indsigt i, at der ikke mindst med evangelierne kunne være tale om tilsvarende genskrivninger og måske også fortsættelse af den jødiske bibelhistorie. Hvilke konsekvenser har denne indsigt så fået? Lad mig først nævne Michael D. Goulder, der med sin store monografi *Luke, A New Paradigm* fra 1989 gør op med den ellers sejlivede tokildehypotese, hvorefter Matthæus- og Lukasevangeliet er afhængige af Markusevangeliet og Q-kilden.⁶ Goulders hypotese er så, at det fælles talestof for Matthæus- og Lukasevangeliet snarere kan forklares ved, at Lukas har kendt og genskriver Matthæusevangeliet ved siden af hans brug af Markusevangeliet. Så kan man fortsat tale om en to-kildehypotese, hvad angår Lukasskrifterne, men nu er de to kilder altså Markus- og Matthæusevangeliet. Hvad betyder det så? *For det første* slipper vi for at operere med en ukendt størrelse, Q-kilden. *For det andet* behøver vi ikke længere at antage, at Matthæus- og Lukasevangeliet hører hjemme nogenlunde samtidigt. For når de ikke begge er afhængige af denne Q-kilde, så er der fri bane for at overveje, om så ikke Lukasskrifterne er affattet senere end oftest antaget. Herhjemme skal især Mogens Müller nævnes som en, der har taget det nye paradigme til sig, hvilket ses i en række ar-

⁵ Betegnelsen "bibelske genskrivninger" er foreslået af Mogens Müller i en artikel "Alternativ bibelhistorie" i *Bibiana* I (2009), 14-17. Tidligere har han i en artikel talt om "nyskrevet Bibel", "Bibelhistorien i den antikke jødedom og Det Nye Testamente, i Geert Hallböck og John Strange (udg.), *Bibel og historieskrivning*, Forum for Bibelsk Eksegese 10, København 1999, 176-185.

⁶ Goulder 1989, specielt 3-26.

tikler samt i bogen *Evangeliet og evangelierne, evangelierne som bibelske genskrivninger*.⁷ Det er *det ene*.

Det andet er, hvad jeg allerede har antydnet, om så ikke forholdet mellem Lukas- og Johannesevangeliet skal tages op til revurdering. Det er som sagt allerede sket med bl.a. førnævnte Cribbs, Morgan, Shellard og Matson, der alle argumenterer for, at Lukasevangeliet kronologisk set er *det fjerde evangelium* og foruden at være en genskrivning af Markus- og Matthæusevangeliet også er en genskrivning af Johannesevangeliet. Det skal dog lige nævnes, at ingen af dem daterer Lukasværket særlig sent; f.eks. foreslår Shellard dets seneste tilblivelse (*terminus ante quem*) omkring år 100, hvormed mulig samling af Paulus' breve samt Josefus' historieskrivning forudsættes som *terminus a quo*. Hvor man før har forklaret fælles stof i Lukas- og Johannesevangeliet med enten brug af samme traditionsstof eller med Johannes' brug af Lukasevangeliet, da slipper man så også her for at postulere en ellers ukendt kilde til disse to evangelier. Nu plejer man at datere Johannesskrifterne til 90'erne, og det er der gode grunde til. Men det betyder så igen, at dersom Lukas er afhængig også af Johannes, så er vi nok kommet på den anden side af det første århundredeskifte. Hvor langt vi så kan bevæge os frem i det andet århundrede, det skal jeg komme nærmere ind på.⁸

Inden da vil jeg give et par eksempler på genskrivninger i evangeliestoffet og Apostlenes Gerninger. I forhold til Markusevangeliet er det bemærkelsesværdigt, at Lukas tilsyneladende har udeladt, hvad der står i Mark 6,45-8,26 med centralt stof såsom Jesu holdning til rent og urent samt hans helbredelse af den syrofønikiske kvindes datter. Men i betragtning af, at det er et emne, der vedrører spørgsmålet om hedningemission, så er det oplagt, at Lukas har udsat behandlingen af dette stof til Apostlenes Gerninger, hvor spørgsmålet om rent og urent, ja hvor den ydre distinktion imellem rent og urent behandles med den store beretning om Peter og den romerske officer Cornelius (ApG 10). Apostlenes Gerninger skal altså også inddrages, når det gælder genskrivning.⁹ Og når vi er ved Petersfiguren, da er det i betragtning af dennes rolle i Apostlenes Gerninger forståeligt, at denne figur er genskrevet i evangeliet på en langt mere positiv måde end hos Markus og også hos Matthæus og Johannes. F.eks. har

⁷ Müller 2015.

⁸ Herhjemme foreslås rækkefølgen Johannesevangeliet – Lukasevangeliet af Müller, 2012, 102, og 2015. Det er også tilfældet i Willert 2017. I min kommentar til Lukasevangeliet (forventeligt 2020) vil dette synspunkt også blive lagt til grund.

⁹ Således fremhævet i Müller 2015, 119-130.

Lukas udeladt den for Peters vedkommende kompromitterende del af scenen ved Kæsarea Filippi, hvor Peters bekendelse finder sted (Mark 8,27-33; Luk 9,18-22). Endnu et eksempel på, at Lukas har flyttet stof fra evangeliet til Apostlenes Gerninger: I Markus' og Matthæus' synedriescene omtales falske vidnesbyrd, ikke mindst om at Jesus skal have talt imod templet (Mark 14,57-59; Matt 26,60-61). Dette forekommer ikke i Lukas' synedriescene (22,66-71). Derimod er det et centralt emne i Stefanus' tale, der ikke mindst retter sig imod templet og tempelkulten (ApG 7,1-53, specielt v. 47-50).

Så til forholdet mellem Lukas- og Matthæusevangeliet. At Lukas genskriver Bjergprædiken til en sletteprædiken, hvor der er luget ud i det specifikt jødiske stof i det jødekrystne evangelium, hvor Jesus nærmest får status af en ny Moses, det er oplagt. At Lukas genskriver fødselsfortællingerne med sideordningen af Johannes Døberen og Jesus, er der også en god grund til. Han nærmest fortsætter den jødiske bibelhistorie. Her skal man bemærke, at det klart fremgår af Lukas' iscenesættelse af Jesu dåb, at Johannes er ude af billedet (Luk 3,21-22). At Lukas i stedet for Matthæus' kontrastering af Jesus og Herodes den Store etablerer en universalistisk ramme med kontrastering af kejser Augustus og Jesus, er også forståeligt, ikke mindst den universelle historieskrivning i Apostlenes Gerninger taget i betragtning. Endelig vil jeg nævne Lukas' narrativisering af Matthæus' afsluttende scene med den såkaldte missionsbefaling i form af en afsluttende beretning om Jesu himmelfart (24,50-53).

Til sidst et par eksempler på, at Lukas kan have genskrevet Johannesevangeliet. Fælles for de to evangeliers Pilatusscene er dennes tre gange forekommende uskyldserklæring (Joh 18,38; 19,4; 19,6; Luk 23,4; 23,14; 23,22). Fremfor at de skulle øse af samme traditionsstof, er det mere oplagt, at Lukas har tydeliggjort meningen med disse uskyldserklæringer. De fremtræder mere overbevisende og understøttende Lukas' apologetiske intention. Et andet eksempel: Hos Johannes figurerer som bekendt en yndlingsdiscipel, gerne sammen med Peter. Han er skrevet ud af Lukas' fremstilling, formentligt for at fremhæve og restituere Petersfiguren. Et sidste eksempel: Hvor Johannes har iscenesat en stor afskedsscene i kap. 13-17, da har Lukas iscenesat en lignende, om end kortere afskedsscene i 22,14-38.

Med disse indledende bemærkninger har jeg lagt op til dels en sendatering af Lukasskrifterne, dels og i sammenhæng hermed en anden kronologisk rækkefølge af evangelierne, ligesom forholdet mellem dem ses uden inddragelse af ubekendte kilder såsom Q-kilden. Nu til en henholdsvis ekstern og intern tilgang til spørgsmålet.

Hvad taler for en datering af det lukanske historieværk i tidsrummet 120-140?

Et svar på dette spørgsmål er *for det første* afhængigt af spørgsmålet, hvorvidt og hvornår der er forholdsvis sikre eksterne vidnesbyrd om brug af og henvisninger til Lukasevangeliet eller Lukasskrifterne. *For det andet* er et svar afhængigt af spørgsmålet, hvilke andre kilder forfatteren til Lukasskrifterne med en vis sandsynlighed må antages at forholde sig til eller måske ligefrem være afhængig af. De to spørgsmål tager jeg op her i denne del af mit foredrag. I anden del af mit foredrag vil jeg så pege på interne vidnesbyrd, altså holde mig inden for det lukanske værk og pege på særlige tematiske træk og formålmæssige spørgsmål, altså specifikke lukanske temaer såsom forholdet mellem de Kristustroende og den romerske statsmagt, og i tilslutning hertil spørgsmål om formålet med affattelsen af det lukanske historieværk. Særlig oplagt er her spørgsmålet om apologetikken i værket. Kan alt dette tale for en datering i første halvdel af 2. århundrede? Nu til spørgsmålet om *eksterne vidnesbyrd*:

I en undersøgelse af receptionen af Lukasskrifterne i tiden før Irenæus (*The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*) når Andrew Gregory frem til dette resultat: I særlig grad kan Johannesevangeliet, Ignatius' breve, Papiasfragmentet, Markions evangelium samt Justins skrifter komme på tale.¹⁰ Hvad angår Johannesevangeliet, så kan som allerede nævnt afhængighedsforholdet mellem de to evangelier gå begge veje, ligesom den mulighed også foreligger, at de to øser af fælles traditionsstof. Det er altså ikke mere sandsynligt, at Johannes er afhængig af Lukas, end at Lukas er afhængig af Johannes. Nærlæsning af parallelle tekster som f.eks. Pilatusscenen og den opstandnes tilsynekomst for disciplene taler umiddelbart ikke mere for den ene end for den anden mulighed. Ovennævnte eksegeter som Shellard og Matson peger på det mest sandsynlige, at Lukas strammer op og foretager ændringer i forhold til Johannesforlægget, ligesom Lukas flere steder ser ud til at gå en tredje vej med brug af på den ene side Markus- og Matthæusevangeliet og på den anden side Johannesevangeliet. Hvad angår kristologien, så er Johannes' kristologi ikke nødvendigvis at betragte som mere udviklet end Lukas' kristologi. Den har endda fællestræk med den langt tidligere Paulus, som Gregory påpeger. Et særligt stridsspørgsmål er Luk 24,12 sammenlignet med Joh 20,5. Lukas beretter om Peter, der løber ud til graven, hvor han alene ser ligklæderne. Hos Johannes er det

¹⁰ Gregory 2003.

den elskede discipel, der omtales således. Om det er Johannes, der i forhold til Lukas inddrager denne specifikke figur, eller omvendt om det er Lukas, der skriver denne figur ud af fortællingen, det kan diskuteres. Jeg er mest tilbøjelig til at antage, at Lukas skriver ham ud, ikke mindst med henblik på at trække Peter frem i forgrunden, hvilket er et særligt lukansk træk at genindsætte førsteapostlen på hans rette plads. Gregorys konklusion er klar: Johannesevangeliet indeholder ikke sikre vidnesbyrd om Lukasevangeliets eksistens og kan derfor ikke udgøre et argument for dateringen af Lukas før Johannes, der traditionelt dateres til 90'erne.

Går vi til Ignatiusbrevene, da er det tydeligvis Matthæusevangeliet, der er referencer til. Godt nok kan der peges på parafraserende referencer til Lukas, f.eks. den opstandnes tilsynekomst. Men nærlæsning taler snarere for eventuel brug af fælles traditionsstof. Et eksempel er brevet til smyrnerne (3,2-3) sammenlignet med Luk 24,36-43.¹¹

Med hensyn til Papiasfragmentet, der må formodes at stamme fra første kvartal af 2. århundrede, så er den påfaldende tavshed om Lukas- og Johannesevangeliet bemærkelsesværdig. Nu er det ganske vist kun Euseb, der er kilden til et værk af Papias i fem bøger indeholdende "Udlægninger af Herrens ord", så strengt taget har vi alene et fragment fra anden hånd af denne biskop Papias af Hierapolis, deraf betegnelsen. Men uanset hvad, så er usikkerheden for stor til alligevel at hævde, at Eusebs omtale af alle fire evangelier andetsteds kan bygge på hans kendskab til og brug af Papias.

Så er der spørgsmålet om Markions såkaldte evangelium, som vi alene har mulighed for delvist at rekonstruere ud fra Irenæus' og Tertullians polemik imod Markion.¹² Det har man også gjort, før og nu.¹³ Gregorys undersøgelse konkluderer, at Markions evangelium

¹¹ Gregory konkluderer, at "there is no compelling reason to suggest that Ignatius drew on Luke, and there are strong, if not compelling, reasons to suggest that he may not have done." (Gregory 2003, 74).

¹² Jf. Irenæus, Adv. Haer. 1,25,1; 3, 11,10 og Tertullian, Adv. Marcionem 4,2. Ifølge disse to kirkefædre var Markions evangelium et beskåret Lukasevangelium.

¹³ Spørgsmålet om Markions evangelium og kanon blev allerede drøftet i midten af 1800-tallet, hvor forskellige synspunkter fremførtes. Enten repræsenterede Markions og Lukas' evangelium to forskellige redaktioner af et ur-Lukasevangelium, eller også var Markions evangelium en redigering af en tekst, der grundlæggende svarede til Lukasevangeliet. Endelig fremførtes den løsning, at Markions evangelium var et alternativt evangelium til et Lukasevangelium forskelligt fra det for os kendte evangelium. Adolf von Harnack, der repræsenterede det andet synspunkt, rekonstruerede Markions evangelium i: *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte* (Fodnoten fortsætter på næste side)

under alle omstændigheder er et forkortet Lukasevangelium, hvis man da overhovedet kan tale om Lukasevangeliet. At Markion skal have truffet et valg imellem fire evangelier, valgt Lukas ud for derpå at renske det, er åbenbart en rekonstrueret sandhed. Som Gregory skriver i sin konklusion: "I questioned whether Marcion's apparent use of a shorter version of Luke meant either that he had reduced a longer *Vorlage*, or that he had ever known this *Vorlage* under the title of *Luke*." (295).

Så er vi nok på mere sikker grund, når det gælder Justin med hans overleverede skrifter, apologierne og Dialog med jøden Tryfon. De to værker kan dateres omtrentligt til tidsrummet fra begyndelsen af 150'erne til begyndelsen af 160'erne. Så viser Justin sikre spor af kendskab til Lukasevangeliet, har vi en terminus ante quem for dateringen heraf, altså senest engang i 140'erne. I sin omhyggelige undersøgelse af steder hos Justin, hvor der kan være henvist til Lukasevangeliet, skelner Gregory imellem Jesusudsagn og fortællestof. Hvad angår det første, så peges der på over 20 steder fra Lukas, hvor der i nogle tilfælde er tale om Jesusudsagn, der alene forekommer hos Lukas, udsagn der også forekommer hos Matthæus samt udsagn, der forekommer i alle tre synoptiske evangelier.¹⁴ Kommer vi så til fortællestof, så opremser Gregory en række lukanske beretninger, der fortrinsvist hører hjemme i begyndelsen og slutningen af evangeliet, altså fødselsfortællinger, Jesu fristelse og dåb i begyndel-

der Grundlegung der Katholischen Kirche, Leipzig 1924. Senere følger John Knox, *Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago 1942. Knox's synspunkt går ud på, at Markions forlæg var kortere end det nuværende Lukasevangelium, der så er en udvidet version i forhold hertil og udgivet sammen med Apostlenes Gerninger omkring år 150. Dette spændende synspunkt indebærer, at Lukasværkerne skal ses som en anti-markionistisk reaktion. Tankegangen er pudsigt nok parallel med den forestilling, at Markions kanondannelse igangsatte storkirkens kanondannelse, hvilket allerede Irenæus vidner om. Et lignende synspunkt finder man i dag i Mathias Klinghardt, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien*, Tübingen 2015; samme, "Quaestiones disputae. Marcion's Gospel and the New Testament: Catalyst or Consequence", *NTS* 63 (2017), 318-334. Klinghardt hælder til det dristige synspunkt, at Markions evangelium er det ældste evangelium, som alle de andre bygger videre på. Et lignende synspunkt findes i Markus Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, *Studia Patristica Supplements*, Leuven 2014. En forskningshistorisk gennemgang findes i Dieter Roth, "Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate", *JBL* 127, 3 (2008), 513-527; samme, *The Text of Marcion's Gospel*, *NTTSD* 49, Leiden 2015, 7-45. Se tillige Müller 2017. Han konkluderer i forhold til den aktuelle forskningsdebat, at "today there is widespread agreement that Marcion's Gospel is not especially Marcionite in its content."

¹⁴ Se Gregory 2003, 211-292.

sen, og Jesu lidelse (Getsemane), død, opstandelse og himmelfart i slutningen. Med forsigtighed vurderer han i sin konklusion, at selv om Justin ikke omtaler Lukas med navns nævnelse, som det er tilfældet hos Irenæus, så er der på den anden side tilstrækkeligt med eksempler på, at Justin med stor sandsynlighed er afhængig af Lukas. Et par eksempler: I Dial 51,2; 76,7 og 100,3 citerer han fra Luk 9,22 og 24,7 med Jesu forudsigelse af sin lidelse, død og opstandelse. I Dial 105,5 citerer Justin Jesu sidste ord på korset (Luk 23,46) og kommenterer, at dette har han fra Erindringerne. Fra fortællestoffet er måske især henvisningen til Getsemanescenen i Dial 103,8 interessant, idet Justin her omtaler den bedende Jesu sved, der faldt ned som bloddråber, og igen henviser til Erindringerne skrevet af Jesu apostle. Sidst er der omtalen af Jesu himmelfart, der som bekendt alene er udfoldet narrativt hos Lukas. Det sker i Apol 50,12, et sted der kunne tale for, at Justin kender både Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger.

Lad os samle op: Gregorys undersøgelse viser, at der ikke er tilstrækkeligt belæg for at hævde, at Lukasevangeliet er forudsat, end-sige citeret fra eller refereret til, i tiden forud for Irenæus, bortset fra måske Markion og Justin. Det næste spørgsmål er nu, om forfatteren til det lukanske værk ser ud til at have kendskab til kilder, hvis datering kan hjælpe os til at præcisere, hvornår det lukanske værk tidligst kan være affattet. Her vil jeg pege på følgende: De apostolske fædre, specielt Ignatius' breve, Papiasfragmentet, den jødiske historiker Josefus samt romerske kilder, der forholder sig til de kristne (Sueton, Tacitus og Plinius' brevveksling med kejser Trajan). Samlet set drejer det sig altså om kilder, der fortrinsvist stammer fra tiden fra slutningen af 1. århundrede og frem til og med de første årtier af 2. århundrede.

For det første Ignatius' breve, der kan dateres til omkring år 107. Denne biskop af Antiokia led som bekendt martyrdøden i Rom, og det er på vej hertil, at han skrev en række (i alt syv) breve til forskellige menigheder. Et gennemgående træk, som jeg gerne vil fremhæve her, er Ignatius' vægtlæggen på Jesu sande menneskelighed, herunder ikke mindst at han virkeligt led og døde, akkurat som Ignatius nu er på vej til at skulle gøre. Man har peget på en polemisk baggrund herfor, idet der kan være tale om et indirekte opgør med doketisme, hvorefter Jesus kun tilsyneladende led og døde som menneske. Et par steder kan anskueliggøre Ignatius' anliggende. I brevet til menigheden i Efesos skriver han: "Der findes kun én læge, af både kød og ånd, født og ufødt, Gud i menneske, sandt liv i død, både fra Maria og fra Gud, først underkastet lidelse, og så ikke underkastet

lidelse, Jesus Kristus, vor Herre.” (Efes 7,18) I brevet til trallerne hedder det om Jesus, at han var af Davids slægt, af Maria, han som i sandhed blev født, både spiste og drak, i sandhed blev forfulgt under Pontius Pilatus, i sandhed blev korsfæstet og døde i påsyn af de himmelske og jordiske og dem under jorden; han som i sandhed blev oprejst fra døde (Tral 9). Lidt længere henne skriver han så: ”Men hvis, således som nogle gudløse, det vil sige vantro, siger, at hans lidelse kun var et skin – de er selv kun et skin – hvorfor er jeg så fange, og hvorfor længes jeg da efter at kæmpe mod de vilde dyr?” (Tral 10). Flere steder kunne nævnes (Smyrn 1-4), hvor det var under Pilatus og tetrarken Herodes Antipas, at Jesus blev korsfæstet. Her omtales også den opstandnes tilsynekomst for disciplene, hvor han opfordrer dem til at røre ved ham og forsikre sig, at han ikke er et ulegemligt spøgelse.

Går vi så til Lukas’ beskrivelse af Jesus i passionsfortællingen, da skal det vise sig, at der også her kan foreligge en antidoketisk tendens i retning af at fremstille såvel den lidende og døende som den opstandne Jesus som sandt menneske, der dør og opstår. Et par scener er oplagt at nævne: I Getsemanescenen (22,39-46) optræder Jesus som den, der kæmper en kamp for at overvinde fristelsen til at vige uden om lidelse og død. Scenen er netop indrammet af Jesu opfordring til disciplene om at bede om ikke at komme i fristelse. Tager vi for givet, at fremstillingen af Jesus som den, der med oversættelsens ordlyd ”i sin angst bad endnu mere indtrængende, og hans sved blev som bloddråber”, er ægte, da afviger Lukas fra de andre evangeliers tilsvarende scene med en yderligere betoning af et menneskeligt træk.¹⁵ I korsfæstelsesscenen (23,26-49, specielt v. 46) råber Jesus ”Fader, i dine hænder betror jeg min ånd”, hvilket ikke mindst afviger fra det johannæiske ”Det er fuldbragt”. Charles Talbert har i en artikel ”An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology” peget på et par andre steder, hvor Jesu legemlige fremtrædelse såvel før som efter hans død og opstandelse fremhæves særligt hos Lukas.¹⁶ Især gælder det gravlæggelsesscenen (23,50-56), hvor kvinderne ser, hvor Jesu legeme blev anbragt (v.55), opstandelsesscenen i 24,1-8, hvor de samme kvinder ikke fandt Jesu legeme (v.3; jf. v.23) samt epifaniscenen (24,36-43), hvor den opstandne viser sine hænder og fødder frem. Endelig er der den særlige himmelfartsscene, der forekommer både som afslutning på evangeliet (24,50-53) og som begyndelse på Apostlenes Gerninger (1,9-14). Her fremhæves – med Lukas’ typiske

¹⁵ Til spørgsmålet om ægthed, se Willert 2017, 215-225.

¹⁶ Talbert 1968.

brug af sanseverber – det synlige og somatiske ved denne hændelse. Det er kort sagt ikke et spøgelse, der er stået op af graven og nu forsvinder bort i himlen (jf. ApG 1,9-11). Talbert har en traditionel opfattelse af Lukasevangeliets affattelse i 80'erne, hvor han ud fra Irenæus henleder opmærksomheden på en vis gnostiker Kerinth, som Lukas altså skriver op imod.¹⁷ Det gør Ignatius åbenbart også, så hvorfor ikke også forudsætte hans indirekte opgør hermed, som så hos Lukas får en narrativ udfoldelse? Det er en mulighed, der ikke skal udelukkes. Og hermed kunne disse forhold tale for en datering efter år 107 – i hvert fald.

For det andet Papiasfragmentet. Interessant er det som allerede nævnt, fordi det ikke omtaler Lukas- og Johannesevangeliet. Det kan være et tegn på, at de pågældende skrifter ikke var kendt på det tidspunkt, hvor Papias' skrift blev til (første kvartal af 2. århundrede). Men mindst lige så interessant er hans omtale af Markus, der skal have været Peters tolk og omhyggeligt nedskrevet, "dog ikke i den rigtige orden, hvad han huskede, hvad Herren havde sagt eller gjort. For han havde hverken hørt Herren eller fulgt ham, men senere havde han, som jeg sagde, fulgt Peter." Dette er hentet fra Eusebs Kirkehistorie, 3. bog 39. To ting skal bemærkes: For det første at Markus ikke har nedskrevet "i den rigtige orden", hvad, kan man tænke sig, Lukas så vil rette op på, når han i sit forord skriver, at han vil skrive om det alt sammen forfra og i rækkefølge. For det andet fremhæves Peter som vidne hos Papias, hvor man så skal være opmærksom på, hvordan Lukas retter op på et negativt billede af apostlen hos de andre evangelieforfattere. Eksempelvis har Lukas ikke scenen med Peters bekendelse udfoldet med den samme for Peters vedkommende negative portrættering (9,18-20). Vi kan jo ikke være sikre på, at Papias' manglende omtale af Lukas- og Johannesevangeliet betyder, at de endnu ikke var kendte på Papias' tid. Men ovennævnte forhold kan måske nok berettige os til at slutte ud fra et *argumentum de silentio*.¹⁸

For det tredje Josefus. Hans værker er affattet i tidsrummet fra begyndelsen af 70'erne (*Bellum Judaicum*) og frem til midten af 90'erne (*Antiquitates; Vita og Contra Apionem*). I sin monografi *Josephus and the New Testament* har Steve Mason gjort omhyggeligt rede for de påfaldende mange paralleller, der er mellem Josefus og Lukas.¹⁹ Han

¹⁷ Se Talbert 1968. Jf. Irenæus, Adv. Haer. 1,26,1.

¹⁸ Se Hyldahl 2010. Om tavsheden skriver han, at doch ist das Schweigen in diesem Fall berechtigt, um es nicht geradezu als schreiend zu bezeichnen." (81).

¹⁹ Mason 2003, 251-295.

skelner mellem generiske overordnede fællestræk, konkrete hændelser, som begge refererer til, samt tematiske og sproglige ligheder. Lad mig først tage det sidste apologetiske skrift, hvor Josefus på en ganske særlig måde forsvarer jødedommen. I de to bind, som *Contra Apionem* omfatter, henvender Josefus sig til en vis Epaphroditus. Det gør han i øvrigt også i *Antiquitates* og *Vita*. Pudsigt nok adresserer Josefus denne mand med det græske adjektiv *κράτιστος* (*Vita* 430; *Contra Apionem* 1,1), hvad Lukas også gør med Theofilus (Luk 1,3; ApG 1,1). Og som det er tilfældet med begge bind af *Contra Apionem*, således også med både Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger. Theofilus tiltales som en mand af en vis social rang. I begge tilfælde drejer det sig måske om en patron for forfatteren.

Nu til en række parallelle historiske henvisninger hos Josefus og Lukas: Mest kendt er nok Gamaliels tale i ApG 5,33-42, hvor denne henviser til opstande i jødernes historie under Theudas og Judas fra Galilæa. Den kronologiske rækkefølge er forkert, men det rokker ikke ved sandsynligheden for, at Lukas har oplysningerne fra Josefus (Bell 2,261-263; Ant 20,97.171). I den sammenhæng skal også nævnes et sted, hvor Paulus er ved at blive forvekslet med en egyptisk oprører (ApG 21,38), der også er omtalt hos Josefus (Bell 2,260-262; Ant 20,167-169). Om Judas fra Galilæa hedder det i Gamaliels tale, at han optrådte i folketællingens dage. Og her er vi så ved en anden parallel, folketællingen under kejser Augustus og Quirinius, hvor Lukas – igen med som bekendt en række fejlagtige oplysninger – dog utvivlsomt er afhængig af Josefus' omtale af hændelsen (Luk 2, 1-20; Bell 2,117-118; Ant 18,1-5). Hvad angår omtale af romerske statholdere, herunder såvel Pilatus i passionsfortællingen (Luk 13,1-3; 23,1-25) som Felix og Porcius Festus i skildringen af Paulusprocessen (ApG 24-26).²⁰

Til sidst: Lad mig nævne et par yderligere forhold, som Steve Mason med rette gør opmærksom på. Begge lægger vægt på at fremstille henholdsvis jødedommen og den kristne bevægelse som religioner af gammel oprindelse og ikke i opposition til romermagten. I Josefus' tilfælde er det således alene oprørske bevægelser, der afviger fra den rette jødedom, der sætter sig op imod romermagten. Hos Lukas er det alene jøderne, der forårsager uro. Hos dem begge er der en vis

²⁰ Vedr. Pilatus, se Bell 2,169-177; Ant 18, 35. 55-64. 85-89. 177. Vedr. Felix, se Bell 2,247. 252-253. 260. 263. 270; Ant 20,137. 142-143. 161-163. 168. 171. 177-178. 181. Vedr. Porcius Festus, se Bell 2,271-272; Ant 20,182. 185. 188. 193-194. 197. 200.

tendens til at fremstille religionen med filosofiske termer. Josefus omtaler således de jødiske bevægelser som forskellige filosofiske retninger (φιλοσοφία), i alt fire retninger der kaldes henholdsvis farisæerne, saddukæerne og essæerne samt – og den kaldes ikke for noget – den retning, som Judas fra Galilæa initierede (Bell 2,119-166; Ant 18,11-25). Hos Josefus kaldes en tilhænger af en af bevægelserne for en ἀρετιστής (Bell 2,119), mens Lukas anvender ordet ἄρεσις om de forskellige jødiske bevægelser, herunder den kristne bevægelse, der også kaldes for "vejen" (ApG 5,17; 15,5; 24,5.14; 26,5; 28,22). At Lukas på en vis måde fremstiller den kristne bevægelse som en filosofi, ses måske allerbedst i Paulus' tale på Areopagos i Athen (ApG 17,22-34), hvor vi hører, at først samtaler han med stoikere og epikuræere (ApG 17,14-21). At talen også fremstiller den kristne bevægelse med brug af stoisk terminologi, ses især med sætningen "For i ham lever vi, ånder vi og er vi". Jeg vender tilbage til dette spørgsmål om filosofiens betydning i Lukas' fremstilling af kristendommen.

Lad mig runde af med, hvorfor jeg har inddraget Josefus her. Det skyldes først og fremmest dateringsspørgsmålet (terminus post quem). Steve Mason lægger sig ikke fast på nogen datering af det lukanske værk. Men han er ikke i tvivl om, at kendskab til Josefus løser flere problemer, end det rejser problemer. Han er også opmærksom på andre forhold, ikke mindst at Lukasskrifterne afspejler en tid, hvor aposteltiden ses som en tilbagelagt "guldalder", ligesom han vurderer, at "the author assumes that a high degree of church structure is normal"(293). Specifikt om dateringen skriver han: "But a date of 95 or later for Luke would seem most plausible if he knew Antiquities 18-20." Altså kendskab til de sidste bøger af Josefus' Antiquitates sandsynliggør en datering fra 95 af og fremad.

For det fjerde romerske kilder: Først Sueton og Tacitus, hvis henholdsvis kejserbiografier og historieværker indeholder en kort notits om den kristne bevægelse som "en fordærlig overtro" med "had til menneskeslægten"(Tacitus i omtalen af Roms brand og Neros forfølgelse af de kristne i Annales 15,44) og som "en ny og fordærlig overtro" (Nero 16,2).²¹ Kilderne er i begge tilfælde fra de første årtier af 2. århundrede. To ting er interessante: For det første omtalen af de kristne som en ny religiøs bevægelse, en fordærlig overtro (superstitio) og for det andet omtalen af de kristnes afstandtagen og afsondrethed i forhold til det romerske samfund. Er det noget, som Lukas forholder sig til, må vi spørge. Tilstræber Lukas at give et andet svar herpå, i retning af at den kristne bevægelse ikke er ny, heller

²¹ Se Engberg 2006, 291-328.

ej skiller sig ud fra det omgivende samfund, samt ikke mindst ikke er til fare for den romerske fred og sikkerhed. Det vender jeg tilbage til. Hertil kommer Tacitus' reference til de kristnes navn, der går tilbage til en korsfæstet forbryder, hvilket nok kan forklare i særlig grad Lukas' apologetiske tendens i hans passionsfortælling.

Nu til Plinius' brevveksling med kejser Trajan fra omkring år 112: Også her finder vi en karakteristik af de kristne, hvis bevægelse betegnes som overtro. Det sker i en sammenhæng, hvor Plinius redegør for, at mange har tilsluttet sig den kristne bevægelse. Som han skriver: "For mange af ethvert alderstrin, af enhver stand og begge køn både er anklaget og vil blive det. Og ikke blot til byerne, men også til landsbyerne og bondelandet har smitten af denne overtro bredt sig." Men så går han videre med i en vis stolthed at berette, at det ser ud til, at bevægelsen kan standses og bringes under kontrol. Hermed sigter han til den fremgangsmåde, hvorpå han hidtil har praktiseret forhør af kristne, der blev anklaget for at være kristne. Interessant er her, at dersom de tilstod, gav han dem en chance anden og tredje gang, og fastholdt de tilståelsen, da blev de straffet med døden, må vi gå ud fra. Han omtaler også dem, der enten var faldet fra eller gjorde det under forhøret, idet han anvendte en sindelagsprøve, hvor de skulle anråbe guderne og ofre til kejserens billede samt udtale en forbandelse af Kristus. Alt sammen skulle det tjene det formål at dæmme op over for bevægelsen, der åbenbart var eller, som Plinius gerne vil fremstille det, havde været i stærk fremgang. Det er den så ikke mere, hvad han prøver at overbevise kejseren om ved til sidst at berette om fremgang i templerne. Som han skriver: "I hvert fald er det sikkert, at templer, som allerede næsten var forladt, har begyndt at få søgning igen, og længe afbrudte ofringer genoptages, og at offerkødet, som der kun sjældent fandtes en køber til indtil nu, sælges i stor udstrækning. Deraf kan man let slutte, hvor mange mennesker der kan bringes til fornuft, hvis der er mulighed for omsindelse." Sådan slutter Plinius sin skrivelse. Og kejseren svarer ganske kort med at billige hans fremgangsmåde. Interessant er, at kejseren understreger, at dersom en anklaget nægter at være kristen og beviser det ved sindelagsprøven, så skal han gennem sin anger opnå tilgivelse.

Vi kan jo ikke vide med sikkerhed, om forfatteren til Lukasskrifterne har kendt til brevvekslingen. Men jeg vil mene, at der er forhold, der kunne pege i den retning. At Lukas forstår sig som historiker, er for det første i sig selv et godt udgangspunkt for at antage, at han har kendskab til og gjort bredt brug af diverse kilder. Hertil kommer så for det andet, at Plinius' tøvende adfærd og forsøg på at

få de kristne til at falde fra kan have sat sig spor i Lukas' fremstilling af Pilatus og hans tre gange erklæring om ikke at finde Jesus skyldig. For det tredje kan Lukas have fulgt op på Plinius' stolthed over at have standset den kristne bevægelse ved modsat at fremhæve, hvilken fremgang bevægelsen generelt har, såvel i Palæstina som i den større middelhavsverden, og det gælder alle sociale lag og begge køn ikke at forglemme. For det fjerde kan Lukas' omtale af Stefanus' tempelkritik samt episoden i Efesos, hvor Paulus truer Artemiskulten og dermed den sociale og økonomiske afhængighed heraf, ses som et modsvar i forhold til Plinius' fremhævelse af fremgang igen for tempelkulten. Skildringen af Paulus i Athen og hans tale dér kunne også inddrages, for her gemmer der sig også indirekte en kritik af den græsk-romerske gudedyrkelse. Modsat Plinius, kan vi konstatere, lader Lukas vide, at med udbredelsen af Kristusbudskabet er det slut med den form for gudedyrkelse. Endnu en detalje: Plinius omtaler de kristnes sammenkomster, hvor de mødes for at indtage et måltid, der beskrives som ganske almindeligt og harmløst, men de er efter Plinius' forordninger om sammenkomster ophørt hermed. Her spørger man, om mon Lukas' megen omtale af måltider kan være influeret af udefrakommendes opmærksomhed herpå.

Lad os konkludere: Forudsætter vi kendskab til de omtalte romerske kilder, der alle er fra de første årtier af 2. århundrede, så kan vi med rimelighed antage tiden omkring år 120 som en terminus post quem. Og det samme, har vi set, gør sig gældende med de andre omtalte kilder.

Hvilke træk i det lukanske historieværk gør det plausibelt at perspektivere det som et vidnesbyrd om den kirkehistoriske situation i tidsrummet 120-140?

Følgende temaer vil jeg prioritere: For det første er Lukas' beskrivelse af forholdet mellem de kristne og romermagten oplagt at inddrage med henblik på at indkredse et for Lukas specifikt apologetisk træk. For det andet og i tilslutning hertil skal vi overveje, om Lukas' portrættering af Jesus i passionsfortællingen har martyrologiske træk, altså skildres Jesus som en martyr – i lighed med den senere skildring af Stefanus i Apostlenes Gerninger? Med første halvdel af det andet århundrede er vi jo inde i en tid, hvor vi har flere og flere vidnesbyrd om martyrier, først og fremmest Flavius Clemens og Flavia

Domitilla under kejser Domitian i 90'erne og Ignatius' martyrium i begyndelsen af 2. århundrede.²² For det tredje: I betragtning af, at vi befinder os i en hedningekristen kontekst i lighed med den paulinske kontekst, må vi overveje, om forfatteren i sin portrættering af Jesus i passionsfortællingen ved siden af eventuelle martyrologiske træk også tilstræber en portrættering af Jesus, der er genkendelig i den græsk romerske verden, hvor vi kan tale om idealet om den ædle død, sådan som Sokrates' død blev skildret. For det fjerde er Lukaskværket kendt for sin særlige tematisering af forholdet til ejendom og rigdom, også forholdet til ægteskab, og her må vi overveje, om der ikke gør sig en særlig asketisk tendens gældende hos Lukas. For det femte er der det store spørgsmål om forholdet til jøderne. Afspejler Lukas' behandling heraf, at vi er nået dertil i kristendommens historie, hvor dette forhold er endegyldigt tilbagelagt historie. Det er der meget, der tyder på, også den omstændighed, at forfatteren tilstræber en forståelse af den kristne vej ikke som en ny religion, men derimod som en gammel jødisk religion, ja som sand jødedom. Lukas' særlige brug af skriftbeviset skal som det sjette her drages frem. For det syvende må det også være oplagt at overveje, om Lukasskrifterne afspejler en institutionel og organiseret kirke, sådan som vi ved, at den udviklede sig i det andet århundrede. Endelig må det i sammenhæng hermed for det ottende også overvejes, om der er polemiske ansatser i det lukanske værk, der kunne afspejle tendenser i tiden.

For det første: Det apologetiske træk er så gennemgående i det lukanske værk, så at man godt kan forstå, når visse forskere har villet anskue værket som en apologi for kristendommen i lighed med den senere oldkirkelige apologetik, mere konkret måske en apologi for apostlen Paulus, hvad Harnack gik ind for, idet han daterede værket til begyndelsen af 60'erne i forbindelse med Paulusprocessen i Rom.²³ Det synspunkt er der nok ikke mange i dag, der deler. Men forordets adressering til en vis Theofilus, der oven i købet tiltales som *κράτιστε*, gør det fristende at sammenligne med de senere apologier, der ofte er henvendt til en romersk øvrighedsperson.²⁴ Vi møder det samme adjektiv et par steder i Apostlenes Gerninger, hvor det netop er knyttet til romerske embedsmænd (ApG 23,26; 24,3; 26,25). Selv-

²² Vedr. Flavius Clemens og Flavia Domitilla, se Eusebs Kirkehistorie III, 18. Polykarps martyrdød, der skildres i Polykarps martyrium, må antages at have fundet sted i 150'erne. Se hertil Giversen 1985, 210-232.

²³ Jf. note 4.

²⁴ Således Justin, Apol 1, 1; Tertullian, Apol 1,1.

om det ikke nødvendigvis er knyttet til en højtstående embedsmand, men blot kan være en ærestitel, så er det nok ikke tilfældigt, at der på de tre steder i forbindelse med Paulusprocessen er tale om tiltale af romerske statholdere. Nu er Theofilus godt nok et såkaldt teoforisk navn, hvorfor det kunne opfattes som et symbolsk og fiktivt navn, idet Lukas så skulle henvende sig til en, der elsker Gud eller er elsket af Gud. Men netop det foranstillede adjektiv, vil jeg mene, sandsynliggør, at det drejer sig om en virkelig person. Jeg gætter på, at det er en ikke-jøde, der er gået over til kristendommen og måske som en patron kan forventes at videreformidle indholdet af værket, måske oven i købet betalte dets udgivelse og foranstalte en offentlig oplæsning. Muligvis har han været blandt de såkaldte gudfrygtige, der også omtales flere steder i Apostlenes Gerninger (f.eks. Cornelius 10,1-2).

Ser vi så på de i værket indeholdte apologetiske træk, så må vi skelne imellem på den ene side steder, hvor apologetikken tjener til at tilbagevise eventuelle beskyldninger imod Jesus og de kristne, og på den anden side steder, hvor apologetikken har til formål at tale for den bevægelse, der præsenteres i værket. Det sidste kommer jeg ind på med de andre punkter. Hvad angår det første, skal der gives et par eksempler, hvor Lukas' særlige profil træder frem: I scenen, hvor Pilatus forhører Jesus (23,1-25), præsenterer de jødiske ledere ham for tre konkrete beskyldninger, der må vække interesse hos en romersk statholder, hvis fornemste opgave er at sikre ro og orden. Beskyldningerne tilbagevises som bekendt med Pilatus' tre gange gentagne uskyldserklæringer, som Lukas har overtaget fra Johannes. En af dem viser tilbage til episoden, hvor Jesus bliver spurgt om sit syn på skattebetaling (20,20-26), hvor det eksplicit fremgår, at spørgernes hensigt er at overgive Jesus til den romerske myndighed. Det er langt tydeligere end i de andre evangelier. At den romerske officer erklærer den korsfæstede for at have været en retfærdig mand (23,47), er kulminationen i Lukas' passionsfortælling, når det gælder om indirekte at fremstille forholdet mellem de kristne og romerstaten som konfliktfrit.

Og den tendens er et gennemgående træk i de beretninger i Apostlenes Gerninger, hvor kristne bliver konfronteret med romermagten. Vi skal frem til det store kapitel 10 med den gudfrygtige romerske officer Cornelius, der af Peter bliver omvendt. I kapitel 13 har vi så det første møde mellem Paulus og den romerske myndighed, her på Cypern (13,12). Statholderen kommer endda til tro, står der. Det er nu ikke tilfældet med statholderen Gallio i Korinth, men af betydning her er især, at denne over for de anklagende jøder er-

klærer ikke at ville blande sig i en intern strid, der omhandler lære, navne og lov (18,1-17). Det store afsluttende afsnit om Paulusprocessen (ApG 21-28) taler for sig selv. Hverken den ene eller den anden romerske statholder Felix og Porcius Festus finder nogen skyld hos Paulus, der kunne foranledige dem til at tage affære. Alene hans romerske borgerskab gør som bekendt, at hans sag opretholdes. En ikke uvæsentlig detalje er dog, at forfatteren ikke forholder sig ganske ukritisk til de romerske statholdere: Felix blev forfærdet, står der, over, at Paulus prædikede om retfærdighed, afholdenhed og den kommende dom. Han havde også håbet på, at Paulus ville bestikke ham for at blive beskyttet imod jøderne. Det var grunden til, at han kaldte ham til private samtaler flere gange i to års tid (24,24-26). Om Porcius Festus står der, at han ville indynde sig hos jøderne og bringe Paulus op til Jerusalem og dér føre hans sag (ApG 25,9-11). Det er i naturlig forlængelse af Lukas' negative portrættering af Pilatus, der overgav Jesus til de jødiske ledere, der dermed blev de ansvarlige i hans død (jf. Luk 24,20; ApG 2,23).

Inden vi går videre, må vi overveje spørgsmålet, om denne apologetik netop er plausibel på det tidspunkt, hvor jeg vil datere Lukasskrifterne: Førhen var den udbredte opfattelse, at Lukasskrifterne var fra 80'erne i en åbenbart fredelig tid, hvad angår forholdet mellem kristne og romerstat – situationen ændrede sig som bekendt dramatisk under Domitian i 90'erne. Antager man en datering til tiden ca. 120-140, da er vi kommet på den anden side af Plinius' brevveksling med Trajan og dermed ind i en tid, hvor om ikke centralt styrede, så dog lokalt betingede forfølgelser kom til at sætte deres spor. Men, vil jeg mene, så meget desto mere er der grund til en apologetik, der forsvarer bevægelsen – og kristendommen som en gammel og ikke en ny religion, ja som ret jødedom. Det vender jeg tilbage til.

For det andet: Spørgsmålet, om Lukas portrætterer Jesus i passionsfortællingen med træk, der kendes fra martyrskildringer. Her skal vi også være opmærksom på den store omtale af Stefanus' martyrdød (ApG 7), der følges op af skildringer af Jakobs martyrdød (ApG 12,1-2) samt foregribelse af Paulus' martyrdød (ApG 20,23; 25,11). På den baggrund er det oplagt, at Lukas først tegner et billede af Jesus som en martyr. Især hvor han afviger fra de andre evangelieforfattere er der tegn herpå. Et par eksempler på martyrologiske træk: Modsætningen mellem Jesus og de sekulære magter er trukket skarpere op, idet Jesus konfronteres både med de jødiske ledere, Herodes Antipas og Pilatus (Luk 23,1-25; ApG 4,23-31). Dramaet fremstår også som en kosmisk kamp mellem Gud og Satan, der fór i Judas (Luk 22,3.31.53).

At Jesus står fast på Guds side heroverfor, er dramatiseret på en anden måde i Lukas' Getsemanescene. Det spektakulære ved hans henrettelse er tydeligere, idet en flok mænd og kvinder ledsager ham til Golgata. At bødlen i skikkelse af den romerske officer lovpriser Gud og erklærer Jesus retfærdig og dermed, tænker man, omvender sig, tjener også til at fremhæve den uskyld, som Pilatus tre gange erklærer. Den særlige scene med røverne, hvor den ene omvender sig, er også et martyrologisk træk, ligesom det om tilskuerne hedder, at de slog sig for brystet og vendte om. Martyrens død fremkalder åbenbart omvendelse hos de omkringstående. Endelig har Lukas en særlig afskedsscene (22,14-38), hvor Jesus tager afsked med disciplene og forbereder dem på de trængsler, som de vil komme ud for, altså at også de i et vist omfang vil komme til at lide martyrdøden.

Lukas skildrer i højere grad end forgængerne Jesu død som en martyrdød i lighed med, hvad man kan læse i 2. og 4. Makkabæerbog (moderen og hendes 7 sønner).²⁵ Men det udelukker dog ikke, at Lukas *for det tredje* også tilstræber en portrættering af den lidende og døende Jesus, der låner træk fra græsk-romerske idealer om den ædle død. I sin monografi *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death* peger Peter Scaer på motivet "den ædle død" i græsk-romersk filosofi og litteratur, et motiv hvor dyder såsom retfærdighed, mod, selvkontrol og villighed til at dø, også for andres skyld spiller en rolle i karakteriseringen af kendte personers død.²⁶ Udvisningen af sådanne dyder på dødslejet gør de pågældende personers død prisværdig. En særlig rollemodel i denne græsk-romerske tradition er Sokrates, om hvis død navnlig Platons dialog "Phaidon" tegner et billede præget af retfærdighed i form af pligtopfyldenhed over for guderne og over for fædrelandet. Han dør som uskyldig, men hans død er også en guddommelig nødvendighed. Han prøver ikke at undslippe døden, tværtimod. Vigtig i denne sammenhæng er også vennernes rolle. At de sørger, det viser deres loyalitet over for læreren, demonstrerer indirekte, hvor værdifuld Sokrates er for dem, ligesom det sætter den ro og det mod i relief, som Sokrates udviser.

Går vi så til det lukanske værk, da er der ikke så lidt, der tyder på, at Sokrates har spillet en rolle for forfatteren, vil Scaer mene. Inden vi ser på passionsfortællingen, er et par steder i Apostlenes Gerninger oplagte at inddrage: For det første spørger apostlen Peter i 4,19 de jødiske rådsmedlemmer, om det er rigtigt over for Gud at adlyde jer mere end ham. Noget lignende ses i 5,29, hvor apostlene igen skal

²⁵ Jf. 2 Makk 6,18-7,42. Se Willert 2011, 15-43.

²⁶ Scaer 2005.

forsvare sig over for det jødiske råd, nu med ordene "Man bør adlyde Gud mere end mennesker". Det er som at høre Sokrates i apologien, hvor han over for det atheniensiske råd siger: "Jeg nærer dyb respekt for jer, men jeg foretrækker at følge guden frem for jer" (Apol 29D). I Paulus' tale i Athen på Areopagos (ApG 17,16-34) anes også nogle paralleller: For det første optræder både Sokrates og Paulus på torvet og taler med hvem som helst. For det andet diskuterer såvel Sokrates som Paulus med andre filosoffer. For det tredje anklages begge for at indføre nye fremmede guddomme. Såvidt Apostlenes Gerninger.

Nu til Lukasevangeliets portræt af, hvad nogle, herunder Scaer, vil kalde for en ny Sokrates. For det første optræder Jesus ikke mindre end fem gange i en symposiumscene (Luk 5,29-39; 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24 og 22,14-38). Lukas har tilsyneladende overtaget denne græsk-romerske genre, symposiumscenen, der jo netop er velkendt som ramme for i hvert fald en af Platons dialoger. Specielt for passionsfortællingen gælder så, at Jesus udviste mod og selvkontrol og som Sokrates gik døden i møde som et retfærdigt menneske (jf. 22,39-46; 23,47). Sammenlignet med især Markus' passionsfortælling er der en markant forskel på portrættering af Jesus, såvel i Getsemane- som i korsfæstelsescenen (22,39-46; 23,26-49). I arrestations-scenen (22,47-53) og i synedriescenen (22,66-71) taler Jesus også på en dristig, frygtløs og åben måde, udtrykt med det græske ord *παρρησία*, et ord der kendes som et ideal i græsk-romersk filosofi og forekommer flere steder i Apostlenes Gerninger (2,29; 4,13.29.31; 28,31). Her er det så apostlene først, om hvem det hedder, at de optrådte med frimodighed for retten, og til sidst runder forfatteren hele værket af med at berette, at Paulus for jøderne i Rom prædikede med fuld frimodighed og uden hindring.

For det fjerde: Sammenlignet med de andre kanoniske evangelier fremtræder Lukasevangeliet som klart mere asketisk, specielt hvor forholdet til på den ene side ejendom og rigdom og på den anden side ægteskab behandles. I den sammenhæng fristes man til også at spørge, om ikke Lukas udover at knytte til græsk-romerske filosofiske traditioner måske også afspejler en tendens i den kirkehistoriske udvikling i det andet århundrede. Fænomenet møder vi i hvert fald i den markionitiske retning. Hertil kommer, at Lukas måske fremstiller den kristne bevægelse i lighed med den jødiske bevægelse essæerne, der hos Josefus omtales som den tredje af jødedommens forskellige filosofiske skoler.

Lad mig tage det sidste først: Går vi ud fra, at Lukas har kendt Josefus, da er det ikke utænkeligt, at han i sin fremstilling af de kristne

efterlader et indtryk af, at de har de samme idealer som essæerne. De omtales overhovedet ikke hos Lukas.²⁷ Josefus' fremstilling af dem er til gengæld ganske udførlig. Han omtaler dem uden tvivl som den mest ideale af de tre jødiske filosofier og giver en langt mere omfattende beskrivelse af dem end farisæerne og saddukæerne (Bell 2,119-161; Ant 18,18-22). Hvad er det så, at han fremhæver ved dem? "Mere end de andre bevægelser er de indbyrdes forbundne i kærlighed. De forkaster nydelser som en synd, og de anser afholdenhed og herredømmet over lidenskaberne for en dyd. De ser ned på ægteskabet.... De er på vagt over for kvindernes lystenhed. De foragter rigdom, og der findes hos dem en beundringsværdig fællesskabsfølelse. Man finder heller ikke hos dem nogen, der ejer mere end andre."²⁸ De er ikke samlet ét sted, men bor rundt omkring i byer.

Går vi nu til Lukas, da skal man for det første lægge mærke til, at byerne spiller en vigtig rolle, både i evangeliet og i Apostlenes Gerninger. Det græske ord herfor *πόλις* forekommer markant flere steder end i de andre evangelier, hvilket nok afspejler kristendommens udbredelse i den græsk-romerske bykultur. Men det kan også ses som en strategisk markering af, at kristendommen hører hjemme i byerne, hvor den breder sig (jf. Plinius brevveksling med Trajan).

For det andet er holdningen til ejendom og rigdom kritisk som hos essæerne. Et par eksempler: Hvor Matthæus i Bjergprædikenen har saligprisningerne bl.a. af de fattige i ånden, da har Lukas ikke alene saligprisninger, bl.a. af de fattige, men også veråb over de rige (Luk 6,20-26). Lukas' kritik af rigdom er allerede til stede i fødselsfortællingerne, specielt i Marias lovsang (1,46-55), og i omtalen af Johannes Døberen har Lukas indskudt et formanende afsnit, hvor Johannes formaner forskellige grupper ikke mindst vedrørende forholdet til besiddelse (3,10-14). Sammenlignet med Matthæus' lignelse om kongesønnens bryllup lægger Lukas i sin genskrivning i form af lignelsen om det store gæstebud vægt på, at de først indbudte undskylder sig med deres besiddelser (Luk 14,15-24). Så er der det lukanske særstof, bl.a. lignelsen om den rige mand og Lazarus (Luk 16,19-31) og beretningen om Jesu møde med overtolderen Zakæus,

²⁷ Derimod omtaler Lukas såvel farisæere som saddukæere, der på et tidspunkt nærmest spilles ud imod hinanden. Det er i ApG 23,1-11, hvor Paulus er stillet for det jødiske råd og forsvarer sin opstandelsestro, hvilket afstedkommer en strid imellem farisæere og saddukæere, der henholdsvis går ind for og ikke går ind for denne forestilling. Her fremstilles Paulus i lighed med farisæerne og dermed som en rettroende jøde.

²⁸ Oversættelsen er fra: *Flavius Josefus. Den jødiske krig*. Oversat med indledning og kommentarer af Erling Harsberg, København 1997.

der enten betyder at have givet eller lover at give halvdelen af sin ejendom til de fattige og tilbagebetale firedobbelt til dem, han har presset penge ud af (Luk 19,1-10). Mere kunne nævnes til at belyse den særlige opmærksomhed over for dette emne, hvilket nok har flere forklaringer. Dels kan det tænkes, at Lukas vil fremstille den kristne bevægelse som en ejendomskritisk bevægelse i lighed med en tilsvarende kritisk holdning i græsk-romersk filosofi, især inden for den kyniske og stoiske retning. Dels kan der som før nævnt være tale om en tilstræbt omtale af de kristne i lighed med de ideale jøder, essæerne. Endelig må vi ikke glemme, at Lukas formentligt henvender sig til en læserkreds og menighed, der omfatter såvel rige som fattige.²⁹

For det tredje fremhæves fællesskabet, især i beskrivelsen af den første menighed i Jerusalem (ApG 2,42-47; 4,32-37). Det har fælles træk med essæerne, der dog praktiserer tvungent ejendomsfællesskab, hvor det i Lukas' beskrivelse fremtræder frivilligt.

For det fjerde anes en kritisk holdning til ægteskabet og i tilslutning hertil en fremhævelse af kvinder, der lever alene. Et par eksempler: For det første har Lukas ikke genskrevet Markus' og Matthæus' samtale om skilsmisse (Mark 10,2-12; Matt 19,3-9). Hos Lukas er der alene et Jesusord i 16,18 om ægteskabsbrud. Et egentligt forbud imod skilsmisse som hos Markus og Matthæus og også hos Paulus (1 Kor 7,10-11) finder vi ikke hos Lukas. I 18,28-30 har Lukas genskrevet beretningen om den rige rådsherre (Mark 10,17-31; Matt 19,16-30) således, at på Peters erklæring om at have forladt alt svarer Jesus, at ingen, der har forladt hjem eller *hustru* eller brødre eller forældre eller børn for Guds riges skyld, ikke skal få det mangedobbelt igen. Lukas har tilføjet "hustru". Og modsat Markus omtaler Lukas ikke nærmere, hvad man skal få igen. I den føromtalt lignelse om det store gæstebud undskylder en af de først indbudte gæster sig med, at vedkommende lige har giftet sig. Ægteskabet afholder altså i dette tilfælde vedkommende fra at tage imod gudsriget. Særlig interessant er Jesu samtale med saddukæerne om opstandelse (Luk 20,27-40), hvor Lukas' genskrivning af Mark 12,18-27 og Matt 22,23-33 rummer bemærkelsesværdige ændringer til sidst. Her hedder det, at de, der findes værdige til at komme med i den anden verden og i opstandelsen fra de døde, hverken gifter sig eller giftes bort. De er som engle og Guds børn. Det ser ud til, at det er et enten eller, enten fortsat ægteskab eller gudsriget, som i 16,13, enten Gud eller Mammon. Til

²⁹ Til diskussionen om dette lukanske tema, se Nordgaard 2017.

sidst: Enlige kvinder er der ikke så få af hos Lukas, Martha og Maria ikke mindst.

For det femte: Forholdet til jøderne og til jødedommen er et centralt emne lige fra begyndelsen af evangeliet og frem til slutningen af Apostlenes Gerninger. Spørgsmålet, om Lukas fremstiller den kristne bevægelse som sand jødedom i forhold til en afsporet jødedom, er oplagt at stille, ligesom vi skal være opmærksom på skildringen af de forskellige jødiske grupper, der for f.eks. farisæernes og f.eks. saddukæernes vedkommende fremstår negativt og polemisk. Det sidste lader jeg ligge her og koncentrerer mig om forholdet til jødedommen.

Her vil jeg pege på Jerusalems og templets betydning i det lukanske værk, der forekommer historiografisk anlagt og former sig som en fortsat bibelhistorie. I evangeliet begynder det hele netop dér, i Jerusalem og i templet, med Johannes Døberens far Zakarias, der under sin tempeltjeneste får åbenbaret, at en søn er i vente (Luk 1,5-25). Fødselsfortællingerne placerer såvel Johannes som Jesus i et jødisk miljø og med brug af en septuagintisk stil. For Jesu vedkommende udgør templet den sceniske baggrund, såvel i scenen, hvor han efter omskærelsen (2,21) fremstilles (2,22-40), som i scenen, hvor han optræder som tolvårig (2,41-52). Dér bør han være, som han siger, og det bør disciplene åbenbart også, hvad fremgår af evangeliets slutning. De skal blive i byen, siger han som den opstandne til dem (Luk 24,49), og efter hans himmelfart, fortælles det, forblev disciplene i Jerusalem og opholdt sig hele tiden i templet.

Det er så også sceneriet i begyndelsen af Apostlenes Gerninger, hvor det først er med Stefanus' tale, at templet mister sin betydning og dermed er fortid. Det ender Jerusalem også med at være. For fra at have spillet en central rolle i evangeliets komposition, da mister byen gradvist sin betydning i Apostlenes Gerninger, der som bekendt ikke slutter dér, men i Rom. Det efterlader alt sammen et indtryk af, at den kristne bevægelse på den ene side har sine rødder i jødedommen, mens på den anden side denne jødedom som traditionel størrelse er tilbagelagt fortid. Man fristes til at overveje, om ikke Bar Kokhba-opstanden i årene 132-135 kan have sat sine spor. Som bekendt erklærede kejser Hadrian i 132 Jerusalem for at være en romersk by med navnet Aelia Capitolina, hvilket fremprovokede det jødiske oprør. Efter oprøret blev der bygget et tempel for Jupiter og rejst en rytterstatue af kejseren. Jøderne formentes adgang til byen.

Tilbage til Lukas: Distanceringen til jøderne betyder dog ikke, at kristendommen er ny i forhold til jødedommen. At nadverindstiftelsen er indgåelse af en ny pagt, skal ikke forstås således, men der-

imod som en opfyldelse af Jeremias' løfte om en ny pagt (Jer 31). Et par steder hos Lukas skal man lægge mærke til: Han genskriver Jesu ord om gammel og ny vin i Mark 2,21-22; Matt 9,16-17. I Luk 5,36-39 står der som bekendt, at ingen, der har drukket gammel vin, vil have en ung, for han siger, at den gamle er bedst. Markus' lille beretning om helbredelse af en dæmonbesat (1, 21-28) indeholder en bemærkning om, at Jesu lære er ny; det har Lukas strøget i sin genskrivning, hvor der tales om, at Jesus befaler med myndighed og kraft (4,31-37).

I sin monografi *Presbyteron Kreitton* har Peter Pilhofer undersøgt det såkaldte aldersbevis i jødisk og kristen apologetik samt dets forhistorie i græsk romersk litteratur. Det er et karakteristisk træk i den apologetiske litteratur, hvor det tjener det formål at godtgøre en bestemt religions ælde, altså at der ikke er tale om et nyt fænomen.³⁰ Udgangspunktet er, at hvad der er gammelt, det er godt, og hvad der er nyt, det er dårligt. Inden for den antikke jødiske litteratur er Josefus et godt eksempel, hvad enten det drejer sig om forsvarsværket *Contra Apionem* eller det gælder historieværket *Antiquitates*, hvis titel i sig selv antyder aldersbevisets betydning. I den kristne apologetik spiller det en stor rolle hos Justin, der f.eks. argumenterer for, at Moses og de gamle profeter, der har forudsagt Jesu komme, er langt ældre end de græske filosoffer. De sidste er derfor afhængige af de første.

Et egentligt og eksplicit aldersbevis er der ikke tale om hos Lukas. Men der er ikke tvivl om, at det spiller en rolle. Udover førnævnte steder vil jeg pege på Stefanus' forsvarstale (ApG 7) og Paulus' tale på Areopagos (ApG 17,22-31), to taler der på hver sin måde griber tilbage til fortiden, i det ene tilfælde Abraham og Moses, i det andet tilfælde skaberguden. Hvad der forkyndes her og nu, har altså rødder tilbage i fortiden. Her spiller skriftbeviset også en særlig rolle hos Lukas. Det er det næste, jeg vil komme ind på.

For det sjette: I en artikel "Receptionen af Det Gamle Testamente i Matthæusevangeliet og i Lukasskrifterne. Fra tolkning til skriftbevis." skriver Mogens Müller: "Det skriftbevis, hvis logik er, at Jesu gerning og skæbne samt den kristne kirke kan identificeres som opfyldelse af forjættelserne i jødedommens Bibel, optræder først i de yngste lag i Det Nye Testamente. Måske kan dets forekomst ligefrem inddrages i forsøget på en datering."³¹ Sammenligner man skrifthenvisningerne med, hvad vi finder i de andre evangelier, er det kendetegnende for Lukas, at de jødiske skrifter nu optræder som en hel-

³⁰ Pilhofer 1990, 221-284.

³¹ Müller 2011.

hed. Vi hører om dem både som en todeling (Luk 16,16; ApG 13,15; 24,14; 28,23) og som en tredeling (24,44). Et par steder skal nævnes: I Nazarets scenen (4,16-30) taler Jesus om, at den citerede skrift nu er opfyldt for tilhørernes ører (v.21). I den afsluttende scene med den opstandnes møde med disciplene (24,44-49) siger han, at alt, hvad der er skrevet i Loven, Profeterne og i Salmerne, er gået i opfyldelse (v.44). Han åbner derpå deres sind, så at de kan forstå rækkevidden heraf. Noget lignende er også sket i scenen, hvor han møder disciplene på vej til Emmaus (24,13-35), hvor han bebrejder dem deres uforstand, når de ikke tror på alt, hvad profeterne har sagt (v.25), hvorpå han udlagde Skrifterne som opfyldt med den salvedes lidelse og indgang til herligheden (v.26-27). Nok om dette her, hvor der også kunne gives en del eksempler fra Apostlenes Gerninger, måske især skriftbeviset i 17,2-3, hvor Paulus forkynder for jøderne i Thesalonika. En pointe med at inddrage dette er ikke alene at vise, at Lukasskrifterne er på afstand af de andre evangelier, hvad angår forholdet til de jødiske skrifter, men også og i sammenhæng hermed, at Lukasskrifterne ligger tæt op ad Justins skriftbrug.

For det syvende: Afspejler Lukasskrifterne en institutionel og organiseret kirke, sådan som vi ved, at den udviklede sig i det andet århundrede? Et forsigtigt svar er, at der er ansatser hertil, hvormed Lukasværket adskiller sig fra de andre evangelier. Her er det oplagt at inddrage de pseudopaulinske pastoralbreve, der afspejler en vis form for organisation i menighedslivet. Stilet, som de er, til Timotheus og Titus, efterfølgere af Paulus, vidner de om hans autoritet. Det kan man også sige om Apostlenes Gerninger. Men både Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger vidner så også om de tolv apostles særlige autoritet. Og en vis form for ledelsesautoritet fremgår af Jesu afskedstale i Luk 22,14-38, specielt i v. v.32, hvor Jesus opfordrer Peter til, når han har vendt om, at styrke brødrene, og i v.28-30, hvor Jesus overdrager de tolv at sidde på troner og dømme Israels tolv stammer. Et andet sted skal til sidst nævnes, Paulus' afskedstale til menighedens ældste i Efesos (ApG 20,18-38). Bemærkelsesværdigt er det, at de to binds afskedstaler indeholder ansatser til en menighedsorganisation.

Så er spørgsmålet tilbage, om vi så ikke her står med et eksempel på den autoritetsform, der hos Max Weber i hans autoritetstypologi kaldes for den institutionelle autoritetsform. Geert Hallböck skrev flere steder herom, bl.a. i grundbogen "Det Nye testamente – En lærebog", hvor han ser den oldkirkelige udvikling afspejlet i de nyte-

stamentlige skrifter i bevægelsen fra karismatisk autoritet over traditionel autoritet til institutionel autoritet.³² Lukasskrifterne repræsenterer ifølge Hallbäck klart den traditionelle autoritet, idet forfatteren er ansvarlig for at bevare den overleverede viden og bringe den videre. Det er rigtigt, men spørgsmålet er, om ikke også den institutionelle autoritet er på spil her.

Til sidst skal *for det ottende* også overvejes, om der er polemiske ansatser i det lukanske værk, der kunne afspejle tendenser i tiden. I førnævnte Paulus' afskedstale i Milet til menighedslederne i Efesos advares der imod glubske ulve, der ikke vil skåne hjorden, og blandt dem selv vil der optræde falske lærere, der vil forføre disciple (ApG 20,29-30). I Niels Hyldahls førnævnte bog om Paulus peger han på, at der er tale om gnostikere, hvilket i øvrigt også er tilfældet i 1 Tim 6,20-21. I beretningen om apostlen Filips besøg i Samaria optræder Simon Mager (ApG 8,5-25, specielt v.9-11). Som Hyldahl skriver, så gjaldt denne Simon hos de tidlige kirkefædre og kætterbekæmpere for at være ærkekætteren over alle andre, selve ophavsmanden til gnosticismen, hvilket ses hos Justin, der i apologien henviser hertil (1. Apol 26,2.4; 56,1-2). Når forfatteren til det lukanske værk så skriver om denne Simon, så projicerer han så at sige en repræsentant for sin samtids kætteri tilbage til den tidligste kristendoms historie, og med sin fremstilling får han indirekte rettet en polemik over for kætteriet. Vi har før været inde på doketismen, hvor jeg også har antydnet en lukansk tendens til at fremhæve det menneskelige ved Jesuskikkelsen. Det hænger måske meget godt sammen med, at der hos Lukas også er en om end svag front imod gnosticismen. Og i sammenhæng hermed kan man måske også se Lukas' kristologi som en korrektion i forhold til Johannesevangeliets herligheds-kristologi, der nemt kan tolkes i doketisk og gnostisk retning. I forhold til de tre andre evangelier kan man se Lukasskrifterne som en tredje medierende vej i forhold til de tre andre evangelier, som forfatteren er kommet på afstand af, også tidsmæssigt.

Afslutning

Nu kunne det alt sammen jo lyde, som om det er ganske nyt, hvad jeg præsenterer fra det eksegetiske og oldkirkehistoriske værksted. Det er det ikke ganske. Går vi tilbage til 1800-tallet, så viser det sig faktisk, at den udviklede tokildehypotese ikke stod alene. Synspunkter gående ud på, at Lukas udover Markus- også er afhængig af Mat-

³² Hallbäck 2010, 12. Se tillige Hallbäck 1995.

thæusevangeliet, og at Lukasevangeliet er affattet i det andet århundrede, forekommer sandelig også dér.³³ Måske man især var optaget af evangeliernes formål, hvor Lukasevangeliet som et modstykke til det jødekristne Matthæusevangelium var rettet til den hedningekristne verden. Ud fra en hegeliansk historiebetragtning var det oplagt at se udviklingen på denne måde. Forskellen på dengang og i dag er så ikke mindst, at hvor evangeliene dengang blev vurderet historisk som vidnesbyrd om den historiske Jesus, da vurderes de i dag som fiktiv religiøs identitetslitteratur, hvormed deres historiske vidnesbyrd så først og fremmest drejer sig om, at de afspejler den tid, hvori de er blevet affattet. For Lukasskrifternes vedkommende kan vi så til sidst føje til, at der her foreligger et vægtigt vidnesbyrd om apologetikkens betydning i forholdet mellem kristne og romerstat i første halvdel af det andet århundrede.

Men Lukasskrifterne, vil jeg mene, er ikke en apologi på samme måde som de apologier, der så dagens lys i tiden fra anden halvdel af det andet århundrede og frem. Imidlertid er der mange fælles træk, hvilket afslutningsvist kan oplyses således: Politisk apologetik, polemisk apologetik, aldersapologetik, Skriftapologetik, etisk apologetik samt universalhistorisk apologetik. Det er alt sammen berørt i mit foredrag, men det er så også, hvad vi kan finde i den efterfølgende apologetiske litteratur.³⁴

LITTERATURFORTEGNELSE

- Backhaus, Knut, "Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos", *ZNW* 108(2), 2017, 212-258.
- Cribbs, F. Lamar, "St Luke and the Johannine Tradition", *JBL* 90 (1971), 422-450.
- Cribbs, F. Lamar, "A Study of the Contacts that Exist between St Luke and St John", *SBL 1973, Seminar papers* (ed. George W. MacRae), Cambridge 1973, 1-93.

³³ Se Wittkowsky 2016.

³⁴ Om karakteristiske apologetiske træk, se Fiedrowicz 2000, 147-311. Om tilsvarende karakteristiske træk i evangeliene, se Willert 2005.

- Cribbs, F. Lamar, "The Agreement that Exist between John and Acts", i: C.H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Edinburgh 1978, 40-61.
- Engberg, Jakob, "Fordømmelse, kritik og forundring. Samtidige hedske forfatteres bedømmelse af kristne og kristendom", i: Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen og Jörg Ulrich (udg.), *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter*, København 2006, 291-328.
- Fiedrowicz, Michael, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000.
- Giversen, Søren, *De apostolske Fædre I-II*, København 1985.
- Goulder, Michael D., *Luke. A New Paradigm I-II*, JSNT Suppl. Ser. 20, Sheffield 1989.
- Gregory, Andrew, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*, WUNT 2. Reihe 169, Tübingen 2003.
- Hallbäck, Geert, "Den jordiske Jesus. Evangeliegenre og autoritetstype", *Nordisk Nytestamentligt Nyhedsbrev* 2 (1995), 58-67.
- Hallbäck, Geert, *Det Nye testamente – En lærebog*, København 2010.
- Hyldahl, Niels, *Paulus. Brudstykker af en biografi*, København 2009.
- Hyldahl, Niels, "Über die Abfassungszeit des lukanischen Doppelwerks", i: Martina Janssen, F.S. Jones and J. Wehnert (eds.), *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule*, NTOA 95, Göttingen 2010, 75-82.
- Høgenhaven, Jesper, og Müller, Mogens (udg.), *Bibelske genskrivninger*, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København 2012.
- Mason, Steve, *Josephus and the New Testament*, Peabody, Massachusetts 2003.
- Matson, Mark A., *In Dialogue with Another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke*, SBLDS 178, Atlanta 2001.
- Morgan, Robert, "Which was the Fourth Gospel? The Order of the Gospels and the Unity of Scripture", JSNT 54 (1994), 3-28.
- Müller, Mogens, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*, Københavns Universitet 2011.
- Müller, Mogens, "Luke – the Fourth Gospel? The 'Rewritten Bible' Concept as a Way To Understand the Nature of the Later Gospels", i: Sven-Olav Back and Matti Kankaanniemi (eds.), *Voces Clamantium in Deserto. Essays in Honor of Kari Syreeni*, Åbo 2012, 231-242.
- Müller, Mogens, *Evangeliet og evangelierne. Evangelierne som bibelske genskrivninger*, København 2015.

- Müller, Mogens, "Luke and his Sources reconsidered", SBL/EABS I, Berlin 2017 (under udgivelse).
- Nordgaard, Stefan, *Possessions and Family in the Writings of Luke, Questioning the Unity of Luke's Ethics*, København 2017.
- Pilhofer, Peter, *Presbyteron Kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, WUNT 2. Reihe 39, Tübingen 1990.
- Scaer, Peter J., *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death*, Sheffield 2005.
- Shellard, Barbara, "The Relationship of Luke and John. A Fresh Look at an Old Problem", *JTS* 46 (1995), 71-98.
- Shellard, Barbara, *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context*, JSNT Sup 215, Sheffield 2002.
- Talbert, Charles H., "An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology", *NTS* 14 (1968), 259-271.
- Willert, Niels, "Apologetik i evangeliernes passionsfortælling", i: Aage Pilgaard (red.), *Apologetik i Det Nye Testamente*, Antikken og Kristendommen 2, København 2005, 39-66.
- Willert, Niels, "Martyrology in the Passion Narratives of the Synoptic Gospels", i: Jakob Engberg, Uffe Holmsgaard Eriksen og Anders Klostergaard Petersen (eds.), *Contextualising Early Christian Martyrdom*, Early Christianity in the Context of Antiquity 8, Frankfurt am Main 2011, 15-43.
- Willert, Niels, *Kristendommens påskefortællinger. Litterære, teologiske og historiske perspektiver på evangeliernes passionsfortællinger som bibelske genskrivninger*, København 2017.
- Wittkowsky, Vadim, "Luke Uses/Rewrites Matthew: A Survey of the Nineteenth Century Research", i: Mogens Müller og Jesper Tang Nielsen (eds.), *Luke's Literary Creativity*, Bloomsbury, London 2016, 3-25.