

Ove Conrad Hanssen

HANDSPÅLEGGELSENS
FUNKSJON VED
KRISTEN
INITIASJON
I
APOSTLENES
GJERNINGER

LUND

1987

HANDSPÅLEGGELSENS FUNKSJON VED KRISTEN INITIASJON
I APOSTLENES GJERNINGER

HANDSPALEGGELSENS FUNKSJON VED KRISTEN
INITIASJON
I
APOSTLENES GJERNINGER

AV

OVE CONRAD HANSEN
CAND. THEOL. VDM. VRML.

AKADEMISK AVHANDLING
SOM FÖR AVLÄGGANDE AV TEOLOGIE DOKTORSEXAMEN VID
TEOLOGISKA FAKULTETEN VID UNIVERSITETET I LUND
KOMMER ATT OFFENTLIGEN FÖRSVARAS Å CAROLINASALEN
FREDAGEN DEN 15 MAJ 1987 KL. 10.00.

Organization LUND UNIVERSITY Faculty of Theology Theologicum Sandgatan 1 S-223 50 LUND Sweden	Document name DOCTORAL DISSERTATION	
	Date of issue April 1987	
	CODEN: LURED/ (RENE-1002)/ 1-214 (1987)	
Author(s) Hanssen, Ove Conrad	Sponsoring organization	
Title and subtitle Handspåleggelsens funksjon ved kristen initiasjon i Apostlenes gjerninger		
Abstract In this thesis the function of the laying on of hands in some baptismal texts in the Acts of the Apostles (8,4-25; 19,1-7 and 9,10-19) is examined. The challenging question is whether the laying on of hands in these texts is to be understood as a part of a normal rite of initiation in an early Christian setting, or whether it has a special function not related to baptism. In the <u>first section</u> the <u>Old Testament</u> and <u>Jewish</u> background to laying on of hands in the <u>New Testament</u> is investigated. The <u>second section</u> gives an introduction to modern Luke-Acts research, especially related to the theme of <u>Salvation History</u> , and a discussion of recent litterature on the laying on of hands. Some of the major theological themes of Luke-Acts, which are considered to be important for the understanding of the function of the laying on of hands, are also explored. These are: the <u>role of the Holy Spirit</u> , the understanding of the term ' <u>people of God</u> ', the nature of the <u>early Christian mission</u> , and the <u>importance of prayer</u> . A detailed examination of the laying on of hands texts is carried out in the <u>third main section</u> . Our conclusion is that the laying on of hands in these texts has a twofold function. It is an act of acceptance and solidarity which often follows the inclusion of groups of 'outsiders' into the new people of God. But it is also a fixed component in an early rite of baptism and initiation. The emphasis on the manifestations of the Spirit in relation to this act, does not, however, seem to represent ordinary events, but has to do with the special perspective of Salvation History where new groups of people are demonstrated to belong to the messianic people of God.		
Key words LAYING ON OF HANDS, CHRISTIAN INITIATION, THE HOLY SPIRIT, SALVATION HISTORY IN LUKE-ACTS		
Classification system and/or index terms (if any)		
Supplementary bibliographical information		Language Norwegian
ISSN and key title		ISBN 91-7900-199-8
Recipient's notes	Number of pages viii+214	Price NorKr 125
	Security classification	

DISTRIBUTION BY (NAME AND ADDRESS)

The Author, Misjonshøgskolen, Misjonsvn. 34, 4000 Stavanger, Norway I, the undersigned, being the copyright owner of the abstract of the above-mentioned dissertation, hereby grant to all reference sources permission to publish and disseminate the abstract of the above-mentioned dissertation.

Signature Ove Conrad Hanssen

Date April 1987

HÅNDSPÅLEGGELSENS FUNKSJON - CORRIGENDA ET ADDENDA

p 5 linje 14	pespektiv	les: perspektiv
p 15 linje 11	pesoner	les: personer
p 18 note 54	(272-274)	les: (472-474)
p 28 linje 22	Isreal	les: Israels
p 32 linje 13	teminolog-	les: terminolog-
p 38 linje 27	Testatment	les: Testament
p 40 note 1	(1954/1964)	les: (1954/1964/)
p 43 note 13	überein	les: überein'
p 44 linje 1	grunnleggende	les: grunnleggende
p 45 linje 8	berepet	les: begrepet
p 48 linje 21	bstár	les: består
p 57 linje 40	enn de	les: enn den
p 60 linje 5	ovefor	les: overfor
p 62 linje 4	gammeltstamentlige	les: gammeltestamentlige
p 75 linje 28	vanskeig	les: vanskelig
p 78 note 4	το πνεῦμα το	les: τὸ πνεῦμα τὸ
p 88 note 42	mennskeheten	les: menneskeheten
p 90 linje 4	bakrunn	les: bakgrunn
p 93 linje 11	το ἄγιο	les: τὸ ἄγιο
p 94 linje 21	sammen at	les: sammen med at
p 95 linje 23 og 27	referende	les: refererende
p 96 linje 15	vanskeig	les: vanskelig
p 99 note 82	βαπτισθέντος	les: βαπτισθέντος
p 105 note 12	ein-erseits	les: einerseits
p 113 note 3	ἐκ τῶν λαῶν	les: ἐκ τῶν ἔθνων
p 114 note 7	Menneske-sønnsvisjonen	les: Menneskesønnsvisjonen
p 115 linje 14	τα ἔθνη	les: τὰ ἔθνη
p 121 siste linje	churces	les: churches
p 128 note 21	το ἄγιο	les: τὸ ἄγιο
p 131 linje 17	Den Hellie Änd	les: Den Hellige Änd
p 144 linje 20	μεγάλα	les: μεγάλας
p 146 linje 14	οὐδενι	les: οὐδενι
p 149 note 63	det merkes	les: det bemerket
p 153 note 76	ἐστιν	les: ἐστιν
p 156 linje 4	gammeltstamentlige	les: gammeltestamentlige
p 157 note 83	siste linje Appolos	les: Apollos
p 163 linje 1	Glaubesweges	les: Glaubensweges
p 163 linje 12	ändsmanifestasjonene	les: ändsmanifestasjonene
p 165 linje 10	oså	les: også
p 168 linje 15	sammeheng	les: sammenheng
p 196	Albertz/Westermann	les: Albertz/Westermann,
p 196	Baer, H. von	les: Baer, H. von,
p 197	Braun, H.	les: Braun, H.,
p 198	Clark, A.C., The Acts of the Apostles, Oxford 1933.	
	1933	
p 200 linje 23	Änd. Oslo 1977	les: Änd, Oslo 1977.
p 202	Harnack, A., von,	les: Harnack, A. von,
p 204	siste linje (HAT	les: (HNT
p 206	linje 5 bishier	les: biblischer
p 208	Plümacher, E., Die Apostelgeschichte als historische Monographie (i Les Actes, 457-466).	
p 211	Schniewind, J./	les: Schniewind, J./
p 211	linje 7 (BZ 9, 1965).	les: (BZ 9, 1965, 161-180).
p 212	Strathmann, H./	les: Strathmann, H./

Ove Conrad Hanssen

HANDSPÅLEGGELSENS
FUNKSJON VED
KRISTEN
INITIASJON
I
APOSTLENES
GJERNINGER

LUND

1987

INNHALDSFORTEGNELSE

Innledning	1
I GAMMELTESTAMENTLIG OG JØDISK BAKGRUNN FOR BRUK AV HANDSPÅLEGGELSE VED KRISTEN INITIASJON	6
A) HANDSPÅLEGGELSE I DET GAMLE TESTAMENTE	6
<u>1. Innledning</u>	6
<u>2. Aktuelle situasjoner og tekster</u>	7
<u>3. Terminologi</u>	8
<u>4. Differensiering av de forestillinger som knytter seg til handspåleggelsen</u>	8
a) D. Daubes bidrag	8
b) Verbet <u>samak</u>	9
c) Verbene <u>sim/sjit</u> og velsignelseshandlinger .	14
1. <u>Sim/sjit</u> og velsignelse ved handspå- leggelse/berøring	14
2. Velsignelse med oppløftede hender	15
<u>5. Åndsmeddelelse ved handspåleggelse?</u>	17
<u>6. Oppsummering og konklusjoner</u>	19
B) HANDSPÅLEGGELSE I DEN RABBINSKE JØDEDOM	21
<u>1. Innledning</u>	21
<u>2. Verbet <u>samak</u></u>	22
a) Ved ordinasjon	22
b) Ved offer	26
<u>3. Velsignelseshandlinger</u>	26
a) Velsignelse av barn med handspåleggelse	27
b) Den prestelige velsignelse med oppløftede hender	28
<u>4. Handspåleggelse i jødiske kretser i antikken utenfor den rabbinske tradisjon</u>	30
a) Qumran	30
b) Jødiske døpersekter	30
<u>5. Åndsmeddelelse ved handspåleggelse i den rabbinske jødedom?</u>	31

C)	OPPSUMMERING OG KONKLUSJONER. FORELØPIG UTBLIKK TIL DET NYE TESTAMENTE OG KRISTEN INITIASJON I APOSTLENES GJERNINGER	31
II	DEN TEOLOGISKE OG FRELSESHISTORISKE KONTEKST FOR HANDS- PÅLEGGELSE OG ÅNDSMEDDELELSE I LUKAS-ACTA	34
A)	LUKAS-ACTA I NYERE DISKUSJON	34
1.	<u>Lukas-Acta som historisk kilde</u>	34
2.	<u>Det frelseshistoriske perspektiv i Lukas-Acta</u> .	40
3.	<u>Diskusjonen om handspåleggelsens funksjon i Acta</u>	47
a)	Innledning	47
b)	Sentrale arbeider til handspåleggelsens funksjon i Acta	47
c)	Tolkningsmodeller til handspåleggelsens funksjon. En typologisk oversikt	71
4.	<u>Oppsummering. Aktuelle utfordringer for forsk- ningen</u>	75
B)	DEN HELLIGE ÅND - MESSIASTIDENS FRELSESGODE	77
1.	<u>Innledning</u>	77
2.	<u>'Så drog Jesus tilbake til Galilea, fylt av Åndens kraft' (Lk 4,14)</u>	78
3.	<u>'Jeg sender over dere det som min Far har lovt' (Lk 24,49)</u>	84
4.	<u>'- og dere skal få Den Hellige Ånds gave' (Acta 2,38)</u>	91
5.	<u>'De lovet Gud, og alle satte pris på dem' (Acta 2,47)</u>	100
6.	<u>Oppsummering</u>	102
C)	GUDS FOLK - FRA JØDISK TROSFELLESSKAP TIL UNIVER- SELL KIRKE	103
1.	<u>Innledning</u>	103
2.	<u>'til ære for ditt folk Israel' (Lk 2,32)</u>	103
3.	<u>'Men hver og en som ikke hører på denne profet, skal bli utryddet av folket' (Acta 3,23)</u>	104

4.	<u>'Gud - sørget for å vinne seg et folk av hed-</u> <u>ninger som skal ære hans navn' (Acta 15,14)</u> ...	109
5.	<u>Oppsummering</u>	111
D)	DEN URKRISTNE MISJON - EN GRENSESPRENGENDE BE- VEGELSE	112
1.	<u>Innledning</u>	112
2.	<u>'og dere skal være mine vitner i Jerusalem og</u> <u>hele Judea, i Samaria og like til jordens ender'</u> <u>(Acta 1,8b)</u>	112
3.	<u>'Du tok inn hos uomskårne og spiste sammen med</u> <u>dem' (Acta 11,3)</u>	119
4.	<u>'Jeg har satt deg til et lys for folkeslag, for</u> <u>at du skal bringe frelse helt til jordens ende'</u> <u>(Acta 13,47)</u>	121
5.	<u>Oppsummering</u>	123
E)	BØNN, VELSIGNELSE OG DEN HELLIGE ÅND I LUKAS-ACTA	124
1.	<u>Innledning</u>	124
2.	<u>Bønn og Den Hellige Ånd</u>	125
a)	Lk 3,21	125
b)	Lk 11,13	125
c)	Acta 1,14	127
d)	Acta 4,31	128
e)	Acta 8,15	128
3.	<u>Velsignelse og Den Hellige Ånd</u>	129
a)	Lk 18,15-17	129
b)	Lk 24,50f	130
4.	<u>Oppsummering</u>	132
F)	KONKLUSJONER	132
III	ANALYSE AV DE SENTRALE HANDSPÅLEGGELSESTEKSTER	134
A)	ACTA 8,4-25	
1.	<u>Kontekst, oppbygning og innhold</u>	134
2.	<u>Tekstkritiske anmerkninger</u>	139
3.	<u>Tekstens plass i det lukanske frelseshistoriske</u> <u>perspektiv. Hovedmotiver</u>	139

	<u>4. Kildegrunnlag?</u>	142
	<u>5. Sentrale begreper og formuleringer</u>	145
	<u>6. Oppsummering</u>	155
B)	ACTA 19,1-7	
	<u>1. Kontekst, oppbygning og innhold</u>	156
	<u>2. Tekstkritiske anmerkninger</u>	161
	<u>3. Tekstens plass i det lukanske frelseshistoriske perspektiv. Hovedmotiver</u>	162
	<u>4. Kildegrunnlag?</u>	163
	<u>5. Sentrale begreper og formuleringer</u>	165
	<u>6. Oppsummering</u>	168
C)	EKSKURS TIL ACTA 9,10-19	169
IV	HANDSPÅLEGGELSEN I PERSPEKTIV	176
A)	KONKLUSJONER. HANDSPÅLEGGELSENS FORM, FUNKSJON OG OPPRINNELSE VED KRISTEN INITIASJON I APOSTLENES GJERNINGER	176
	<u>1. Handspåleggelsens form</u>	176
	<u>2. Handspåleggelsens funksjon</u>	177
	<u>3. Handspåleggelsens opprinnelse</u>	180
B)	UTBLIKK	181
	<u>1. N.T. forøvrig</u>	181
	a) Hebr 6,1f	181
	b) Corpus paulinum	182
	c) Konklusjoner	182
	<u>2. Den tidlige kirke</u>	183
	a) Eksplisitt bevitnelse av handspåleggelse ved dåpen	183
	b) Utviklingen i etternicensk tid	184
	c) Tidsrummet mellom N.T. og 200 tallet	185
	d) Konklusjoner	186
	SUMMARY IN ENGLISH	187
	BIBLIOGRAFI	194

INNLEDNING

Den foreliggende avhandling er en del av en mer omfattende undersøkelse av handspåleggelsens plass i dåpsriten i Det Nye Testamente og i den tidlige kirke. Spørsmålet om de såkalte postbaptismale handlingers (særlig handspåleggelse, salving og signering) plass og betydning ved den kristne dåp, har vært gjenstand for en omfattende diskusjon, særlig i romersk-katolsk og anglikansk sammenheng. Bakgrunnen for denne debatt har bl.a. vært den pågående drøfting av konfirmasjonsteologien i disse kirker, og problemstillingen har særlig vært fokusert på spørsmålet om det er mulig å belegge en sakramentalt forstått konfirmasjonshandling i N.T. og i den tidlige kirke¹.

Forholdsvis lite arbeide har imidlertid i nyere tid vært gjort til spørsmålet om disse handlingers opprinnelse og funksjon utfra et rent historisk eller liturgihistorisk perspektiv². Intensjonen i vår større undersøkelse er å arbeide med spørsmålet om kontinuitet/diskontinuitet mellom N.T., og da særlig dåpstekstene i Acta, og de eldste dåps-

¹ Fra anglikansk hold nevnes særlig, Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism* (1893), Wirgman, *The Doctrine of Confirmation* (1897), Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (1946), Lampe, *The Seal of the Spirit* (1951/1967/), Thornton, *Confirmation: its Place in the Baptismal Mystery* (1954), Pocknee, *Water and the Spirit* (1967) og Fisher, *Confirmation Then and Now* (1978). Fra romersk-katolsk hold bl.a., Umberg, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung* (1920), Neunheuser, *Taufe und Firmung* (1956), ulike art. i *La Maison-Dieu* 54 (1958), Hamman, *Le Baptême et la Confirmation* (1969), og Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfangs?* (1974). Fra kontinentalt protestantisk hold er Vischer, *Die Geschichte der Konfirmation* (1958) et interessant bidrag, og på svensk gir Cavallin, *Konfirmationsritualens förnyelse* (1965) et overblikk over visse deler av diskusjonen.

² En omfattende undersøkelse av den postbaptismale salving foreligger i Mitchell, *Baptismal Anointing* (1966). Vesentlige studier til dåpsteologien og dåpsliturgien i overgangen fra N.T. til den tidlige kirke er bl.a., von Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte* (1913/-1973/), de Puniet, *Baptême* (1925), Lampe (1951/1967/), Benoit, *Le Baptême Chretien au second Siecle* (1953), Stenzel, *Die Taufe, eine genetische Erklärung der Tauf-liturgie* (1958), Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development* (1962) og særlig Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* (1970). Kretschmars utsagn 'die Arbeit an der Geschichte des Taufgottesdienstes - steht - in vieler Hinsicht noch in den Anfängen' (ibid:2), må framdeles sies å være dekkende.

liturgier og tilstøtende dåpstekster. Problemstillingen knytter seg her i stor grad til spørsmålet om åndsmeddelelse ved dåpen; er denne primært forbundet med vannbadet, med en handspåleggelseshandling etter vannbadet, eller eventuelt komplementært med begge disse hendelser? Rent historisk er vi interessert i å undersøke om en handspåleggelsesakt har vært en fast del av et tidlig dåpsrituale, og hvilken betydning den i så fall har hatt. Om en handspåleggelseshandling ikke med rimelighet kan antas å ha vært en fast del av et tidlig dåpsrituale, er det av betydning å klarlegge den funksjon eller mening den har i de tekster hvor en slik handling allikevel er beskrevet i sammenheng med dåpen. Når det foreliggende avhandlingstema er blitt skilt ut fra den mer omfattende undersøkelse, er dette skjedd utfra den erkjennelse at handspåleggelsen i Acta er en foreteelse som krever mer oppmerksomhet enn vi kunne gi den som del av en avhandling med et mer omfattende sikte. Denne handling må undersøkes og belyses i rammen av den spesielle teologiske og frelseshistoriske kontekst som utgjøres av det lukanske dobbeltverk. Bare deretter kan en sette den i relasjon til den større kontekst som heter dåpsteologien i N.T., og den enda videre kontekst som heter dåpsteologi og dåpsliturgi i den tidlige kirke. At vårt arbeide med Actatekstene også står i en viss relasjon til denne videre kontekst, vil imidlertid framgå av vår forskningshistoriske oversikt. I et avsluttende utblikk vil også dette perspektiv bli berørt. Når det gjelder den handling som vi her omtaler som handspåleggelse³, er i denne i Acta og i N.T. forøvrig beskrevet med de greske uttrykk $\chiειρα(ς)$ ($\acute{\epsilon}\pi\iota$) $\tau\acute{\upsilon}\theta\eta\mu\iota$ (Acta 8,17; 19,6) og $\chiειρ\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (Acta 8,18) som primært har sin bakgrunn i det hebraiske samak jad (Ex 29,10; Lev 16,21; Num 27,18).

Selv om vi bare i liten grad kommer inn på bruk av handspåleggelse i andre kontekster enn dåpssammenheng, nevner vi at handspåleggelse i Lukas-Acta også beskrives i sammenheng med helbredelse (Lk 4,40; 13,13; Acta 9,12; 28,8; konf. Mk 5,23.41; 6,5; 7,32; 8,23.25). Matteusevangeliet omtaler ikke handspåleggelse ved helbredelse, men gjengir et ønske om at Jesus skal legge handen på en syk (9,18). I alle de tre synoptiske evangelier anvendes også verbene $\alpha\pi\tau\omicron\mu\alpha$ og $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\omega$ for å beskrive en helbredende berøring med handen (Lk 5,13; 22,51; Mt 8,3.15; 20,34; Mk 1,41; 7,33; og Lk 8,54; Mt 9,25; Mk 1,31; 5,41). Videre er handspåleggelse omtalt i sammenheng med ordinasjon eller innvielse til tjeneste (Acta 6,6; 13,3; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), og

³ Til den generelle bruk av begrepet hand i konkret eller overført betydning i Bibelen, se van der Woude, THAT I (667-674), Bergmann/von Soden/Ackroyd, ThWAT III (421-455), Lohse, TDNT IX (424-434), Radl, EWNT III (1108-1111) og Grayston, The Significance of the Word 'Hand' in the New Testament (1970:479-487).

muligens gjenopptakelse i menigheten (1 Tim 5,22)⁴. I de to første av de synoptiske evangelier beskrives også Jesu velsignelse av de små barn som handspåleggelse (Mt 19,15; Mk 10,16), mens Lukas kort nevner at barna ble båret til ham forat han skulle røre (ἄπτομαλ) ved dem (Lk 18,15).

Siktemålet i den foreliggende avhandling er begrenset til å spørre etter den plass og funksjon som handspåleggelse har ved kristen initiasjon i Acta. Med 'kristen initiasjon' mener vi da den prosess av forkynnelse (vitnesbyrd), respons på forkynnelsen (tro), akseptasjon og innlemmelse av mennesker i den kristne menighet på en slik måte at de oppleves å bli delaktige i den nye frelsesvirkelighet denne menighet representerer, som beskrives i Acta. Dåpen til Jesu Kristi navn er her bare ett, men naturligvis helt sentralt, ledd i denne prosess⁵.

Vår forskningshistoriske oversikt (II A) 3.) vil vise at det siste større spesialarbeide til handspåleggelsen ved kristen initiasjon i Acta kom i 1951⁶. I nyere tid er dette tema primært drøftet i mindre studier og oversiktsartikler⁷, og det er symptomatisk for forskningssituasjonen at det i helt nye Actakommentarer primært henvises til de eldre arbeider til handspåleggelsen. I en rekke av disse studier er handspåleggelsen i Acta noe ensidig drøftet i forhold til den urkristne dåpsrite, uten at nok hensyn er tatt til dette skrifts egenart som misjonsdokument med en klar frelses-historisk kontinuitet med G.T. Dette er forståelig utfra problemstillingen kontinuitet/diskontinuitet i forhold til de kjente dåpsliturgier omkring 200 tallet, men gir allikevel et for snevert perspektiv på de aktuelle handspåleggelsestekster og fører lett til at Actatekstene interpreteres utfra senere dåpstekster hvor en handspåleggelsehandling er

4 Se Adler, Die Handauflegung im NT bereits ein Bussritus? Zur Auslegung von 1 Tim 5,22 (1963:1-6).

5 Til en slik vid forståelse av kristen initiasjon i Acta se særlig New, Beg V (134), Dunn (1970:100f), Bruner (1970:189), Engelsviken (1977:106f) og Juhl Christiansen, Taufe als Initiation in der Apostelgeschichte (1986:55-79).

6 Adler, Taufe und Handauflegung (1951).

7 F.eks. Parratt, The Laying on of Hands in the New Testament (1968/1969:210-214), Chavasse, The Laying on of Hands (1969/1970:150), Lohse, TDNT IX (431-434), Bovon, Le Saint-Esprit et l'imposition des mains (1978:244-254), Coppens, L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres (1979:405-438), Knoch, Die Funktion der Handauflegung im Neuen Testament (1983:222-235) og Hanson, Handauflegung, TRE 14 (418f).

omtalt. På den annen side skjer det i en del nyere redaksjonshistorisk orienterte studier en for rask avstreifning av handspåleggelsens forhold til den dåpskontekst den omtales i. Vekten legges istedet for ensidig på det spesielle frelseshistoriske perspektiv, ofte forstått som en rent redaksjonshistorisk motivert bearbeidelse, og handspåleggelsens funksjon søkes tilrettelagt uavhengig av en sammenheng med dåpen.

Resultatet av vår undersøkelse, og den tese som vi i denne avhandling ønsker å ventilere, er at begge disse perspektiver må søkes holdt sammen. Etter vår mening har forfatteren av Lukas-Acta (Lukas) i Acta 8,12-19 og 19,1-7 ment å skildre en handspåleggelseshandling som er forstått som en del av den dåpsrite han selv kjenner fra sin samtid, og som han, utfra de tradisjoner han hadde til rådighet og det kjennskap han hadde til den urkristne misjon, også forutsetter som en del av dåpsriten i den tid han skildrer. Den spesielle frelseshistoriske prosess som disse hendelser skildres som en del av, fører imidlertid til at handspåleggelseshandlingen i disse tekster er løftet fram og har fått en profilering som den ikke uten videre hadde ved en mer 'normal' eller vanlig initiasjonshendelse i urkristendommen⁸.

Vår framstilling begynner med en undersøkelse av den religionshistoriske bakgrunn for bruk av handspåleggelse i N.T. Når det gjelder bruk av handspåleggelse ved helbredelse, finnes det vel noe parallelt materiale i hellenistisk sammenheng, hvor berøring av en syk kroppsdel ofte var en side ved folkelig medisinsk teknikk⁹. Det er imidlertid verd å merke seg at det vanlige verb her er $\alpha\pi\tau\omicron\mu\alpha\iota$, mens det bibelske $\chi\epsilon\iota\rho\alpha\ \epsilon\pi\alpha\tau\iota\sigma\theta\eta\mu\iota$ ikke synes å kunne belegges i utenombibelske greske tekster¹⁰. Vedrørende handspåleggelse ved velsignelse og initiasjon vil vår forskningshistoriske oversikt vise at det siden Behms og

8 I sin klassiske studie *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (1926:262f) hevder Büchsel et liknende standpunkt, selv om han, naturlig nok, ikke hadde den innsikt i det frelseshistoriske perspektiv i Lukas-Acta som er vunnet i nyere forskning.

9 Se Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909), hvor en rekke typiske tekster er samlet, Coppens (1925:83-104), Ysebaert (1962:183-185), Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (1974).

10 Ysebaert (1962:185). Verbet $\alpha\pi\tau\omicron\mu\alpha\iota$ forekommer i en av de tekster vi drøfter (Lk 18,15), men har her ingen vekt, Hull (1974:141).

Coppens grunnleggende arbeider¹¹ har hersket en konsensus om at bakgrunnen for denne er å finne i gammeltestamentlig og jødisk sammenheng. Dette bekreftes også i de nyeste framstillinger¹².

Videre gir vi en innføring i noen av de sentrale problemstillinger i nyere Lukas-Acta forskning som har særlig interesse for vårt arbeide. Vekten vil her ligge på forståelsen av det frelseshistoriske perspektiv. I et forskningshistorisk avsnitt går vi igjennom de mest relevante studier til vårt tema i dette århundrede, og presiserer i denne sammenheng de aktuelle utfordringer forskningen står overfor på dette område. I tråd med den vekt det i moderne forskning legges på det teologiske og frelseshistoriske perspektiv i Lukas-Acta drøfter vi visse sider ved den spesielle kontekst disse skrifter representerer. Her legges det særlig vekt på Den Hellige Ånds rolle, Guds-folk begrepet og spørsmålet om tilhørighet til dette, og den urkristne misjon¹³. Det kan synes påfallende at vi ikke har noe eget avsnitt om dåpen i Acta. Dette er motivert utfra flere forhold. Ettersom det var naturlig å drøfte flere sentrale dåpssteder i andre deler av avhandlingen ville vi unngå unødig overlapping. Et visst poeng har det også vært å unngå en for sterk fokusering på dåpsriten. Videre er det ikke uten videre lett å systematisere dåpsteologien i Acta. Allikevel vil det framgå av vår undersøkelse at vi har funnet en viss konsekvens i denne¹⁴. For alle de temata som behandles går det klare perspektiver vedrørende oppfyllelse og kontinuitet tilbake til G.T., og disse perspektiver løper på en spesiell måte sammen bl.a. i handspåleggelsestekstene. På bakgrunn av denne framstilling av den teologiske og frelseshistoriske kontekst går vi videre med en detaljert analyse av de aktuelle handspåleggelsestekster.

I et sluttavsnitt oppsummeres resultatene av vår undersøkelse i noen konklusjoner, og vi foretar et kort utblikk til N.T. forøvrig og til den tidlige kirke.

11 Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (1911/1963/:142-146), Coppens, L'imposition des mains (1925:83-109).

12 Knoch (1983:223f), Hanson, TRE 14 (417).

13 Vi understreker at selve rammen for avhandlingen setter klare begrensninger for hvor grundig vi kan gå til verks i disse avsnitt. Særlig pneumatologien i Lukas-Acta er et omfattende tema med en rekke vanskelige problemområder.

14 Til dåpen i Acta se ellers Delling (1963:58-74) og Juhl Christiansen (1986).

I GAMMELTESTAMENTLIG OG JØDISK BAKGRUNN FOR BRUK AV HANDSPÅLEGGELSE VED KRISTEN INITIASJON

A) HANDSPÅLEGGELSE I DET GAMLE TESTAMENTE

1. Innledning

Substantivet jad, hand, forekommer svært hyppig i G.T.¹. Det tales mer enn 200 ganger om Guds hand som uttrykk for hans mektige handlinger og inngrep, og også menneskets hand kan stå som symbol for noe av den makt og de egenskaper det representerer. En rekke uttrykksfylte gester med handen er omtalt i G.T.², men vi konsentrerer vår undersøkelse om tekster hvor direkte handspåleggelse eller berøring med handen er gitt en religiøs/symbolsk betydning (vi unntar helbredelseshandlinger), og om velsignelseshandlinger ledsaget av utstrakte hender. Felles for alle disse typer av handlinger synes å være at de uttrykker en relasjon mellom handlingens subjekt(er) og objekt(er), eller formidler en relasjon mellom objektet(ene) og Gud. I eldre arbeider til handspåleggelsen i G.T. har en i liten grad skjelnet mellom forskjellige kontekster for handspåleggelse, og mellom ulike måter den utføres på. Likeså har det filologiske arbeide med de forskjellige hebraiske termer vært lite påaktet. Resultatet har vært at bildet av handspåleggelsen har vært for lite differensiert, og handspåleggelseshandlinger i ulike kontekster er i stor grad blitt interpretert utfra det samme forestillingsinnhold. Behms utsagn, 'Sie kann nur eine einheitliche Grundvorstellung zum Ausdruck bringen.' - 'Übertragung', kan således sies å være symptomatisk³.

Følgende problemstillinger synes å være vesentlige for en videre avklaring av og presisering av handspåleggelsens funksjon i G.T.

- a) Dreier det seg i de forskjellige typer av handspåleggelses-handlinger i G.T. gjennomgående om ett

1 Oversikt over betydning og anvendelse i van der Woude, THAT I (667-674) og Bergmann/von Soden/Ackroyd, ThWAT III (421-455).

2 I tillegg til litteratur nevnt i foregående note, se oversikt i van der Merwe, The Laying on of Hands in the Old Testament (1962:34-35). Substantivet kap, handflate, hul hand (Lev 14,15; Ex 9,29) er også brukt i sammenheng med en rekke gester, men forekommer ikke i forbindelse med handspåleggelse (konf. dog 2 Kg 4,34) eller velsignelse, se KBL³ (468) og Ackroyd, ThWAT III (430ff).

3 (1911/1968/:135. 138f) og der angitt litteratur.

forestillingsinnhold, eller finner vi ulike forestillinger knyttet til handspåleggelseshandlinger utført i ulike kontekster?

- b) Foreligger det noen sammenheng mellom den terminologi som er brukt og forestillingsinnholdet?
- c) Spiller handspåleggelsens form, utført med en eller to hender, noen rolle for handlingens innhold?
- d) Foreligger det noen tanke om åndsmeddelelse i sammenheng med handspåleggelse i G.T.?

Først gir vi nå en kort oversikt over situasjoner og tekster hvor handspåleggelse forekommer, redegjør for den terminologi som der er brukt og går så videre med en differensiering av terminologi og forestillingsinnhold.

2. Aktuelle situasjoner og tekster.

1. Ved offer. En eller flere hender legges på offerdyrets hode før det slaktes. Dette gjelder for alle typer av offer hvor dyr drepes⁴, Ex 29,10.15.19; Lev 1,4.10(LXX); 3,2.8.13; 4,4.15.24.29.33; 8,14.18.22; Num 8,12; 2 Krøn 29,23.
2. Ved utsendelsen av en bukk på den store soningsdagen. Aron legger sine to hender på bukken før den sendes ut i ødemarken til Asasel, Lev 16,10.20-22.
3. Ved innsettelsen av Josva som Mose etterfølger. Moses legger sine to (?) hender på Josvas hode, Num 27,18-23; Deut 34,9.
4. Ved innvielse av levittene til deres tjeneste. Israels barn (hele menigheten) legger sine hender på levittene, Num 8,10.
5. Ved vitnemål og domsavsigelse.
 - a) Alle som har hørt spott mot Herrens navn legger sine hender på spotteren før han stenes, Lev 24,14.
 - b) De to falske vitner legger hendene på Susannas hode mens de vitner mot henne, Sus 34 (LXX).
6. Ved velsignelseshandlinger,
 - a) Jakob velsigner Josefs to sønner ved å legge en hand på hodet til hver av dem, Gen 48,13-20.
 - b) Aron velsigner folket ved å løfte hendene samtidig som velsignelsen uttales, Lev 9,22.

⁴ 'Die priesterliche Kulttheologie - sieht darin offenbar einen integrierenden Bestandteil jedes Tieropfers', Rendtorff (1985:32).

3. Terminologi

- a. Verbet **נָמַךְ**, å støtte, lene⁵. Dette verb er brukt i alle tekster under pkt. 1-5. I LXX er det på disse steder oversatt med **ἐπιτίθημι**.
- b. Verbene **שׂוּב**, å anbringe, legge og **שׂוּב**, å stille, oppstille, legge, ligger nær hverandre i grunnbetydning og synes å stå som synonymer i Gen 48,14-18 med betydning å legge, plassere (handen på)⁶. I LXX er **שׂוּב** i denne sammenheng oversatt med **ἐπιβάλλω**, mens **שׂוּב** er gjengitt med **ἐπιτίθημι**.
- c. Verbet **שָׂא** å løfte, oppløfte, bære⁷ er bare brukt i den tekst som er nevnt i 6 b, og er i LXX på dette sted gjengitt med **ἐξάρω**.

4. Differensiering av de forestillinger som knytter seg til handspåleggelsen

a) D. Daubes bidrag

I sin bok *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1956)⁸ har David DAUBE gitt et vesentlig bidrag til forståelse av handspåleggelsen i G.T. og i jødedommen. Daube drøfter særlig verbene samak på den ene siden, og sim/sjit på den andre, og understreker at det egentlig er to forskjellige slags gester som beskrives ved disse verb. Verbet samak indikerer at handspåleggelsen utføres med et visst press eller trykk på vedkommende menneskes eller dyrs hode, tilsvarende verbets grunnbetydning 'å lene (seg)'⁹. Meningen med denne type handspåleggelse er, ifølge Daube, overføring av personlighet fra subjekt til objekt, og dette at objektet for handspåleggelsen gjøres til et substitutt for subjektet¹⁰. Verbene sim/sjit derimot, beskriver en gest av en annen art og med en annen mening. Den type handspåleggelse det her dreier seg om 'will as a rule be of

⁵ Se Stolz, THAT II (160-162) og Wright/Milgrom/Fabry, ThWAT V (880-889).

⁶ Se KBL (966f og 920f).

⁷ Se Stolz, THAT II (109-117).

⁸ (224-246).

⁹ 'Samakh signifies "to lean"' (225).

¹⁰ 'you were pouring your personality into him or it --, or in other words, you were making him or it your substitute' (ibid).

a gentler character than the rite of samakh'¹¹. Den representerer ikke noe trykk eller press, men har mer karakter av berøring. Idéen bak denne gest, å berøre en annens hode med sine hender 'no doubt was that, -, some magic attaching to them took effect upon him'¹². Det dreier seg altså, ifølge Daube, i begge tilfeller om en forestilling om overføring ved handspåleggelsen. Den gest som er beskrevet med verbet samak er imidlertid mer 'teknisk' og har en mer presis mening, 'the pouring of one's personality into another being, the creation of a representative or substitute'¹³. I de tilfeller som er beskrevet med sim/sjit dreier det seg gjerne om velsignelse eller helbredelse, og tanken er at det er noe annet, eller mindre, enn personligheten som overføres¹⁴.

Daubes differensiering er interessant og viktig så langt den rekker. Men den synes ikke å være ført langt nok, hverken når det gjelder de forestillinger som knytter seg til verbet samak, eller når det gjelder de gester og den terminologi som knytter seg til velsignelseshandlinger.

b) Verbet samak

I sin undersøkelse av samak har Daube ikke kommet inn på det forhold at de handspåleggelsesakter som beskrives med dette verb dels utføres av en person med en eller begge hender, og dels av flere personer. Videre har han ikke differensiert mellom forskjellige situasjoner og kontekster for handspåleggelsen. Han synes å forutsette at det i alle tilfeller dreier seg om det samme forestillingsinnhold. Forsøk på en mer omfattende nyansering er gjort av R. PETER i art. L'Imposition des mains dans l'Ancien Testament (1977) og M.C. SANSOM i art. Laying on of Hands in the Old Testament (1983), og vår framstilling knytter særlig an til disse to arbeider. Peter, som går lengst i sitt forsøk på en differensiering, søker å gjennomføre denne på to plan. Han skjelner for det første mellom to forskjellige kontekster, en forbundet med offer og en forbundet med tanken om overføring av autoritet eller egenskaper. For det andre søker han å skjelne mellom situasjoner hvor subjektet(ene) for handspåleggelsen anvender en eller to hender¹⁵.

11 (ibid).

12 (ibid).

13 (229).

14 (ibid).

15 Når det gjelder handspåleggelse ved offer, alle steder nevnt under 1. i vår oversikt, framgår det klart at det er tale om en hand alle steder hvor subjektet er en person, dvs.: den ofrende legger en hand på offerdyrets hode. Når flere foretar handspåleggelse sam-

Daube og en rekke andre forskere tolker handspåleggelsen i offerensammenheng som uttrykk for en forestilling om overføring¹⁶. Den (de) ofrendes synder overføres på offerdyret. Det kan imidlertid med god grunn reises tvil om holdbarheten av denne tolkning av handspåleggelsen ved offerhandlinger. Både Peter og Sansom slutter seg til dem som har påpekt det urimelige ved tanken om at et dyr som var belastet med synd skulle kunne bæres fram som offer for Gud. Dette synes å komme i strid med kravet om at offerdyret skulle være uten lyte for å behage Herren (Lev 22,17-25)¹⁷. Mer saksvarende synes det å være å si at det ved handspåleggelsen ved offer etableres og uttrykkes en solidaritet og identifikasjon mellom den ofrende og offerdyret¹⁸.

-
- tidlig forekommer jad naturlig nok i flertall (eventuelt dualis), og det må forutsettes at disse legger en hand hver på dyrets hode, konf. Lev 4,15 med 4,4.24.29 og 33, Peter (52).
- ¹⁶ Daube tar her utgangspunkt i tanken om overføring av synd på syndebukken, klart belagt i Lev 16,21f, og forutsetter 'safely' at samme forestilling foreligger i alle tekster hvor samak er brukt i sammenheng med offer (226). Det synes her å foreligge en klar metodisk svakhet i en rekke arbeider ved at de egentlige offertekster interpreteres i lys av Lev 16,21f, uten at det tas hensyn til at det her nettopp ikke dreier seg om en offerhandling. Se Elliger, Leviticus (1966:34) og Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament (1967:214ff).
- ¹⁷ Peter (52) og Sansom (324), konf. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II (1960:260) som hevder at grunnen til at syndebukken ble sendt ut i ørkenen nettopp var tanken om at folkets synder var overført på den, og at den derfor var uren og uverdigg til å ofres. Den samme forfatter peker også på den inkonsekvens som overføringstankegangen ville føre til i og med at kjøttet fra syndofferet anses som noe 'høyhellig' og kan etes av prestene Lev 6,18ff, og konkluderer 'No, the victim does not become "sin", it is pleasing to God, who in consideration for this offer removes sin', Studies in Old Testament Sacrifice (1964:94). Tanken om at offerdyret belastes med synd ved handspåleggelsen avvises, utfra en liknende tankegang, av van der Merwe (1962:39), Coppens (1964:632), Ringgren, Israels Religion (1965:98), Kornfeld, Das Buch Leviticus (1972:20) og av Rendtorff i sin seneste studie (1985:41), som dermed oppgir sitt tidligere standpunkt.
- ¹⁸ 'l'imposition d'une main n'exprime pas une idée de transfert, mais une idée d'identification entre l'offrant et l'animal offert: l'offrant affirme par ce geste que c'est bien lui qui offre l'animal, et, en quelque sorte, qu'il s'offre lui-même au travers de la victime', Peter (52). Konf. Sansom (324f) og også Rowly, Worship in Ancient Israel (1967:133), 'he laid his hand upon the head of the animal to symbolize his identification of himself

Under noe tvil henfører Peter også Num 8,10 (4.) til denne kontekst. Levittene innvies til sin tjeneste ved handspåleggelse av Israels barn, og den mest nærliggende tolkning av denne er at den uttrykker identifikasjon eller substitusjon¹⁹.

Den andre kontekst omfatter tekstene under (2.), (3.) og (5.) i vår oversikt, og ifølge Peter utmerker handspåleggelses handlingene seg her ved at subjektet(ene) anvender begge sine hender. Dette er helt klart i Lev 16,21f, og tanken om overføring er eksplisitt tilstede. Aron 'skal legge begge hendene på bukkens hode og bekjenne over den alle israelittenes misgjerninger, overtredelser og synder og legge dem på bukkens hode. --- Bukken skal bære alle dere synder med seg ut i villmarken'.

Ettersom Aron selv ikke er bærer av 'alle israelittenes misgjerninger, overtredelser og synder', kan forestillingen om overføringen av disse ikke ensidig være knyttet til selve handspåleggelsen, men like mye til den ledsagende bekjennelse på folkets vegne²⁰.

Tekstene som omhandler innsettelsen av Josva som Mose etterfølger er ikke entydige vedrørende spørsmålet om Moses brukte en eller to hender ved handspåleggelsen. Num 27,18 har jad i entall, mens 27,23 og Deut 34,9 har jadaw, dualis. Vi aksepterer, som den enkleste forklaring på dette avvik, Peters tese om at det i Num 27,18 dreier seg om en

with it, so that its death might symbolize the removal of whatever stood between him and God, or his surrender of himself to God in gratitude and loyalty'. Se også Wright/Milgrom, ThWAT V (886).

¹⁹ Peter henviser til at det sakrifisielle vokabular i teksten (v 11) særlig peker i en slik retning; men innrømmer at teksten er noe tvetydig (53). Parratt (1968/69:213) argumenterer for at handspåleggelsen i denne sammenheng har samme mening som ved offer, og beskriver den slik 'The text indicates simply that certain men were set aside "to execute the service of Jahve". In other words the people here set aside certain of their own number to act as representative on their behalf'. Sansom synes å tolke handspåleggelsen her mer i retning av at folket overgir levittene til Gud idet de oppgir sine egne krav på dem, 'They offer them and in so doing renounce other claims that they may have on them in order that they should fulfil the task appointed' (325).

²⁰ 'Vielmehr werden die Sünden übertragen durch das Bekenntnis zusammen mit der Handaufstimmung als Demonstration, wohin sie transferiert werden sollen' Wright/Milgrom, ThWAT V (884f).

defekt dualis med suffiks²¹, og at handlingen både i Num 27 og Deut 34 er tenkt utført med begge hender. Videre synes tanken om overføring å være tilstede i disse tekstene, 'Noe av din verdighet skal du gi ham' (Num 27,20) og 'Josva, sønn av Nun, var fylt av visdoms Ånd, fordi Moses hadde lagt hendene på ham', (Deut 34,9).

Også her kan det imidlertid drøftes om overføringen er knyttet til selve handspåleggelsen eller til eventuelle ledsagende ord. Selv om det ikke hentydes til spesielle innsettelsesord, er det rimelig at slike har lydt (konf. Deut 31,7-8)²², men vekten i tekstene ligger på handspåleggelsesbehandlingen²³.

Den siste situasjon for bruken av samak er ved vitnemål og doms-avsigelse. Også Daube innrømmer at betydningen her ikke er helt klar²⁴. Handspåleggelsen i Lev 24,14 på spotterens hode før han stenes av alle som har hørt spott (blasfemi) uttalt, har utvilsomt karakter av vitnemål mot spotteren²⁵. Peter søker også i denne handling å se en forestilling om overføring. Ettersom alle som har hørt skal delta i handspåleggelsen, foreligger det muligens en tanke om at de er blitt 'tilskitnet' gjennom denne hørrelse, og nå så og si fører dette tilbake til den skyldige²⁶. Sansom,

21 De gamle tekstversjoner gjenspeiler på noe forskjellig måte denne tvetydighet i massoretteksten. LXX leser tre ganger τὰς χεῖρας, mens den samaritanske tekst har entall alle steder. Targum og Vulgata følger massoretteksten i dens tvetydighet, mens den syriske versjon leser entall i begge vers i Num 27, men dualis i Deut 34. Se Peter (50f). Sansom bemerker, 'The discrepancy may perhaps warn us against putting too much weight on the number of hands, at least in this particular context' (325). Wright/Milgrom, ThWAT V (885) støtter, om noe forsiktig, Peters konklusjon.

22 van der Merwe (1962:38), konf. Wehmeier (1970:144).

23 Utsagnet 'Die diesen Gestus begleitenden Worte dienten der eigentlichen Übertragung der Amtsvollmachten', Wright/Milgrom, ThWAT V (885) har således, etter vår mening, for svak dekning i tekstene.

24 (227)..

25 van der Merwe (1962:37). Coppens taler om en 'Indikationsgestus' som utpeker den skyldige (1964: 633).

26 (53). Daube foreslår en liknende tolkning, '- it - is possible that the witnesses were regarded as themselves tainted by the crime and needing to throw back on to the actual culprit the guilt he had brought upon them. Or the whole community was tainted and the witnesses acted on its behalf' (227). Se også Elliger, Leviticus (1966:334). Noth mener at handspåleggelsen skjer 'um die objektive

derimot, stiller seg tvilende til tanken om at det dreier seg om en overføringsforestilling, og mener at det heller kan være tale om en form for identifikasjon²⁷. Den hebraiske pl.form jedehæm i Lev 24,14 sier ikke noe om de som utfører handspåleggelsen gjør det med en eller to hender. I lys av uttrykket τὰς χεῖρας αὐτῶν

Sus 34 (LXX) finner Peter det mest nærliggende å anta at det i denne kontekst dreier seg om en gest utført med to hender²⁸.

Den grunnleggende skjelning i Peters studie er tatt opp og bekreftet i nyere arbeider til handspåleggelse ved offer i G.T., som B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen (1982:199-221) og særlig R. Rendtorff, Zur Bedeutung der Handaufstimmung bei den Opfern (1985:32-48), og hans tese om at to hender er brukt når det dreier seg om en forestilling om overføring, mens en hand er brukt når det dreier seg om identifikasjon, har også fått tilslutning²⁹.

Oppsummerende er å si at vi slutter oss til det syn at det til bruken av samak ved handspåleggelse ikke bare knytter seg en, men, i det minste, to grunnleggende forestillinger³⁰.

a) En forestilling om at det ved handspåleggelsen skjer en overføring av egenskaper (gode eller dårlige), autoritet og utrustning, og b) en forestilling om at det etableres solidaritet og identitet mellom subjekt og objekt, uten at det skjer noen direkte overføring.

Når det gjelder spørsmålet om det foreligger en klar skjelning i bruken av to hender eller en hand i korrespondanse med disse to ulike forestillingsinnhold, medgir vi at

"Schuld", in die sie durch das Mitanhören verstrickt sind, auf ihn zu übertragen', Das dritte Buch Mose (1962:157).

27 'Thus the gesture by the witnesses alone is to be seen as a solemn identification of the guilty person and of themselves as witnesses. The charge is such a serious one that it demands this kind of attestation; 'may the Lord do the same to us and more also if we are not telling the truth', we may imagine them saying' (326).

28 (53).

29 Se Milgroms antydning (1976:765) og særlig Wright/Milgrom, ThWAT V (884-886).

30 Fabry, ThWAT V (883ff) skjelner mellom a) Übertragungshypothese, b) Identifikationshypothese, c) Modifizierte Stellvertretungshypothese og d) Deklarations-/Demonstrationshypothese, Rendtorff (1985:40ff) mellom a) Übertragung, b) Identifikation og c) Deklaration des Besitzrechts.

dette er forholdsvis godt belagt. Noen tekster er imidlertid uklare, og etter vår mening bør dette synspunkt ikke presses for sterkt.

c) Verbene sim/sjit og velsignelseshandlinger

1. Sim/sjit og velsignelse ved handspåleggelse/berøring

Verbene sim/sjit har en mer generell, mindre teknisk betydning enn samak, og forekommer i den eneste gammeltestamentlige tekst hvor handspåleggelse ved velsignelse eksplisitt er beskrevet³¹. Det dreier seg om Jakobs velsignelse, fra sin sykeseng, av Josefs to sønner, Efraim og Manasse, Gen 48,13-20.

'Men Israel rakte ut sin høyre hand og la (sjit) den på hodet til Efraim, enda han var den yngste, og sin venstre la han (sjit) på hodet til Manasse.' (v 14) " 'Ikke slik far!' sa Josef til sin far. 'Dette er jo den førstefødte. Legg (sim) høyre handen på hodet hans!' " (v 18).

Det er to hovedelementer i Jakobs velsignelseshandling, handspåleggelsen og uttalelsen av velsignelsesordene, og beretningen, bl.a. Josefs oppstilling av sønnene som forberedelse til velsignelsen, viser at handspåleggelse var en velkjent gest i en slik sammenheng³². Selv om selve velsignelsesutsagnet spiller en vesentlig rolle og er virksomt i seg selv³³, så hører ord og handling her sammen som en enhet som formidler livskraft, velstand og fruktbarhet. Klart synes det å være at det ved velsignelsen dreier

³¹ Til bruken av disse verb i sammenheng med andre gester med handen som har mindre interesse for vår undersøkelse, se Ysebaert (1962:229).

³² Mowinckel, Segen und Fluch (1923:9). Westermann finner fem faste elementer i velsignelsesberetningene i Gen 27 og 48, hvorav berøring er et viktig moment (1981:529) og (1982:211), og også Wehmeier mener at visse gester, f.eks.: handspåleggelse, er underforstått i en rekke tekster som omhandler velsignelseshandlinger, Der Segen im Alten Testament (1970:144).

³³ 'Das segnende Wort des Vaters war, vor allem wenn es sich um die Stammväter von Stämmen handelt, als solches wirksam, weil der Stammvater kraft seiner engen Verbindung zum Gott des Stammes in sich die Macht und Autorität zum Segen wirkenden Wort besitzt', Scharbert, ThWAT I (820). Til forståelse av velsignelse og velsignelseshandlinger i G.T., se ellers Horst, Segen und Segenshandlungen in der Bibel (1947/1948), Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handel der Kirche (1968), Wehmeier (1970), Keller/Wehmeier, THAT I (353-376).

seg om en form for overføring³⁴, og at selve berøringen³⁵ spiller en rolle i sammenheng med denne.

2. Velsignelse med oppløftede hender

I Lev 9,22 berettes det at Aron velsignet folket fra alteret etter at han hadde båret fram det første offer. 'Aron løftet (nasa) hendene over folket og velsignet dem.' Noe velsignelsesutsagn gjengis ikke i denne sammenheng, et konkret eksempel finnes i Num 6,24-26 og kanskje forutsettes den samme velsignelse uttalt her³⁶.

Selv om det i GT. ellers berettes om en rekke situasjoner hvor ledende personer velsignet folket, sies det ikke noe annet sted at hendene ble løftet samtidig som velsignelsen ble uttalt. I den jødiske tradisjon er dette imidlertid blitt et fast ledd i den prestelige velsignelse, konf. Sir 50,20.

Hva slags forestillinger er det så knyttet til denne gest, hva er dens rationale³⁷?

K. Elliger tolker denne handling som en bønneritus, hvor handflatene er vendt oppad mot Gud³⁸, men dette er klart i strid med forståelsen av denne gest i jødisk tradisjon hvor

³⁴ Horst (1947/1948:27), Westermann (1981:532).

³⁵ Mowinckel (1923:9), Westermann (1981:536) 'zur Übertragung der Lebenskraft gehört notwendig die körperliche Berührung'. Coppens avviser tanken om at det dreier seg om en magisk overføring, 'nicht nur weil der Segnende nach der heutigen Textgestalt sich im Gebet an Gott wendet (E), sondern vor allem, weil Joseph der Meinung ist, dass sein Vater nach der H. die Zuteilung des Segens noch ändern kann' (1964:632).

³⁶ Elliger (1966:130).

³⁷ Dette spørsmål er i forbausende liten grad drøftet i den nyere litteratur til velsignelse og velsigneshandlinger i G.T.

³⁸ (1966:130). Også Wehmeier synes primært å se en bønnegestus i de løftede hender ved velsignelsen (1970:197). Uttrykket nasa jad finnes imidlertid bare i den individuelle klagesalme, Sal 28,2 (se også nasa kap Klag 2,19), og i sammenheng med den felles lovsang til Herrens pris (Sal 134,2). I de fleste tekster som beskriver en bønn med oppløftede hender anvendes uttrykket paras kap (Ex 9,29. 33; 1 Kong 8,22; Job 11,13; Jes 1,15; 2 Krøn 6,12.29). At velsignelsesutsagn og bønneutsagn i lovprisningsform i flere tilfeller kan ligge svært nær hverandre synes ellers klart (Sal 119,12; 1 Krøn 29,10). Konf. Bickerman, Bénédiction et prière (1962) og Keller/Wehmeier, THAT I (374f).

det forutsettes at handflatene er vendt mot folket³⁹. Mer nærliggende er det å se den som en avsvakket handspåleggelse⁴⁰, eller som en variant av den individuelle velsignelse ved berøring. 'He cannot touch everyone and so raises both hands over the crowd'⁴¹. På samme måte som G.T. er vel kjent med den opprakte eller utstrakte hand som uttrykk for trussel eller fiendlighet⁴², blir de to utstrakte hender her et konkret uttrykk for at velsignelsen appliseres på, eller formidles til folket. Vedrørende den innholdsmessige side ved velsignelseshandlinger i G.T., synes det å være tre ting som særlig har interesse for vår undersøkelse.

- a) Forestillingen er nesten alltid den at det egentlig er Gud selv som velsigner. Dette gjelder klart i den kultiske velsignelse hvor Guds navn uttales over israelittene (Num 6,27)⁴³. Men også i Gen 48 framgår det av ordlyden i velsignelsesutsagnet (v 15bf og v 20b) at tankegangen er at Gud selv, som har velsignet Jakob, nå velsigner Josefs sønner⁴⁴. Mennesker forføyer altså ikke over magiske ord, men velsignelsesutsagnet bærer i seg en bønn til Gud om at han må velsigne⁴⁵.

³⁹ StrB IV.1 (239), EJ 13 (1060-1063). Se også Noth (1962:67) 'mit der Geste des Erhebens der Hände "zu dem Volke hin" diesem zugewandt'.

⁴⁰ 'Abgeschwächt wird das Handauflegen zu einer Ausbreitung der Hände gegen oder über den Betreffenden; so in spätere Zeit bei dem aharonitischen Segen', Mowinkel (1923:9), se også Brun, Segen und Fluch im Urchristentum (1932:7f).

⁴¹ Ysebaert (1962:228).

⁴² Se særlig Humbert, 'Etendre la main' (1962) som undersøker de to uttrykk sjalach jad og nata jad og viser at det siste nærmest står som en teknisk term for en gudomlig, overnaturlig maktdemonstrasjon, enten ved Gud selv direkte (Ex 7,5; Jes 5,25a) eller ved et menneske på Guds befaling (Ex 7,19; 10,12), (391).

⁴³ 'Im AT ist der Segen fast immer auf Gott zurückgeführt oder mit ihm eng verbunden', Scharbert, ThWAT I (836). Konf. også ibid (822), Horst (1947/1948:35f) og Westermann (1968:46).

⁴⁴ 'Der eigentlich Segnende ist natürlich Gott selbst', von Rad (1961:363) og Westermann (1982:212ff).

⁴⁵ 'Magisches Machtwort ist er wohl nie gewesen, sondern er bestand immer in einem Gebet an JHWH um Segen für das Volk wie in Num 6,23-27 oder in der baruk-Formel wie in Ps 118,26' sier Scharbert, særlig om den kultiske, prestelige velsignelse, ThWAT I (822).

- b) Generelt dreier det seg i velsignelsen om 'die freundliche Zuwendung Gottes zu denen, die ihn empfangen'⁴⁶, og det etableres eller bekreftes en solidaritet og samhörighet mellom de personer som er involvert i handlingen⁴⁷.
- c) Velsignelsen er videre bærer av noe reelt. Dette gjelder om den bare uttrykkes ved ord, men synes å bli enda klarere hvor den ledsages av visse gester, såsom berøring ved handspåleggelse. Det er mulig at berøringen har sin bakgrunn i en viss form for magisk overføringstankegang, men dette er i G.T. avsvakket ved den klare forestilling at det er Gud selv som velsigner, og ved den sentrale funksjon som velsignelsesutsagnet spiller⁴⁸.

5. Åndsmeddelelse ved handspåleggelse?

Det er særlig en tekst som synes å omtale en form for åndsmeddelelse ved en handspåleggelseshandling. 'Josva, sønn av Nun, var fylt av visdoms ånd, fordi Moses hadde lagt hendene på ham' (male ruach chokma ki samak Mosjæ æt jadaw alaw) (Deut 34,9). Samtidig kan dette utsagn synes å komme i konflikt med Num 27,18, hvor det sies at Josva er en mann som Ånden allerede er i (isj asjær ruach bo). Dette dilemma kan søkes løst ved at en regner med en spenning i synet på åndsmeddelelse mellom ulike tradisjoner innen G.T.. F.eks. finner G.von Rad her noe av spenningen mellom 'Sakrales Amt und Charisma im Alten Testament'. Presteskiftet representerer en institusjonell lederskapsmodell, Deuteronomisten en mer karismatisk/profetisk⁴⁹. J. Coppens finner at Num 27 representerer et eldre profetisk perspektiv hvor Ånden forstås som Guds frie gave (konf. de 70 eldste, Num 11,25f), mens Deut reflekterer en senere utvikling hvor åndsmeddelelse knyttes til en ritus⁵⁰. At det i G.T. foreligger en utvikling i synet på åndsmeddelelse og Åndens virksomhet synes klart. I de eldste tekstene beskrives Åndens virke på, og igjennom, mennesker primært som noe plutselig og maktfullt som gir karismatisk utrustning til heltmodig opptreden i særskilte krisesituasjoner (Dom 14,6.19; 15,14f.; 1 Sam 11,6ff.). Fra og med kongetiden av finner vi tanken om en mer vedvarende åndsutrustning, særlig knyttet

⁴⁶ Westermann (1968:46).

⁴⁷ 'so dient der Segen dazu, die Solidarität mit Personen und Verbänden zu bekräftigen, zu denen man besonders enge soziale, verwandtschaftliche und religiöse Beziehungen hat oder sucht', Scharbert, ThWAT I (836).

⁴⁸ Wehmeier (1970:197f) og Scharbert, ThWAT I (836f).

⁴⁹ (1957:106ff).

⁵⁰ (1964:633).

til konkret salving med olje (1 Sam 16,13)⁵¹. I dette perspektiv sees også Åndens nærvær hos Moses og Josva som noe vedvarende⁵². Spørsmålet er imidlertid om det foreligger noen motsetning mellom Num 27,18 og Deut 34,9?

I Num 27,18 sies det ikke noe om hvordan Josva hadde fått Ånden⁵³. Riktignok er det rimelig å anta at han hørte til de 70 eldste (Num 11,25f), men åndsutgydelsen over disse synes å ha vært for en spesiell situasjon og for en begrenset tid. I andre tekster fra samme tid regnes det imidlertid med at personer kan være fylt med Guds Ånd uten at måten dette er skjedd på angis, konf. Besalel (Ex 31,3 og 35,31). Vi må slå fast at noen refleksjon omkring åndsmeddelelse ved handspåleggelsen ikke foreligger i Num 27,18. Det dreier seg om innsettelse i en oppgave eller et embete av en person som allerede besitter Ånden⁵⁴, og det forutsettes at det er på bakgrunn av denne handling at israelittenes menighet adlyder Josva. I Deut 34,9 synes den grammatikalske konstruksjon å forutsette at åndsmeddelelsen er en konsekvens av handspåleggelsen⁵⁵, og lydigheten hos folket forutsetter denne åndsmeddelelse. Innholdsmessig synes det

-
- 51 Ved de salvelses handlinger som beskrives i G.T. (konf. Lev 8,12; 1 Sam 10,1; 16,13; 2 Kong 9,6) helles olje ut over den salvedes hode fra et horn (1 Sam 16,1) eller en krukke (1 Sam 10,1; 2 Kong 9,1). Det foreligger ingen forestilling om handspåleggelse eller berøring i sammenheng med salvingen. Til 1 Sam 16,13 se særlig Mettinger, King and Messiah (1976:246-248).
- 52 Til utviklingen i synet på Ånden og åndsmeddelelse i G.T., se Kronholm, Guds Ånde i Gamla Testamentet (1984: 241-257), hvor det regnes med fire faser i denne utvikling, og Lys, 'RUAH' - Le Souffle dans l'Ancien Testament (1962).
- 53 Ruach står her riktignok uten art. eller noe determinerende eller presiserende ledd, men det synes allivel klart at det dreier seg om Guds Ånd, Lys (1962:191). Prep. be indikerer videre at det er tale om et konstant nærvær, (ibid). Konf. Budd, Numbers (1984:307).
- 54 Vi har tidligere påpekt at det foreligger en overførings- tankegang i v 20. Noe av Mose verdighet (hod) gis til eller overføres til Josva. Konteksten synes å indikere at dette begrep her primært uttrykker autoritet eller myndighet, de Vaulx, Les Nombres (1972:323f). Se også Vetter, THAT I (272-274).
- 55 Lys (1962:192) drøfter om konjunksjonen ki her kan oversettes på noen annen måte enn med konsekutiv eller kausal betydning, f.eks.: konstaterende, 'Josva var fylt av visdoms ånd, og (derfor) hadde Moses lagt hendene på ham'. Med en slik oversettelse ville ut-sagnet i Deut 34 bli mer parallelt med Num 27, og heller ikke i Deut ville det da være tale om åndsmeddelelse. En slik forståelse har imidlertid ikke fått noe gjennomslag.

her da å være en parallellitet mellom hod i Num 27,20 og ruach chokma i Deut 34,9. Det er disse egenskaper eller kvaliteter som meddeles Josva og som bevirker at folket anerkjenner ham som leder. Muligens har von Rad rett i at tradisjonene bak disse tekster arbeider med, og legger vekt på, noe ulike lederskapsmodeller, men noen motsetning foreligger dermed ikke nødvendigvis. Deut 34 forutsetter ikke at Josva var uten åndsbesittelse før Mose handspåleggelse⁵⁶, men understreker at han ved denne ble utrustet med den spesielle karismatiske gave (visdoms Ånd) som var helt essensiell for en som skulle lede folket⁵⁷.

6. Oppsummering og konklusjoner

Vår gjennomgåelse av tekstene til handspåleggelse og velsignelse har vist at det må differensieres både mellom ulike typer av handspåleggelseshandlinger, beskrevet med ulik terminologi, samak (leaning on of hands) og sim/sjit (laying on of hands), og mellom ulike forestillingsinnhold knyttet til handspåleggelsesakter beskrevet med den samme terminologi, samak, men brukt i ulike kontekster. Et interessant forsøk på å knytte sammen de ulike forestillingsinnhold ved bruken av handspåleggelse i G.T. foreligger hos Ysebaert. Han anerkjenner distinksjonen mellom handlinger beskrevet med samak og med sim/sjit, men finner at disse ikke bare må sees som kontraster. Etter hans mening dreier det seg om en generell berøringsgest som kan gis større eller mindre intensitet, enten ved anvendelse av trykk eller ved bruk av begge hender⁵⁸. Vi deler det syn at flere av de handlinger som beskrives med verbet samak vel også kan sies å være velsignelseshandlinger. 'Da Mose skulle indvie Josua, lagde han Haanden på ham og meddelte ham noget av sin ære (Num. 27,18-20). Det er i virkeligheden det samme som at han velsignede ham'⁵⁹. Ysebaerts argumentasjon er allikevel utilstrekkelig, ettersom han for begge typer handspåleggelseshandlinger bare ser et grunnleggende forestillingsinnhold, overføring: sim/sjit, transmission of power og samak, transmission of one's qualities or of one's personality to another⁶⁰. Et annet forsøk på å skjelve mellom sim/sjit og samak foreligger hos Grayston. 'It may be suggested that both sim-shith and samakh are identification rituals. In one God acts and confers a gift; in the other God has already acted, and the

56 'But there is no conflict, for Dt 34 does not demand that we suppose the Spirit moves from absence to presence', Sansom (1983:325).

57 Lys (1962:193f), Thompson, Deuteronomy (1974:320).

58 (1962:235).

59 Pedersen, Israel I-II (1934:54).

60 (1962:238).

ritual confers an identity'⁶¹. Vår gjennomgåelse av tekstene til Josvas innsettelse viser imidlertid at en slik distinksjon, innholdsmessig sett, kan tenkes innenfor ramme av samak.

For vår del vil vi antyde at den terminologiske distinksjon kanskje ikke er så vesentlig som den innholdsmessige mellom de to hovedforestillinger som er knyttet til begge typer av handlinger. Velsignelseshandlingene rommer begge disse to forestillinger i seg, men, som vi har sett, ikke alle handlinger beskrevet med samak.

Innholdsmessig sett finner vi de følgende to hovedforestillinger knyttet til handspåleggelses- og velsignelseshandlinger i G.T.:

- 1) En tanke om overføring av egenskaper eller utrustning i sammenheng med innsettelse av ledende personer, utsendelse av sydebukken og velsignelseshandlinger. Det er mulig at anvendelsen av to hender uttrykker et sterkere trykk eller press, og dermed en større intensitet i handlingen. I en tekst har vi, innen rammen av den mer generelle tanke om overføring, funnet en forestilling om åndsmeddelelse eller åndsoverføring.
- 2) En tanke om identifikasjon eller etablering av solidaritet mellom subjekt og objekt ved offerhandlinger, ved innvielsen av levittene⁶² og ved velsignelseshandlinger.

Ved velsignelseshandlinger har vi sett at gester med handen ledsages av velsignelses- eller bønneutsagn. Likeså bekjennes israelittenes misgjerninger over sydebukken samtidig med handspåleggelsen. Det synes også naturlig å regne med at et innvielses- eller velsignelsesutsagn ble uttalt ved innsettelsen av Josva (Num 27,19 og 22), konf. Deut 31,7-8 og 23 hvor et slikt innvielsesutsagn muligens forutsettes gjengitt. Handspåleggelseshandlingene står altså sjelden alene, men, særlig hvor forestillingen om overføring kommer til uttrykk, ledsages og interpreteres de av spesielle utsagn som må sies å høre med til den helhetlige handling. Ordene gir således mening til den aktuelle gest med handen, og denne gest konkretiserer og demonstrerer ordenes innhold og adresse.

61 (1970:486).

62 Under noen tvil henføres innvielsen av levittene til denne gruppe. Håndspåleggelse ved vitnemål og domsavsigelse bør muligens plasseres i en egen gruppe og kalles en indikations- eller utpekelseshandling.

B) HANDSPÅLEGGELSE I DEN RABBINSKE JØDEDOM

1. Innledning

En fruktbar innfallsvinkel til vårt arbeide med tekster fra den rabbiniske jødedom¹ er å spørre etter hvordan de grunnleggende forestillinger knyttet til handspåleggelsen i G.T. er tatt opp og ført videre i den rabbiniske tradisjon. Vår målsetning er imidlertid ikke å foreta noen generell og omfattende undersøkelse av handspåleggelsen i den rabbiniske kontekst, men primært å søke etter trekk ved bruken av og forståelse av handspåleggelseshandlinger som eventuelt kan kaste lys over de aktuelle tekster til handspåleggelse og dåp i Acta.

Innledningsvis er å si at en vel kunne forvente en viss utvidet bruk av handspåleggelsen i jødedommen, ikke minst i sammenheng med den representative tankegang som er knyttet til den såkalte sjaliach institusjonen². Når det gjelder verbet samak og de handspåleggelsesakter som er forbundet med dette³, synes det i virkeligheten å skje en begrensning til ordinasjon og offerhandlinger⁴. Hva som ligger bak en slik utvikling er ikke lett å si, det er mulig at rabbinerne ikke regnet seg som autoriserte til å utføre riter som ikke hadde

¹ Med uttrykket den rabbiniske jødedom sikter vi til den jødiske lærdomstradisjon som har fått sitt primære skriftlige nedslag i Misjna (ca 200 e Kr) og Talmud, den palestinske eller jersalemske (j) (ca 425 e Kr) og den babylonske (b) (ca 500 e Kr), og som må regnes som den mest representative gren av jødedommen i tiden for den kristne kirkes framvekst. Riktignok er det noe uklart når titlen Rabbi/Rabban først ble anvendt på jødiske skriftlærde, konf. Maier (1972:106f) og Riesner (1981:226-276), og selv om den fariseisk-rabbiniske tradisjon ble klarere profilert og fikk sin helt dominerende stilling innen jødedommen først i tiden etter det andre tempels fall (70 e Kr), er det rimelig også å regne de fariseiske skriftlærde fra tiden like før og omkring Jesu liv med til den rabbiniske jødedom, Gerhardsson (1961:30). Spørsmålet om hvor representative opplysningene i Misjna og de øvrige deler av den jødiske tradisjonslitteratur er for tiden før år 70, er meget omstridt, og kan ikke besvares generelt, Gerhardsson (1964:13ff), Bowker (1969:40-53), Neusner (1984:45-54) og Moberg Wee (1984).

² Iflg. Rengstorff ble sjelichim innviet til sitt oppdrag med handspåleggelse, TDNT I (417), konf. også Lohse (1951:62f), men denne påstand kan ikke klart belegges i kildene og har ikke fått særlig støtte fra andre forskere, se Daube (1956:230) og Ysebaert (1962:233).

³ Til terminologien se særlig Lohse (1951:28f).

⁴ Et tredje tilfelle er handspåleggelse ved steining, se Daube (1956:230f) som henviser til Sifra Lev 24,14.

en klar mosaisk sanksjon⁵. Vedrørende gester med handen ved velsignelse, synes det å foreligge en kontinuitet fra G.T. til den rabbiniske jødedom, både ved velsignelse av barn med handspåleggelse og ved den prestelige velsignelse med opp-løftede hender.

Selv om vår undersøkelse primært konsentrerer seg om den rabbiniske jødedom, vil vi avslutningsvis også søke å trekke inn mulig relevant materiale fra andre antikke jødiske miljøer.

2. Verbet samak

a) Ved ordinasjon

En rekke vanskelige problemstillinger knytter seg til bruken av handspåleggelse (semika) ved ordinasjon i den rabbiniske jødedom. Hvor langt tilbake skriver denne institusjon seg, og hvilket bilde kan vi danne oss av dens historiske framvekst⁶? Er det nødvendig å skjelne mellom ulike typer

⁵ Så Daube (1956:230).

⁶ Ifølge jødisk tradisjon skriver den rabbiniske ordinasjon seg tilbake til Mose ordinasjon av Josva, Num 27,18, og av de 70 eldste, Num 11,16-17 og 25-26, 'The elders ordained by Moses ordained their succesors, who in turn ordained others, so that there existed an unbroken chain of ordination from Moses down to the time of the Second Temple (Maim.Yad. San. 4:2)' EJ 14 (1140). Dette bildet holder knapt for en kritisk, historisk prøvning, og det spørsmål som i dag diskuteres, og som har interesse for oss, er om semika i det hele ble praktisert så tidlig som i det andre tempels tid. Mer presist kan det sies at det særlig er to problemstillinger som tas opp i diskusjonen om den rabbiniske ordinasjons opprinnelse. For det første dreier det seg om dateringen av ordinasjonen overhode. Og for det andre om det har foreligget en tidlig autorisasjonsakt til sete i Synedriet uten handspåleggelse. Et moment som er av betydning for den historiske datering er spørsmålet om når titlene Rabbi/Rabban og Zagen (eldste) ble knyttet til en formell autorisasjonsakt. Til ulike sider ved denne diskusjon, se Newmann (1950), Lohse (1951: 28-66), Mantel (1964), Ehrhardt (1954), EJ 14 (1140-1142), Maier (1972:107f), Westerholm (1978:31-38) og Hanson, TRE 14 (417). Det er særlig tre tekster som drøftes som mulige belegg for en tidlig ordinasjon med handspåleggelse:

1) Hag 2,2 som gjengir en diskusjon om handspåleggelse mellom Hillel og Sjammai. Imidlertid er det her mest trolig at det dreier seg om handspåleggelse ved offer, konf. Newmann (1950:11f).

2) Fra den Apokryfe og Pseudepigrave litteratur er særlig AssMos 12,2 trukket fram som en mulig referanse, se Lohse (1951:30f). Men også her er det meget usikkert om teksten

autorisasjons- eller ordinasjonshandlinger, og knytter det seg eventuelt ulike forestillinger til disse⁷? Og til sist,

inneholder noen henvisning til ordinasjon, konf. Ehrhardt (1954:130) og Westerholm (1979:37).

3) Den mest interessante tekst finnes i et utsagn tilskrevet R.Ba (ca 290 e Kr), gjengitt i j San 1,19a, hvor det sies at det var praksis på Jochanan b. Sakkais tid (død 80 e Kr) at enhver skriftlærd ordinerte sine egne elever, mens det senere ble nødvendig med autorisasjon fra patriarken. Interessant er her Westerholms (1978:32) observasjon at R. Jochanans praksis ikke kontrasteres til noen tidligere ordning, f.eks. en offentlig ordinasjon utført av Synedriet før år 70, men til en senere, mer formell praksis. Det kan allikevel ikke utelukkes at den private ordinasjon som her beskrives, og som ikke hadde noen lavere status enn en offisiell, konf. Ehrhardt (1954:134), var typisk for en krisetid (70-135 e Kr) hvor noen offisiell godkjennelse ikke var mulig, og at den derfor erstattet en tidligere offentlig autorisasjonshandling, utført med eller uten handspåleggelse. På den annen side peker også det faktum at menn uten noen offentlig autorisasjon eller ordinasjon, f.eks. Jesus fra Nasaret, ble tiltalt Rabbi (Mk 9,5; Joh 3,2), i retning av at denne tittel før år 70 ikke uten videre var knyttet til noen formell autorisasjonsakt. 'Rather it was based on the reputation for knowledge of scripture and the Pharisaic tradition, a knowledge gained by studying with a Pharisaic master; and it was confirmed in popular opinion by a life of piety', Westerholm (1978:39). En nøktern konklusjon på spørsmålet om den rabbiniske ordinasjon kan dateres tilbake til det andre tempels tid må, utfra den nåværende forskningssituasjon, være at dette ikke er mulig å fastslå med sikkerhet. Når det gjelder semikas videre historie, nevner vi kort at denne opphørte som handspåleggelsesakt, trolig i siste halvdel av det 4 århundrede, og ble erstattet av en skriftlig eller muntlig utnevning, konf. StrB II (655) og EJ 14 (1141). Det antas at dette skjedde utfra et behov for avgrensning overfor den kristne ordinasjonspraksis, Schürer II (1885/1979/:212) og Hanson, TRE 14 (417).

⁷ Flere forsøk har vært gjort på å skjelne mellom ulike former for autorisasjons- eller utnevningshandlinger i tidlig rabbinisk tradisjon. Ehrhardt søker å skjelne mellom en utnevningshandling til sete i Synedriet som ble praktisert, uten handspåleggelse, før år 70, og semika utført av en rabbi på sine disipler etter år 70 (1954:129ff). Ifølge Mantel forelå det allerede i det andre tempels tid to ulike riter, 1) en ordinasjon av rabbinere (semika) til offentlig undervisning og med domsmyndighet og b) en utnevning (minnuj) av offentlige dommere, særlig for saker som impliserte bøter og dødsdom (1964:328). Den siste gruppe ble utnevnt blant medlemmene av den første (344). Vanskeligheten med begge disse teser er at den tekst som klart taler om supplering av Synedriet, San 4,4, uttrykkelig omtaler opptaksriten som semika. At dette uttrykk er brukt absolutt, uten at hand eller hender

hvilke grunnleggende forestillinger knytter det seg til bruken av handspåleggelse ved den rabbinske ordinasjon? Det er den siste problemstilling som særlig har interesse for oss, og vi presiserer at det ligger utenfor vår målsetting å drøfte forholdet, historisk og innholdsmessig, mellom den rabbinske semika og handspåleggelse ved ordinasjonshandlinger i N.T.⁸.

Grunnleggende forestillinger knyttet til samak ved ordinasjon.

Ordinasjon til Rabbi skjedde, i det minste etter templets tid, etter at en rabbinerelev hadde tilegnet seg tilstrekkelig ferdighet i utleggelse av Skriftene og den nødvendige forståelse og innsikt i tradisjonen. 40 år var den foreskrevne alder⁹. Ordinasjon med handspåleggelse¹⁰ ble så

nevnes, gir ikke grunnlag for å hevde at det ikke inkluderer handspåleggelse, contra Ehrhardt (1954:129). Til denne diskusjon se også Westerholm (1978:31-34). Dog må det innrømmes at Mantel kan ha rett i at den terminologiske forskjell mellom Palestina og Babylon, konf. j San 1,19a 'There (in Babylon) they call the minnuy semikah' indikerer at det i Palestina eksisterte en tidlig distinksjon mellom ordinasjon til rabbi og utnevning til dommer. Imidlertid er det vårt generelle inntrykk at det i tekster som gjengir tidlige tradisjoner, er vanskelig å finne grunnlag for å skjelne, rituelt og terminologisk, mellom en autorisasjon til sete i Synedriet og en mer generell myndighet til å utøve en rabbis funksjoner. Dersom semika har vært praktisert i tiden før år 70, kan det allikevel være rimelig å anta at representanter fra de ikke-fariseiske grupper, særlig de som ikke var skriftlærde, ble opptatt ved en egen prosedyre, konf. Safrai (1974:390f).

⁸ Til dette spørsmål se særlig Lohse (1951), Daube (1956:237ff), Ehrhardt (1954), Ferguson (1963), Kretschmar (1975), Westerholm (1978:35ff) og Johnstad (1984:11-15). Utfra den aktuelle forskningssituasjon synes flest indisier å peke i retning av Ehrhardts konklusjon 'in the matter of ordination the Church and the Synagogue appear not in the relation of a son and a mother, but as half-brothers, like Isaac and Ishmael (Gal. IV.22f.) both in their way appropriating the Old Testament example' (138).

⁹ b AZ 19.

¹⁰ I vår undersøkelse av Num 27,18 og Deut 34,9 har vi konkludert med at handspåleggelseshandlingene i begge tekster trolig er tenkt utført med begge hender. Det kan, utfra G.T., imidlertid ikke generelt konkluderes med at handspåleggelse i sammenheng med tanken om overføring alltid utføres med to hender. Så langt vi kan se, kan det ikke entydig avgjøres utfra rabbinske tekster hvorvidt handspåleggelsen skjedde med en eller to hender. De fleste framstillinger berører heller ikke denne problemstilling, konf. Lohse (1951:47) 'Wir wissen für die alte Zeit fasst

vanligvis utført av kandidatens lærer sammen med to assistenter¹¹. Det synes å herske enighet om at den rabbiniske ordinasjon representerte en fullmaktsoverdragelse av religiøs og juridisk art¹². Den ordinerte ble tilkjent autoritet til å utøve rabbiniske funksjoner, d.e. til å lære og utlegge Skriftene offentlig, og til å dømme og fatte avgjørelser både i rituelle spørsmål og i saker vedrørende halaka. Når det gjelder ordinasjonens 'innerside' kommer denne særlig fram i midrasjlitteraturens utleggelse av Josvas ordinasjon¹³. Denne er forstått som den første rabbiniske ordinasjon og som modell for alle senere¹⁴. Her framgår det at ordinasjonen ikke bare er tenkt å formidle en ytre, formal fullmakt, men også åndelig visdom og velsignelse¹⁵. Forestillingen i den rabbiniske tradisjon synes å ha vært denne, 'Only a transfer of the Divine Spirit which originally rested on Moses

nichts über den äusseren Ritus'. Følgende utsagn hos Lohse (ibid) synes imidlertid å forutsette at han mener handspåleggelsen skjedde med en hand, 'Die Ordination wurde vollzogen, indem dem Ordinanden die Hand aufgelegt und gesagt wurde, wozu er nun befugt sein sollte'. Ysebaert, derimot, antar at handspåleggelsen ved rabbinisk ordinasjon ble utført med to hender, men medgir at det ikke finnes noen støtte i tekstene for dette (1962:237).

11 b San 13b.

12 Konf. Schürer II (1885/1979:211f), StrB II (656f) og Lohse (1951:50-56).

13 Se SifBam og SifZ til Num 27,18 og SifDev 34,9, konf. StrB II (647f), Lohse (1951:25ff) og Daube (1956:231).

14 Daube (1956:232).

15 'Josua, der Sohn Nuns, war voll Geistes der Weisheit. Warum? Denn Mose hatte seine Hände auf ihn gelegt', SifDev 34,9 § 357(150a), tysk oversettelse etter Lohse (1951:26). I SifBam Num 27,23 § 141 lyder det 'Und legte ihm die Hände auf. Wie einem Gefäss das gehäuft voll ist', oversettelse hos Kuhn (1959:577) som fortolker på følgende måte 'D.h. wie man auf ein gehäuft volles Gefäss mit den ausgebreiteten Händen darauf drückt, um den Inhalt noch etwas hineinzudrücken, damit man dann noch etwas darauf tun kann, so legte hier Mose dem Josua die Hände auf'. Poenget med Mose handspåleggelse skulle altså være å formidle til, eller 'presse inn i', Josva, 'en mann som det er ånd i' (27,18), enda mer av denne ånd. Mantel nevner også, med henvisning til b San 14a og j Bik III, 3,65c (1964:338 n 78), et aspekt av syndsforlatelse ved ordinasjonen, men framhever at poenget med handspåleggelsen var å formidle velsignelse, 'On the reason for laying on of hands we read: "And lay thy hand upon him, so that thy student may be blessed at thy hand". (Sifre Zutta and Midrash ha-Gadol, ed. S.Fisch, on Numbers 27:18' (339).

empowered the ordained person to make decisions in the crucial areas'¹⁶. Den gammeltestamentlige tanke om overføring av egenskaper eller åndsutrustning ved handspåleggelse ser dermed ut til å være tatt opp og videreført i den rabbiniske tradisjon.

Det framgår av vår henvisning til den nyere debatt om den rabbiniske ordinasjon at det ikke er mulig å si med sikkerhet om denne har vært praktisert på Jesu og apostlenes tid. Når det gjelder mer detaljerte sider omkring praksis og forståelse av ordinasjonen, kan disse først belegges i tekster fra et senere tidsrum, d.e. fra det 3 århundrede av¹⁷.

Etter vår mening er det imidlertid rimelig å regne med at forestillinger om ordinasjonen som knytter til en gammeltestamentlig forståelse av handspåleggelsens funksjon ved innvielse av lederskikkelser, har fulgt denne handling fra den tid handspåleggelse ble en del av den rabbiniske ordinasjon.

b) Ved offer

Vedrørende offer er det for oss tilstrekkelig å fastslå at handspåleggelse ved offer i den rabbiniske jødedom er ført videre fra G.T. og spesifisert på en rekke områder. Den langt overveiende del av henvisninger til handspåleggelse, samak, i den jødiske tradisjonslitteratur dreier seg nettopp om anvendelse av denne rite ved offer, og de samme forestillinger synes å være knyttet til den som i G.T.¹⁸.

3. Velsignelseshandlinger

¹⁶ EJ 14 (1140f). I tilslutning til de synspunkter som er framført i StrB II (654f) har særlig Lohse med styrke framhevet det åndsmeddelende aspekt ved handspåleggelsen ved den rabbiniske ordinasjon, se særlig avsnittene (1951:25ff) og (50-56). Et vesentlig moment er her også tanken om den ubrutte kontinuitet som forutsettes å være så vesentlig at R.Judah b.Baba bevisst valgte martyriet, under Hadrian, ved å ordinere R.Akibas disipler, b San 13b og 14a. 'Die Sukzession des Geistes hat eben die Kontinuität der Ordination zur unerlässlichen Voraussetzung' StrB II (655), Lohse (53). Lohse gjør imidlertid oppmerksom på at den åndsmeddelelse som skjer ved ordinasjonen primært er forstått som en utrustning med guddomlig visdom og ikke uten videre som ruach haqodasj (54 n 6 og 55 n 2).

¹⁷ Konf. også Lohse (1951:45).

¹⁸ Se f.eks. b Bes 20a og 20b hvor det redegjøres for visse forskjeller mellom Hillels og Sjammais skoler i bruken av handspåleggelse ved offer, konf. noter s 103f i Soncino Talmud ad loc; b Yom 5a og 36a; b Yev 101b; b Qid 36a og b Men 92a.

Som i G.T. spiller velsignelseshandlinger og velsignelsesord en vesentlig rolle i den rabbiniske jødedom og i den jødiske tradisjon overhode¹⁹. I vår korte framstilling konsenterer vi oss om velsignelse av barn med handspåleggelse eller berøring, og om den prestelige velsignelse med oppløftede hender.

a) Velsignelse av barn med handspåleggelse

Velsignelse av barn ved foreldre, besteforeldre eller en rabbi ble, etter mønster av velsignelseshandlingene i Gen 9,26-27; 27,1-45; 28,1-4; 48,13-22 og 49,1-28, ofte utført i hjemmet eller synagogen på sabbaten eller ved en av høytidene, ved at handen ble plassert på barnets hode og et velsignelsesord uttalt²⁰. En bro mellom G.T. og den rabbiniske jødedom danner her utsagnet i Sir 3,9 'Der Segen eines Vaters legt dem Wurzelgrund'²¹, som viser hvor stor vekt en fars velsignelse ble tillagt også i det intertestamentale tidsrom, og beretningen om Jesu velsignelse av de små barn i evangeliene (Mt 19,13-15; Mk 10,13-16 og Luk 18,15-17, konf. også Luk 2,27-32). Evangelieberetningene kan her sees som en illustrasjon av den skikk som beskrives i Sof 18,5 'Es war eine schöne Sitte in Jerusalem, die kleinen Kinder, Knaben wie Mädchen, am Fasttage (d.h. am Versöhnungstage) fasten zu lassen, die ein Jahr alten bis zum Tagesanbruch, die 12 Jahre alten bis zum Abend, und sie dann zu den Ältesten (d.h. Schriftgelehrten) zu tragen bzw. zu führen, damit sie sie segnen, stärken (d.h. ermahnte) und für sie beten möchten, dass sie einst Torakenntnis und gute Werke erlangen möchten'²². Riktignok finnes det ikke mange belegg for handspåleggelse ved velsignelse av barn i den rabbiniske litteratur²³, men det synes, bl.a. på bakgrunn av Gen 48,14, å være en klar konsensus om at beretningen om Jesu velsign-

¹⁹ Se bl.a. art 'Benedictions' og 'Blessing and Cursing' i EJ 4 (484-489) og (1084-1087). De rabbiniske drøftinger av velsignelsen er i stor grad samlet i Ber med gemara i begge Talmudversjoner.

²⁰ For en gutt lød velsignelsesordet 'Må Gud gjøre deg til en som er lik Efraim og Manasse', for en jente 'Må Gud gjøre deg til en som er lik Sara, Rebekka, Rakel og Lea'. Deretter fulgte for begge velsignelsen fra Num 6,24-26, konf. StrB I (807f) og EJ 4 (1087f).

²¹ Oversettelse iflg. JüdSchr III,5 (512). En alternativ lese måte er 'denn der Segen des Vaters gründet die Häuser der Kinder'.

²² Jeremias (1958:61), sitat også etter Jeremias.

²³ Se tekster i StrB I (807f).

else av de små barn er representativ for rabbinisk praksis²⁴. Når det gjelder disse velsignelseshandlingers rationale, synes denne å ligge i forlengelsen av den gammeltestamentlige tankegang, den enhetlige handling av berøring og uttalte ord formidler livskraft, velstand, fruktbarhet og gudsfrykt²⁵.

b) Den prestelige velsignelse med oppløftede hender

Også vedrørende den prestelige velsignelse (birkat kohanim) finnes det en bro fra G.T. til den rabbiniske litteratur i Sir 50,20f (konf. også 2 Hen 56,1; 57,2 og 64,4), og denne velsignelseshandling er omtalt på en hel rekke steder i Misjna og Talmud. Det kan knapt herske noen tvil om at den ble praktisert, både i templet i Jerusalem og i synagogene, på Jesu og apostlenes tid. Etter templets ødeleggelse ble den beholdt i synagogen som den primære levning av det prestelige rituale²⁶. Konkret ble velsignelsen, i templets tid, utført etter de to daglige tamid offere (Ex 29,38-42)²⁷ ved at prestene steg opp på den prestelige avsats og uttalte velsignelsesordene fra Num 6,24-26, mens de holdt armene utstrakt med handflatene vendt mot folket. De to mest detaljerte beskrivelser finnes på det nevnte sted i Sir 50,20 (om øverstepresten) 'Dann stieg er herab und erhob seine Hände über die ganze Gemeinde Isreals, und der Segen des Herrn war auf seinen Lippen, und im Namen des Herrn erwies er sich als herrlich'²⁸ og i Sot 7,6 (konf. Tam 5,2) 'How was the priestly benediction (pronounced)? In the province it was said as three blessings, but in the temple as one blessing. In the temple the name was uttered as written, but in the province in its substituted name. In the province the priests raise their hands in a line with their shoulders, but in the temple above their heads, except the high priest who does not raise his hands higher than the plate. R. Judah says: also the high priest raises his hands higher than the plate, as it is said, and Aron lifted up his hands toward the

²⁴ Lohse, TDNT IX (432), Marshall (1978:682), Gnifka (1979:86) og Beare (1981:392).

²⁵ Konf. flere interessante tekster i Test XII om en fars velsignelse, oversettelse iflg. Hollander og de Jonge (1985:246), 'Because with the first fruits of the earth the Lord blessed you' 'Because our father Jacob blessed me with blessings of the earth and first fruits', TestIss 5,4 og 6 som klart demonstrerer den gammeltestamentlige tankegang at det er Gud som velsigner gjennom en fars velsignelse, videre TestLev 9,2 og TestNaph 2,1.

²⁶ EJ 13 (1061f).

²⁷ Om velsignelsens plass på spesielle høytidsdager, se Taan 4,1 og b Taan 26a.

²⁸ Oversettelse iflg. JüdSchr III,5 (632).

people and blessed them'²⁹. Både i Misjna og Talmud er stillingen med de løftede hender begrunnet i Arons forbilde, uten at det reflekteres over denne gests mening³⁰.

I tiden etter templets fall, hvor færre prester måtte forutsettes å være tilstede ved synagogegudstjenestene, framholdes det at hvor en prest alene skal framsi velsignelsen kan han gjøre det uten å løfte hendene³¹. Uvisst fra hvilken tid ble det vanlig at prestene hadde sitt bønneshjal trukket over hodet, og at hendene ble holdt slik at tommelfingrene berørte hverandre og fingrene dannet en slags vifte³². I templets tid synes skikken å ha vært at folket falt ned for å motta velsignelsen (Sir 50,21), og at de responderte med en velsignelse av Herrens navn³³.

Også når det gjelder den prestelige velsignelse synes tankegangen å være helt i tråd med G.T.. Den representerer en enhet av handling og velsignelsesutsagn som formidler liv og kraft fra Herren, Israels Gud³⁴.

29 Oversettelse iflg. Soncino Talmud.

30 Konf. b Sota 38a.

31 Ber 5,4, konf. b Sot 38b. 'The case is where the Precentor is the only Kohen in the Synagogue. He is not required to "raise his hands", because it might confuse him and lead to a mistake in the rendering of the prayers', Soncino Talmud note ad loc.

32 EJ 13 (1062).

33 b Sot 40b. I motsetning til i synagogen hvor velsignelsen var delt i tre ledd, hvert ledd etterfulgt av et amen, ble amen ikke brukt som respons på velsignelsen i templet. 'No satisfactory reason has so far been given for this regulation', Soncino Talmud note ad loc.

34 Som i G.T. er det i jødedommen en klar bevissthet om at det er Gud som er kilde til all velsignelse. Også den prestelige velsignelse er derfor dypest sett en påkallelse av Herrens navn for at Han skal velsigne folket. 'Når de således uttaler mitt navn over israelittene, vil jeg velsigne dem', Num 6,27, konf. EJ 13 (1060).

4. Handspåleggelse i jødiske kretser i antikken utenfor den rabbiniske tradisjon

a) Qumran

I tekstene fra Qumran forekommer verbet samak ca 20 ganger, men aldri i en konstruksjon som tilsvarende et gammeltestamentlig eller rabbinisk handspåleggelsesuttrykk³⁵. Av interesse er allikevel en tekst fra 1QApGen hvor samak er brukt i sammenheng med forbønn og handspåleggelse for helbredelse '- to come and pray over the King and lay my hands upon his head'³⁶. Det er mulig at det her dreier seg om det eldste belegg for helbredelse ved handspåleggelse i jødisk sammenheng³⁷, og teksten har visse likhetspunkter med helbredelsestekster i evangeliene, selv om det også er forskjeller³⁸.

b) Jødiske døpersekter

Mandeismen representerer et klassisk problem med hensyn til en religionshistorisk innordning³⁹, men regnes vanligvis som en gren av den strømning som kalles jødiske døpersekter⁴⁰. Uten her å gå inn på de generelle spørsmål omkring mandeismens forhold til jødedom og kristendom, nevner vi kort at flere forsøk har vært gjort på å se den mandeiske dåp som en

35 'Die Einbindung des Verbs in einen Gestus der Handaufstimmung ist nicht bezeugt, was dem Gesamt des qumranessischen Rituals entspricht', Fabry, ThWAT V (889). Et mulig unntak er 11QTemple 15,18 hvor det synes, teksten er noe ufullstendig, å foreligge en henvisning til en gammeltestamentlig offerhandling med handspåleggelse, enten i sammenheng med soning av en synd begått av hele folket (Lev 4,14), Yadin (1983II:66), eller ved innvielse av prester (Lev 8,14f; Ex 29,1-10), Maier (1978:84f).

36 1QApGen 20,22.29, oversettelse iflg. Fitzmyer (1971:65).

37 Konf. Flusser (1957) og Fitzmyer (1971:140).

38 Fitzmyer (ibid).

39 Til den aktuelle forskningssituasjon, se Rudolph (1970) og (1973), og ulike art i Widengren (ed) (1982).

40 'Die Mandäer haben sich im Westen spätestens zur Zeit Johannes der Täuflers konstituiert. Sie gehören in die Geschichte der jüdischen Täufersekten, und viele Ideen und Riten verknüpfen sie mit der Qumransekte und dem samaritanischen Gnostizismus', Widengren (1982:12), konf. Rudolph (1970:438).

modell for eller et forstadium til den kristne dåp⁴¹. Ettersom den mandeiske dåpsrite også inneholder flere handspåleggelsesakter, er denne problemstillingen av interesse for vårt emne. Imidlertid ser det idag ut til, både utfra historiske og innholdsmessige grunner, at tesen om en sammenheng mellom den mandeiske og den kristne dåp vanskelig lar seg opprettholde⁴². Den komplekse mandeiske dåpsrite, som vel har formelle likhetspunkter med tidlige kristne dåpsriter⁴³, må tidfestes forholdsvis sent, selv om dens tidligste form, sentrert rundt selve vannbadet, muligens kan gå tilbake til det første kristne århundre⁴⁴. Når det gjelder bruk av handspåleggelse foreligger det ikke noen forestilling om overføring eller åndsmeddelelse ved den mandeiske postbaptismale handspåleggelse, denne gest er forbundet med meddelelse av visse hemlige navn⁴⁵.

5. Åndsmeddelelse ved handspåleggelse i den rabbiniske jødedom?

Vi innledet med å spørre etter hvordan de grunnleggende forestillinger knyttet til handspåleggelsen i G.T. er tatt opp og videreført i den rabbiniske tradisjon. For den rabbiniske ordinasjons del har vi funnet at de gammeltestamentlige tanker om åndsoverføring ved handspåleggelse også er levende i sammenheng med denne. I en tid hvor den profetiske ånd i mange kretser ble regnet som utslukket, forutsettes det en ubrutt meddelelse av guddomlig visdom til folkets dommere og skriftlærde. Også i sammenheng med velsignelse synes det å foreligge en konkret og realistisk tankegang. Herren, Israels Gud, hvis navn påberopes gjennom velsignelsen, velsigner gjennom deres ord og hender som uttaler velsignelsen.

C) OPPSUMMERING OG KONKLUSJONER. FORELØPIG UTBLIKK TIL DET NYE TESTAMENTE OG KRISTEN INITIASJON I ACTA

Konkluderende er å si at vi har funnet to hovedforestillinger knyttet til bruk av handspåleggelse i G.T. og den rabbiniske

⁴¹ Reitzenstein (1929), Bultmann (1925/1967/:55-104, særlig 101f).

⁴² Konf. Schlier (1933/1982/:399-418), Wagner (1967:21f), Yamauchi (1973:123ff). Forskningssituasjonen summeres av Widengren 'Was die Taufe betrifft, hat sich Reitzensteins Versuch, die mandäische Taufe als eine unmittelbare Vorstufe der christlichen Taufe zu sehen, nicht durchsetzen können' (1982:5).

⁴³ Se særlig Segelberg (1958:160-165).

⁴⁴ Segelberg (1958:183f).

⁴⁵ Segelberg (1958:62f), Rudolph (1970:436), konf. Kretschmar (1970:22).

jødedom; a) en forestilling om overføring og b) en forestilling om identifikasjon og akseptasjon. Vi har sett at begge disse forestillinger foreligger i sammenheng med velsignelseshandlinger beskrevet med sim/sjit eller utført med oppløftede hender. Når det gjelder verbet samak finner vi tanken om overføring spesielt i sammenheng med utsendelsen av syndebukken, ved innsettelsen av Josva som Mose etterfølger og i den rabbinske ordinasjon. Forestillingen om identifikasjon foreligger særlig i sammenheng med handspåleggelse ved offer og muligens ved innsettelsen av levittene i deres tjeneste.

Vi har antydnet at den saklige distinksjon mellom disse to hovedforestillinger muligens er viktigere enn den terminologiske. Forsøkene på å følge en distinksjon mellom samak og sim/sjit gjennom den rabbinske jødedom og inn i N.T. synes å bekrefte at så er tilfelle¹. I N.T. dekker det greske χεῖρα(ς) ἐπιτίθημι både tilfeller som i G.T. oftest ville vært beskrevet med samak (Acta 6,6), og tilfeller som vel ville vært beskrevet med sim/sjit (Mk 10,16). Når det gjelder forsøkene på en videre distinksjon mellom samak-handlinger (leaning on of hands) og sim/sjit-handlinger (laying on of hands) blant de ulike nytestamentlige handspåleggelseshandlinger, er resultatene nokså ulike, og ingen er helt overbevisende². Dette har sin klare bakgrunn i selve tekstmaterialet, 'as regards the question whether the laying on of hands consisted in samakh or a mere sim or shith, there is nothing in the texts pointing one way or the other'³. Mer fruktbart enn å søke etter den terminologiske eller tekniske bakgrunn (anvendelse av en eller to hender, bruk av trykk eller ikke) for handspåleggelseshandlingene i N.T. er det, etter vår mening, å spørre etter hvordan et gammeltestamentlig/jødisk forestillingsinnhold omkring handspåleggelse og velsignelse kommer til uttrykk i de nytestamentlige tekster. Når det gjelder den ytre form, er det rimelig å anta at det, med bakgrunn i de bærende gammeltestamentlige forestillinger, i urkristendommen har skjedd en tilpasning til de aktuelle situasjoner for handspåleggelse, konf. Daube 'the basic idea

¹ Se særlig Daube (1956:233-246), Parratt (1968/1969:210-214) og Grayston (1970:485-487).

² Daube (1956), Acta 6,6; 8,17ff; 13,3 og 19,6 (samak), Acta 9,12.17 (sim/sjit), 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6 (samak). Parratt (1968/1969), Acta 6,6; 13,3 (samak, men ikke i betydningen ordinasjon, modellen er innsettelsen av levittene Num 8,10), 8,17ff og 19,6 (sim/sjit). Grayston (1970), Acta 6,6 (samak), 8,17ff; 9.12.17; 19,6 (sim/sjit), 1 Tim 4,14 (samak), 2 Tim 1,6 (sim/sjit).

³ Daube (241), særlig til initiasjonstekstene.

of the ceremony - underwent modifications, so as to suit the nature of each case'⁴.

Med henblikk på initiasjonstekstene i Acta er det da viktig å konstatere at det er en utbredt gammeltestamentlig og jødisk tankegang at velsignelse og utrustning fra Gud overføres, eller meddeles, ved berøring eller ved oppløftede hender. Likeså er det vesentlig å legge merke til at dette skjer ved en handling hvor også ord spiller en viktig rolle. Det dreier seg ikke om noen magisk overføringstankegang, men om en handling hvor Gud selv velsigner og handler gjennom deres ord og hender som utfører handlingen. I denne religiøse kontekst er tanken således denne at velsignelse fra Gud ikke bare formidles ved ord, men handspåleggelse er med på å konkretisere og adressere velsignelsen, enten ved direkte berøring av enkeltpersoner eller ved at hendene løftes over en gruppe.

Aspektet av identifikasjon og akseptasjon ved handspåleggelse er også vesentlig med henblikk på initiasjonstekstene i Acta. Her dreier det seg nettopp om situasjoner hvor mennesker fra religiøse grupper som tidligere hadde stått utenfor den kristne menighet, og tildels i et fiendtlig forhold til det jødiske folk, aksepteres og integreres i den framvoksende kristne kirke. En handspåleggelseshandling kan i en slik situasjon tenkes å fungere som en uttrykksfull markering av samhörighet.

⁴ Daube (242). Konf. også Westerholm (1978:36) som forutsetter at den handspåleggelse som beskrives i 1 Tim 4,14 og 2 Tim 1,6 ikke behøver å ha sin bakgrunn i rabbinisk praksis, men i en uavhengig utvikling i kirken, og Grayston (1970:487) 'It became a recognized principle in the later Church that the meaning can be discerned only in the prayer by which the imposition is accompanied or by the explicit intention with which it is administered'.

II DEN TEOLOGISKE OG FRELSESHISTORISKE KONTEKST FOR HANDSPÅLEGGELSE OG ÅNDSMEDDELELSE I LUKAS-ACTA

A) LUKAS-ACTA I NYERE DISKUSJON

1. Lukas-Acta som historisk kilde

Det lukanske dobbeltverk¹ har siden 1950 tallet vært gjenstand for en meget betydelig interesse innen den nytestamentlige forskning². I kjølvannet av de banebrytende redaksjonshistorisk orienterte arbeider³ har det fulgt en strøm av studier til Lukas-Acta, mer eller mindre preget av en redaksjonshistorisk eller komposisjonsanalytisk innfallsvinkel⁴. Typisk for de tidlige redaksjonshistoriske arbeider var at Actas verdi som historisk kilde til innsikt i urkristendommens liv og den tidlige kristne misjon ble sterkt ned-

¹ Uttrykket Lukas-Acta og understrekningen av den nære sammenheng og tilhørighet mellom disse to skrifter tilskrives i nyere tid Cadbury i flere arbeider på 20 tallet, konf. Maddox (1982:3). At Lukas-Acta er å forstå som et 'dobbeltverk' er knapt anfektet i nyere forskning, Marshall (1983:291).

² Til en presentasjon av eldre Actaforskning, se Haenchen (1956/1977/:29-63) og Gasque, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles (1975).

³ Særlig Conzelmann, Die Mitte der Zeit (1954/1964/), ds., Die Apostelgeschichte (1956/1972/), og Haenchen, Apostelgeschichte (1956/1977/). Viktige forutsetninger for disse arbeider foreligger hos Cadbury, f.eks.: The Making of Luke-Acts (1927), The Book of Acts in History (1955) og ulike art. i Beg, og særlig Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte (1951) som inneholder en rekke studier hvor bl.a. den formhistoriske metode fra evangelieforskningen er anvendt på Acta.

⁴ Fra den store mengde av forskningshistoriske oversikter og samlinger av spesialstudier til Lukas-Acta nevnes, Grässer, Acta-Forschung seit 1960 (1976 og 1977), Bovon, Luc le théologien (1978), Richard, Luke - Writer, Theologian, Historian: Research and Orientation of the 1970's (1983), Plümacher, Acta-Forschung 1974-1982 (1983 og 1984), Dupont, Etudes zur les Actes des Apôtres (1967), Keck/Martyn (eds), Studies in Luke-Acts (1968), Gasque/Martin (eds), Apostolic History and the Gospel (1970), Braumann (ed), Das Lukas-evangelium (1974), Kremer (ed), Les Actes des Apôtres (1979), Talbert (ed), Perspectives on Luke-Acts (1978), ds. (ed), New Perspectives --- (1984), Maddox, The Purpose of Luke-Acts (1982), Schneider, Lukas, Theologe der Heilsgeschichte (1985).

skrevet, og nesten all vekt ble lagt på 'Lukas' som teolog⁵. At de teologiske perspektiver ved forfatterens framstilling slik er blitt løftet fram, har sikkert vært fruktbart og gitt nye innfallsvinkler til forståelsen av tekstene i Lukas-Acta. Utviklingen på 70 og 80 tallet synes allikevel å vise en voksende utilfredshet med et rent redaksjonshistorisk, komposisjonsanalytisk/arkitekturanalytisk grep på Actatekstene, hvor det ensidig spørres etter forfatterens teologi eller hans litterære kunstgrep⁶. I stadig større grad har det synspunkt igjen fått gjennomslag at Lukas, samtidig som han representerer visse selvstendige teologiske ansatser, også er historiker, dvs.: han ønsker å bevare og formidle tradisjoner fra og informasjon om den tidsepoke han beskriver⁷.

Selv om vår oppgave primært er å undersøke handspåleggelsens betydning ved kristen initiasjon innen den kontekst som utgjøres av det lukanske dobbeltverk, tvinger den historiske problemstilling seg fram straks vårt tema sees i relasjon til den større kontekst som heter dåpsteologi og dåpspraksis i N.T. forøvrig, og i den tidlige kirke. I klar bevissthet om at vi her gir oss inn i et spenningsfylt og uavklart område innen moderne Lukas-Actaforskning, ønsker vi i det minste å reise den historiske problemstilling og søke å antyde visse svar.

Nå kan spørsmålet etter Actas historiske kildeverdi naturligvis ikke besvares på et generelt plan, løsrevet fra studiet av enkelttekster. Allikevel synes det i dag å skje et oppgjør med den generelle kritiske holdning som preget deler av 50 og 60 tallets forskning, og det erkjennes i vide kretser at Acta er en viktig og uunnværlig kilde til kunnskap

⁵ Konf. van Unnik (1968:23f) 'In these studies Luke appeared no longer as a somewhat shadowy figure who assembled stray pieces of more or less reliable information, but as a theologian of no mean stature who very consciously and deliberately planned and executed his work - a theologian who, by way of historical writing, wanted to serve the church of his own day amid the questions and perils that beset her'.

⁶ Konf. Kodell (1971:144), Wilckens (1968:77), Kümmel (1972:162), Grässer (1976:274), Hengel (1979:54-61).

⁷ Et eksempel på et tidlig arbeide med et visst komposisjonsanalytisk sikte som ikke ser noe motsetning mellom 'Zeugendienst' og pålitelig 'Geschichtsschreibung' i Lukas-Acta er Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis (bd I og II 1949). 'Wir können zu der lk. Geschichtsschreibung volles Vertaruen haben!' (bd II:36, konf, 68f). Se ellers Gerhardsson (1961:208ff), Marshall (1970:21-52) og Hengel (1979:54-61).

om den tidlige kirkes framvekst og misjon⁸. Fire emneområder synes særlig å være viktige for det generelle arbeide med spørsmålet etter Actas historiske kildeverdi, a) forfatter-spørsmålet, b) spørsmålet etter forfatterens bruk av kilder, c) spørsmålet om Actas litterære genre og forholdet til samtidig historieskrivning og d) spørsmålet om det frelses-historiske perspektiv i Lukas-Acta kan belegges i andre nytestamentlige skriftgrupper. Det siste spørsmål blir tatt opp i neste avsnitt, de tre første berører vi kort her.

a) Forfatterspørsmålet⁹. Den forholdsvis massive avvisning av den gammelkirkelige tradisjon om Paulusledsageren Lukas (Kol 4,14; sml. Filem 24) som forfatter som preget mange arbeider til Lukas-Acta på 50 og 60 tallet, synes idag, i ulike forskningsmiljøer å avløses av en større åpenhet for at forfatteren nettopp har vært en Paulusmedarbeider¹⁰. Om dette holder stikk, er det grunn til å regne med at forfatteren, heretter kalt Lukas, har hatt et nært kjennskap til dåpspraksisen innen den paulinske misjon, og gode muligheter for kontakt med andre personer med førstehands kjennskap til en rekke av de episoder han beretter om.

b) Kildespørsmålet¹¹. Heller ikke de forskere som er mest kritiske til Actas verdi som historisk kilde benekter at Lukas har hatt adgang til skriftlige kilder¹². Det presiseres allikevel ofte at den historiske framgangsmåte og intensjon som er beskrevet i prologen til Lukasevangeliet (1,1-4) kun refererer seg til framstillingen i evangelieskriftet og ikke i Acta¹³.

Erkjennelsen av at Lukas-Acta utgjør en enhet har imidlertid ført til en økende konsensus om at prologen og den der

⁸ Se f.eks. Jervell (1984:25) 'Acts is most valuable and indispensable for the history of early Christianity, not only for diverse information on specific topics, but also by showing the course of history in the first century'.

⁹ Til en oversikt over nyere litteratur og aktuelle problemstillinger ved drøftingen av dette spørsmål, se Schneider (1980:108-111), Fitzmyer (1981:35-62) og Maddox (1982:6-9).

¹⁰ F.eks.: Hengel (1979:60), Jervell (1979:302), Fitzmyer (1981:54), Maddox (1982:7) og Marshall (1983:295f).

¹¹ Se her særlig Dupont (1960) og oversikt over nyere litteratur hos Grässer (1976:186-194), Schneider (1980:82ff) og Plümacher (1984:120-138).

¹² Haenchen (1956/1977/:94).

¹³ Ibid (92f).

uttalte intensjon gjelder begge verk¹⁴. Riktignok er de, rent komposisjonsmessig, noe ulike¹⁵, men dette kan bero på at Acta i større grad er basert på Lukas førstehandskjennskap til noen av hendelsene (konf. de såkalte vi-stykker)¹⁶ og muntlige tradisjoner og informasjoner, mens Mk og Q kilden har vært viktige underlag for utformingen av Lukasevangeliet¹⁷.

Når det gjelder muligheten for å skille ut ulike kilder og tradisjoner i Acta, deler vi det syn at disse er så innarbeidet i helhetsframstillingen at dette vanskelig lar seg gjøre. Acta framstår som en, litterært sett, forholdsvis enhetlig komposisjon med et historisk-teologisk preg og siktemål, hvor også den historiske intensjon må tas på alvor¹⁸.

c) Lukas-Actas litterære genre og forholdet til antikk historieskrivning¹⁹. Studiet av prologen til Lukasevangeliet (konf. Acta 1,1ff) har også dannet noe av et utgangspunkt for forsøkene på å bestemme Lukas-Actas genre og på å karakterisere Lukas som forfatter²⁰. Lukas-Acta er forsøksvis sammenliknet med hellenistiske historieverk²¹, hellenistiske

¹⁴ Se van Unnik, Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luke i 1-4) (1955/1973/), Schneider, Der Zweck des lukanischen Doppelwerkes (1977/1985/) og Fitzmyer (1981:289).

¹⁵ Morton/MacGregor, The Structure of Luke and Acts (1964).

¹⁶ Uten å gå inn på den omfattende debatt om 'vi-stk.', nevner vi kort at vi deler det syn, bl.a. framført av Nock (1953: 497-506) at disse signaliserer forfatterens egen tilstedeværelse ved de aktuelle hendelser. Konf. Hemer (1985) og Larsson (1986-87). Sistnevnte kommer til en noe annen konklusjon.

¹⁷ I en diskusjon om hvor 'mye' eller 'lite' kildemateriale Lukas har hatt til rådighet, åpner Jervell et interessant perspektiv, 'Luke's problem was the incessant, ever growing bloom of sayings, rumours, gossip, apologetic, polemic, veneration, admiration, declaration of aversion etc. from Paul's foes and friends, and Paul himself. - Luke had too much material on the disputed missionary Paul' (1979:298).

¹⁸ 'Die Versicherung des Verfassers Lk 1,3 ist mehr als blosser Konvention, sie enthält ein echtes theologisch-historisches Programm', Hengel (1979:56).

¹⁹ Til nyere diskusjon se Schneider (1980:65-76) og Plümacher (1984:138-153).

²⁰ Konf. Cadbury, Commentary on the Preface of Luke, Beg II (489-510). To helt nye eksempler er Callan, The Preface of Luke and Historiography (1985) og Alexander, Luke's Preface in the Context of Greek Preface-writing (1986).

²¹ Se særlig Plümacher, Lukas als hellenistischer Schriftsteller (1972), ds., Die Apostelgeschichte als historische Morphographie (1979) og van Unnik, Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography (1979).

filosofbiografier²², parallelle livshistorier²³, romaner etc.²⁴. Av betydelig interesse er forsøket på å sette Lukasprologen i relasjon til 'scientific litterature' eller 'technical prose' (Fachprosa)²⁵. Sammenlikningen med hellenistiske forfattere utnyttet noe ulikt. I den typiske redaksjonshistoriske tradisjon for å begrunne at Lukas fritt og nokså suverent har utnyttet sitt materiale til å utmynte taler og ulike episoder (dramatischer Episodenstil)²⁶, hos andre for å forsøke å vise at Lukas som historiker er varsom og holder seg innenfor visse grenser og regler når det gjelder å sette sitt eget preg på tradisjonsmaterialet²⁷. Situasjonen synes å være den at mange Lukas-Actaforskere mangler den nødvendige fortrolighet og nærkontakt med den klassiske litteratur, og dermed en reell og levende innsikt i 'the rules of hellenistic Historiography'²⁸. Arbeidet med Lukas-Actas forhold til hellenistisk historieskrivning synes dermed bare å stå ved sin begynnelse.

22 Talbert (1974:125-136).

23 I Lukas-Acta dreier det seg om Jesus - Paulus, Radl (1975:352-355).

24 Til ulike forslag se Plümachers forskningsoversikt (1984:147-153).

25 Alexander (1986:60f). Dette korresponderer godt med synspunkter som i svensk sammenheng er framført av Wifstrand, Lukas och den grekiska klassicismen (1940a) og Lukas och Septuaginta (1940b), og Rydbeck, Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament (1967).

26 Haenchen (1956/1977/:114-120), Conzelmann (1963/1972/:7f) og Plümacher (1972:78f.110f).

27 Bruce, New Testament and Classical Studies (1976:235-238), van Unnik (1979), Alexander (1986:70f), konf. Hengel (1979:55f) 'Man hat ihm grosses Unrecht getan, wenn man ihn in die Nähe der erbaulichen, weitgehend fiktiven, romanhaften Schriftstellerei im Stile der späteren Apostelakten rückte, die Fakten je nach Bedarf und Belieben frei erfindet'.

28 van Unnik (1979:60) 'This means we shall have to do much of our home-work over again'. Konf. Riesenfelds anmeldelse av Plümacher (1972) 'Här visar det sig att författaren inte verkligen har läst grekisk och latinsk litteratur utan bara med utgångspunkt från nutida sekundärlitteratur har botaniserat i de citerade auktorernas verk' SEÅ (1974:192). Også Plümacher vedgår 'Man sollte in diesem Zusammenhang nicht übersehen, dass viele der Versuche zur literarischen Standortbestimmung des lukanischen Werkes bzw. einzelner seiner Teile auf relativ schwachen Füßen stehen' (1984:152).

Ved siden av forsøkene på å påvise relasjoner til hellenistisk litteratur, er det blitt klargjort at Lukas også befinner seg i en gammeltestamentlig-jødisk historieskrivningstradisjon. Ikke minst det frelseshistoriske perspektiv hører hjemme i denne²⁹, og også trekk ved Lukas stil og språkføring synes å ha klare tilknytninger til LXX³⁰.

Oppsummerende kan det sies at det enda ikke er gitt noe tilfredsstillende svar på hvordan det lukanske dobbeltverk er å innordne i forhold til samtidig og eldre historieskrivning. Tendensen går i retning av å se en viss kombinasjon av trekk fra hellenistisk og bibelsk-jødisk tradisjon³¹. På det ytre, formelle, plan ser det ut til at Lukas har lånt visse trekk fra hellenistisk litteratur³², innholdsmessig er tilknytningen sterkere til bibelsk tradisjon.

Spørsmålet må imidlertid også stilles om ikke mange av undersøkelsene til Lukas dobbeltverk står i fare for å plassere denne forfatter 'on too high a level of literary competence'³³, slik at den litterære karakter tillegges en for sterk vekt med henblikk på å bestemme den teologiske 'tendens' og den historiske pålitelighet³⁴. Her synes det synspunkt å være riktig at Lukas med sitt dobbeltverk egentlig har skapt en helt ny Gattung i sin samtid³⁵, formet utfra hans intensjon om å formidle, med et kateketisk/undervisende sikte, en pålitelig beretning om det kristne budskaps begynnelse i Jesu liv og hans tjeneste, og dets fortsatte

29 Hengel (1979:48), Marshall (1970:152).

30 Wifstrand (1940b), Schneider (1980:124f).

31 Plümacher (1984:152f).

32 Konf. særlig Alexander (1986:67) som klart skjelner mellom 'content' og 'method' og finner at Lukas primært har noe av sin 'method' fra 'hellenistic scientific literature'.

33 Alexander (1986:50), konf. Riesenfeld 'Lukas hade säkerligen fått en viss skolutbildning. Men som författare var han inte mera märklig än att han med sina karaktäristiska egenheter - och naturligtvis också med en viss tendenskunde återge vad han i sin miljö hade hört och skaffat uppgifter om', SEÅ (1974:192).

34 Dette er særlig tilfelle for de arbeider som er påvirket av Overbeck og den tidlige formhistoriske forskning, konf. Grässer (1976:269-273). En interessant kritikk av denne tradisjon foreligger i Haacker, Dibelius und Cornelius (1980:248f), som klart viser hvordan kriterier med basis i refleksjoner om stil og Gattung kommer til kort når det gjelder å korrigere en historisk framstilling i Acta.

35 Konf. Kümmel (1973:132), Vielhauer (1975:400) og Callan (1985:580).

vekst og framgang i den første menighet og den tidlige misjon³⁶.

Konkluderende er å si vedrørende det generelle spørsmål om Actas historiske troverdighet, at den radikale skepsis fra 50-60 tallet i mange kretser synes å være overvunnet. I den nåværende forskningssituasjon må det imidlertid sies at muligheten for en metodisk troverdig skjelling mellom tradisjon og redaksjon i Acta synes liten³⁷. Gis det da ingen mulighet for å stille spørsmål om historisk grunnlag og troverdighet ved enkelttekster i Acta? Slike 'historische Rückfragen' må naturligvis ta hensyn til 'die theologische Tendenz des Verfassers'³⁸. For de fleste Actateksters vedkommende er vi imidlertid i den situasjon at vi ikke har noen 'kontrolltekster' å sammenlikne med (f.eks. Paulus brev), og dessuten at en rekke av de hendelser som beskrives forutsettes å være singulære, og å markere spesielle overgangssituasjoner i kirkens og misjonens grensesprengende framvekst. I en nøktern historisk undersøkelse av disse tekster bør en derfor kunne forutsette at Lukas, hvor det ikke klart kan godtgjøres at framstillingen er styrt av spesielle teologiske perspektiver, gjengir tradisjoner av skriftlig eller muntlig art³⁹, og som han selv anser for å være pålitelige⁴⁰.

2. Det frelseshistoriske perspektiv i Lukas-Acta

I nyere tid er det særlig representanter for den redaksjons-historiske forskning som har påpekt, og søkt å beskrive, teologiske perspektiver bak komposisjonen av Lukasskriftene. Avgjørende innflytelse har særlig Hans CONZELMANNs studie, Die Mitte der Zeit (1954), hatt¹. I arbeidet med det

³⁶ Marshall (1983:304).

³⁷ Konf. Burchard (1975:889) og Hengel (1979:56f).

³⁸ Schneider (1980:128).

³⁹ Til vår analyse av Acta 8,4-25, se Haacker (1980:249f) note 28, Aland (1971:17) note 62, og Burchard (1970:121f) note 132.

⁴⁰ Til prologens ἀσφάλεια, se van Unnik (1954/1973/:13f), Schneider (1977/1985/:14-17) og Fitzmyer (1981:289f. 300f).

¹ (1954/1964). Konf. også en rekke art. av Käsemann, samlet i Exegetische Versuche und Besinnungen (I og II 1964), og Vielhauer, Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte (1950/1951), sitert etter engelsk oversettelse, On the 'Paulinism' of Acts (1968). Et klart frelseshistorisk syn på Lukas-Acta foreligger i tysk sammenheng også hos eksegeter i en noe annen tradisjon, som Cullmann, Christus und die Zeit (1945/1948/), Heil als Geschichte (1965) og Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte (1954/1971/).

frelsheshistoriske perspektiv hos Lukas er det imidlertid viktig å skjelle mellom en beskrivelse av de teologiske motiver, og en jurdering av disse som teologisk legitime eller illegitime. Beskrivelsen er en viktig historisk og eksegetisk oppgave, vurderingen avgjøres i høy grad av historiefilosofiske og dogmatiske forutsetninger². Vedrørende beskrivelsen av teologiske hovedmotiv, har Conzelmanns inndeling av det frelsheshistoriske perspektiv for mange fungert som en akseptert ramme³. Conzelmann kaller disse tre epoker a) Zeit Israels (Lk 16,16), b) Zeit des Wirkens Jesu (karakterisert av steder som Lk 4, 16ff og Acta 10,38) og c) Zeit der Kirche⁴. Av særlig interesse er framstillingen av de to siste epoker. Tiden for Jesu virke (Die Mitte der Zeit), som er selve frelsestiden, tilhører nå fortiden. Riktignok er det nær sammenheng, og en viss kontinuitet, også mellom disse epoker. Men Jesustidens karakter av frelsestid med seier over Satan er allikevel forbi. Kirken er nå i en periode hvor den må lære seg å leve med tålmodighet under forfølgelse og fristelse i denne verden⁵. Innen rammen av denne frelsheshistoriske konsepsjon skal det så, hos Lukas, ha skjedd en nyinterpretasjon av en rekke teologiske motiv i Jesustradisjonen. Et hovedsynspunkt i denne forskningstradisjon, som også særlig representeres av eksegeter som Ernst Käsemann, Philipp Vielhauer og Ernst Haenchen, er at det har skjedd en historisering av det opprinnelige kerygma⁶. Dette innebærer at eskatologien er omtydet⁷, soteriologien og

² Disse to aspekter er, i den forskningstradisjon vi her drøfter, ofte sammenblandet på en historisk sett lite fruktbar måte, konf. Wilckens (1968:60) og Eltester (1961:6).

³ Kümmel (1972:153).

⁴ (1954/1964/:9) og (1963/1972/:10ff). Det presiseres at den andre epoke ikke er identisk med tiden for Jesu liv. Den kvalifiserte frelsestid inntreer i og med Jesu offentlige framtreten i Gallilea.

⁵ 'Dieser ist das eigentliche Charakteristikum dieser dritten Epoche' (1954/1964/:9 og 195ff).

⁶ Se også Bultmann (1958/1968/:469), 'Dass er die Act seinem Evg folgen liess, bestätigt vollends, dass er den ursprünglichen kerygmatischen Sinn der Jesus-Uberlieferung preisgegeben und sie historisiert hat', og andre henvisninger hos Kümmel (1972:155). Det foreligger i denne forskningstradisjon, som i teologisk og filosofisk forstand er preget av den eksistensiale interpretasjons program, en uutlignet spenning mellom det synspunkt at Lukas i stor grad har avfattet Acta som et teologisk programskrift med liten historisk kildeverdi, og det synspunkt vi her er inne på, at Lukas søker å 'sikre' troen ved 'historische Akribie', konf. Klein (1964/1974/:203).

⁷ Conzelmann (1954/1964/:126f) og Vielhauer (1950/1951 / 1968/:47f).

kristologien utarmet⁸ og Lukas framstår med sin ekklesiologi som den første representant for en såkalt tidligkatolsk kirketenkning med en institusjonalisering av kirken, dens embeter og tradisjoner. Siktemålet med Acta er å beskrive kirkens misjon fra Jerusalem av, hvor apostlene, som de legitime øyenvitner om Jesushendelsene, søker å bringe budskapet om ham til alle folk⁹. Denne frelseshistoriske konsepsjon beskrives gjerne som Lukas teologiske løsning på problemet med uteblivelsen av Jesu snare gjenkomst. I stedet for Jesu kom kirken¹⁰. Selv om dette syn på Lukas-Acta har spilt en dominerende rolle i tysk eksegetisk miljø, er det også fra tysk hold blitt utsatt for sterk kritikk. Kritikken har både rettet seg mot beskrivelsen av det frelseshistoriske perspektiv og mot den teologiske vurdering av dette. Av avgjørende betydning er her forståelsen av forholdet mellom det frelseshistoriske perspektiv hos Lukas og frelseshistoriske ansatser i andre nytestamentlige skrifter. Kan det godtgjøres at dette er så unikt i N.T. at det med noen rett kan sies å være en lukansk konstruksjon? En av de mest innflytelsesrike kritikere av dette syn i tysk sammenheng, W.G. Kümmel, hevder energisk, '- es ist eindeutig falsch, dass Lukas die Heilsgeschichte erfunden habe'¹¹, og slutter seg til Ulrich Wilckens utsagn, ' - Luke, with his concept of redemptive history stands indeed within a broad early Christian tradition'¹². En rekke andre arbeider peker i samme retning, og bekrefter at tolkningen av Jesu liv og gjerning som oppfyllelsen av de gammeltestamentlige frelsesprofetier, og Guds rikes endelige gjennombrudd gjennom visse frelseshistoriske epoker, også kan belegges i andre nytestamentlige skrifter¹³. Helt klart synes det å være at

⁸ Conzelmann (ibid:187f), Vielhauer (ibid:44) og Haenchen (1956/1977/:103f).

⁹ Käsemann (1964 I:130ff) og (1957/1964 II/:29f), Vielhauer (ibid:49) og Conzelmann (1954/1964/:199ff). Conzelmann reserverer seg imidlertid overfor betegnelsen 'frühkatholisch', (ibid:204).

¹⁰ Conzelmann (ibid:173f).

¹¹ (1972:157).

¹² Wilckens (1968:75)

¹³ Se f.eks.: Cullmann (1965), Borgen (1969), Flender (1965) og Käsemann (1969:112 og 118) og (1973:243f). Den forskningshistoriske situasjon summeres godt opp i Kümmel, Heilsgeschichte im Neuen Testament? (1974), hvor konklusjonen lyder, 'hier soll nur noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Lukas die von ihm vertretende heilsgeschichtliche Betrachtung keineswegs erfunden, sondern nur stärker durchgeführt hat als etwa Paulus und die beiden anderen Synoptiker und dass darum die weit verbreitete negative Bewertung des heilsgeschichtlichen Denkens bei Lukas unbegründet ist'(455). Se også Grässer, 'Es ist aber ganz sicher, dass Lukas die Heilsgeschichte nicht erfunden hat.

Conzelmanns beskrivelse av frelsestiden som noe, som i lukansk sammenheng, tilhører fortiden, ikke er korrekt. Også kirkens tid, eller misjonens tid, er en tid hvor endetidens frelsesvirkelighet er virksom tilstede ved at den oppstandne Jesus ved sin Ånd fører misjonsverket videre. Den samme åndsvirkelighet og åndsutrustning som manifesterte seg under Jesu jordeliv, manifesterer seg også, etter pinsedag, i menighetens liv¹⁴.

Når det gjelder det eskatologiske perspektiv og forventningen om Jesu gjenkomst, er dette hos Lukas trådt noe i bakgrunnen, men er der allikevel klart¹⁵. Det samme må kunne sies om synet på Jesu døds sonende betydning¹⁶.

Tesen framsatt særlig av Käsemann og Vielhauer, om at Lukas-skriftene gjenspeiler en tidligkatolsk kirke- og tradisjonsforståelse, avvises allerede av Haenchen, og nyere arbeider har bekreftet at uttrykket tidligkatolsk er misvisende og lite fruktbart i denne kontekst¹⁷.

Kort og sammenfattende kan det sies at det er en blivende fortjeneste ved den tidlige redaksjonshistoriske forskning at den frelseshistoriske og teologiske side ved framstillingen i Lukas-Acta er blitt fokusert. Men hverken beskrivelsen av de teologiske perspektiver eller den vurdering av disse som gjøres gjeldende i denne forskningstradisjon, kan bli stående uanfektet. Det er ikke godt gjort at den lukanske frelses-

Strukturell stimmt sie mit der Jesusüberlieferung überein (1976:285).

¹⁴ Se f.eks.: Luck (1960/1974/) som særlig understreker Åndens rolle som bindeledd og kontinuitetsfaktor i frelseshistorien. Ifølge Radls (1975) undersøkelse av parallelliteten mellom Jesu virke og Paulus, blir Paulus tjeneste for Lukas et vitnesbyrd om at Jesu virke har sin fortsettelse i kirken (372-375). Det samme synspunkt framføres av Muhlack (1979), som understreker at Lukas søker å vise hvordan kirken, ved Ånden, har fullmakt til å fullføre Jesu virke (141f). På denne bakgrunn synes det mest dekkende, med bl.a. Marshall (1983:300), å tale om to hovedepoker i frelseshistorien; den gammeltestamentlige periode som har karakter av løftetid, og den nytestamentlige, som både inkluderer Jesu virke og kirkens tid fram til gjenkomsten, og har karakter av oppfyllestid. Se også Eltester (1972:89) og Schneider (1980:136f).

¹⁵ Kümmel (1972:156f), Schneider (1980:137 og 142), Morris (1982:10-12) og Fitzmyer (1981:20f.).

¹⁶ Flender (1965:140-142), Marshall (1978:806) og Fitzmyer (1981:219ff). Ifølge Fitzmyer går anklagen mot Lukas på dette punkt egentlig ut på at han ikke omtaler Jesu døds betydning på en paulinsk eller markinsk måte (221). Til forståelsen av Jesu død hos Lukas, se ellers Büchele (1978).

¹⁷ Haenchen (1957/1977/:62), Marshall (1974) og Hahn (1978).

historiske teologi på grunnleggende måte avviker fra sentrale motiv i Jesu egen forkynnelse, eller fra teologien i andre nytestamentlige skrifter. Det er heller ikke godtgjort at de teologiske motiv er så dominerende at de ikke kan forenes med en intensjon om å gjengi historiske tradisjoner om Jesu liv, og vedrørende den tidlige kirke og den tidlige misjon. Frelsen har nettopp en historie, den realiseres gjennom historiske hendelser¹⁸.

Et frelseshistorisk perspektiv på Lukas-Acta er derfor framdeles fruktbart og nødvendig. Spørsmålet om hva som har motivert dette perspektiv, må imidlertid besvares annerledes enn ved en henvisning til parusiuteblivelsen¹⁹. Det er en klar tendens i nyere forskning til, langt på vei, å gi Oscar Cullmann medhold i at den frelseshistoriske konsepsjon, eller spenning, i virkeligheten hører med til det nytestamentlige budskaps innerste vesen²⁰. Allikevel er det viktig å spørre etter hva som har ledet til den spesielle utforming av det frelseshistoriske sikte som vi finner hos Lukas. Uten å gå inn på dette spørsmål i noen større bredde, vil vi peke på noen sentrale teologiske motiver, som er viktige for vår undersøkelse, og som nettopp synes å henge sammen med og motivere en frelseshistorisk betraktning.

Allerede prologen i Lk 1 signaliserer at et oppfyllellesmotiv spiller en viktig rolle. Lukas vil gi en beretning om de hendelser som, på bakgrunn av løftene i G.T., er oppfylt i Jesu liv og gjerning og i den første menighets liv og virke²¹. Dette grunnleggende motiv i et frelseshistorisk perspektiv er ikke innført for å løse et problem omkring den uteblivende parusi, men tjener mer til å vise '- der kontinuität der Verkündigung von den Propheten zu Jesus und von Jesus über seinen apostolischen Zeugen bis hin zum eigentlichen Heidenmissionar Paulus'²². Med stikkordet kontinuitet signaliseres her et tema som i en rekke nyere arbeider sees som et grunnmotiv hos Lukas. Han ønsker å vise at det til tross for bruddet med Israel, foreligger en frelseskontinuitet mellom de gammeltestamentlige løfter og den apostolske

¹⁸ Kümmel (1974:457), Grässer (1976:288).

¹⁹ Det står dog ikke til å nekte at flere eksegeter holder fast ved tanken om parusiuteblivelsen som en viktig faktor bak utformingen av det frelseshistoriske perspektiv i Lukas-Acta, Grässer (1976:272f) og (1979) og Plümacher (1982:35-45).

²⁰ Cullmann (1965:225) konf.note 13. Se også Eltester (1972:92) og Fitzmyer (1981:18-22).

²¹ Framhevet av Lohse (1954/1977/) og senere i en hel rekke arbeider, konf. Maddox (1982:139-142). Vi deler det syn at oppfyllelestiden ikke bare er tiden for Jesu liv og virke, 'but continues to be effective in the experience of the apostolic Church', Maddox (140).

²² Schneider (1980:137).

kirke. Den samme frelsesvirkelighet som var tilstede i Jesu liv, er nå virksom i kirken og dens misjon. En viktig kontinuitetsfaktor gjennom hele frelseshistorien, som vel også i Lk ev. løftes sterkere fram enn i de andre evangelier²³, er Ånden og hans gjerning²⁴. En annen viktig faktor er apostlene som øyenvitner og dermed bindeledd, via Paulus, mellom Jesus og den hedningekristne menighet²⁵. På det ekklesiologiske område er berepet Israel et nøkkelmotiv. Lukas søker å vise at 'die Kirche (sich) in ungebrochener Kontinuität mit Israel befindet',²⁶ ja, 'Das Christentum ist das Israel, welches sich zu dem in der Schrift geweissagten Christus bekennt'²⁷. Den kristne misjon, slik den beskrives i Acta, er dermed et uttrykk for at Gud, gjennom vitnesbyrdet om Jesus, samler seg et endetidens gudsfolk av jøder og hedninger, og dette folk er det egentlige Israel²⁸. Slik

23 Fitzmyer (1981:227), Maddox (1982:140).

24 'The connecting thread which runs through both parts of St. Lukes work is the theme of the operation of the Spirit of God', Lampe (1955:151). Se også Luck (1960/1974/:107ff) og likeså allerede von Baer som taler om Ånden som et av 'ledemotivene' i Lukas-Acta (1926:43).

25 Schneider (1980:137.231), konf. Roloff (1965:233). For Paulusframstillingen i Acta synes det å være et viktig motiv å vise at han som den ledende hedningemisjonær står i et kontinuitetsforhold til urmenigheten, Løning (1973:205). Ja, han blir 'Symbol und Garant der bleibenden inneren Kontinuität dieser Kirche mit ihren Anfängen und, darüber hinaus, mit Israel', Roloff (1979:529).

26 Lohfink (1975:31).

27 Eltester (1961:13).

28 Conzelmann (1954/1964:152ff); Eltester (1972:120-131 og 146), Lohfink (1975:97). Det er ikke bare en klar konsensus om at Israel spiller en viktig rolle i det lukanske dobbeltverk, det hevdes også at nettopp tanken om å vise den frelseshistoriske kontinuitet mellom kirken og det gamle gudsfolk ligger bak den lukanske frelseshistoriske teologi, 'Wer diese heilsgeschichtliche Theologie in ihrer Funktion richtig beschreibt, der hält den entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der Apg in der Hand', Grässer (1976:272). Det er imidlertid delte meninger om hvordan selve begrepet Israel er å forstå. Tanken om at kirken representerer det nye Israel er særlig blitt anfektet av Jacob Jervell. 'The early catholic understanding of the church as a tertium genus in relation to Jews and Gentiles and ultimately as the new Israel that is made up of Gentiles and Jews is not present in Acts' (1972:49). Konsekvensen av dette syn, som eksplisitt bygger på A. von Harnack, er at de troende jøder representerer 'the restored Israel', mens de hedningekristne blir å forstå som 'an associate people' som gjennom 'Israel' får delaktighet i frelsen, (1972:173 og 143). Eltesters kritikk, 'Aber der

kommer også nettopp hedningemisjonen til å representere en kontinuitetsfaktor. Den er ikke primært motivert utfra det historiske Israels forkastelse av evangeliet, men er en følge av Guds egen tilskynnelse og innebærer at Guds frelsesløfter til hedningene i G.T. blir oppfylt²⁹. I denne sammenheng kan en også peke på Jerusalems rolle som bindeledd og kontinuitetssymbol mellom Israels historie og den kristne kirke. Jerusalem er målet for Jesu vandring (Lk 13,33), her oppfylles de gammeltestamentlige løfter om Åndens utgydelse (Acta 2,1ff) og her har den urkristne misjon sitt egentlige utgangspunkt (Acta 1,8)³⁰. Slik blir også det geografiske perspektiv en side ved den frelseshistoriske utvikling³¹.

Oppsummerende kan vi si at Lukas vil vise hvordan de gammeltestamentlige løfter er oppfylt nettopp i Jesus fra Nasarets liv og i den menighet som samles ved forkynnelsen om og av hans navn. Hos Jesus og i denne menighet manifesterer endetidens åndsvirkelighet seg, og ved denne menighet samler Gud seg et endetidens gudsfolk av jøder og hedninger. Dette folk er det egentlige Israel³².

Verfasser verkennt, -, die Gesamttendenz des lukanischen Werkes. Lukas sieht das Christentum nicht als eine zweigeteilte Größe, sondern durchaus als Einheit' (1972: 123), synes meg å være treffende. Se også Wilson (1973:220f og 227-233) og Maddox (1982:36f). Jervells syn får en viss støtte hos Tiede (1980:10) og Franklin (1975:-95-99). Hos Franklin dreier det seg imidlertid om en reell inkorporering av de hedningekristne i 'the reconstituted Israel' (1975:99 og 175). Til kritikk av Tiede og Franklin, se Plümacher (1983:48-51). Jervells standpunkt er noe endret i (1984:96-121).

29 Wilson (1973:244f), Lohfink (1975:89). Se også Dömer (1978:160ff og 204f).

30 Kremer (1973:214), Zingg (1974:177 og 294).

31 Robinson (1964:30-43), Schneider (1980:203f) og Fitzmyer (1981:164-171).

32 Vedrørende spørsmålet etter en konkret historisk foranledning til utformingen av det spesielle lukanske frelseshistoriske perspektiv, blir svarene på dette lett spekulative. Flere har pekt på muligheten av en viss 'identitetskrise' i den hedningedominerte kristenhet i Lukas samtid. Israel har forkastet evangeliet, forfølgelse og heresi truer, hvem eller hva er egentlig den kristne menighet? '-he writes to assure the Christians of his day that their faith in Jesus is no aberration, but the authentic goal towards which God's ancient dealings with Israel were driving. The full stream of God's saving action in history has not passed them by, but has flowed straight into their community life in Jesus and the Holy Spirit', Maddox (1982:187). Til litteratur om og nyanseringer av tanken om en 'identitetskrise' se Plümacher (1983:45-51).

3. Diskusjonen om handspåleggelsens funksjon i Acta

a) Innledning

Dette avsnitt, hvor det gis en oversikt over den aktuelle diskusjon til forståelsen av handspåleggelsens funksjon i sammenheng med kristen initiasjon i Acta, faller i to hoveddeler. I første del gir vi en kronologisk bestemt gjennomgang av endel viktige arbeider som representerer et visst selvstendig arbeide med Actatekstene, og som er representative for de ulike rådende synspunkter. I vårt arbeide med de ulike bidrag har vi tilstrebet en kritisk konfrontasjon med så mange som mulig av følgende fem spørsmål:

- a) Hva sies det om handspåleggelsens religionshistoriske bakgrunn?
- b) Hvorledes tilrettelegges handspåleggelsens forhold til den tidlige kristne dåpsritus?
- c) Tolkes Actatekstene for ukritisk i lys av senere tekster til dåp og handspåleggelse?
- d) Legges det vekt på å se handspåleggelsestekstene i lys av Lukas-Actas spesielle egenart og sikte?, og
- e) Hvilke refleksjoner gjøres vedrørende forholdet til dåpsteologien i N.T. forøvrig?

I andre del vil vi foreta en viss systematisering av de viktigste tolkningsmodeller til handspåleggelsen, og avsnittet avsluttes med en oppsummering og et utblikk over de aktuelle utfordringer i forskningssituasjonen.

b) Sentrale arbeider til handspåleggelsens funksjon i Acta

Johannes BEHMs avhandling fra 1911, Die Handauflegung im Urchristentum. Nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht, er den første større studie til handspåleggelsen, skrevet i dette århundre. Vel også det første arbeide i nyere tid hvor bruken av handspåleggelse søkes tilrettelagt i hele sin bredde i N.T. og i den tidlige kirke¹. Til bruken av handspåleggelse i sammenheng med dåp og åndsmeddelelse finner Behm de mulige religionsfenomenologiske tilknytningspunkter primært i gammeltestamentlig og jødisk sammenheng². Om det gammeltestamentlige tekstmateriale hevdes det at dette

¹ (6), se også art. Handauflegung, RGG² II (1606-1608).

² Etter en kort oversikt over den antikke religionshistorie, finner Behm å måtte slå fast, 'Die Handauflegung als Initiationsritus im Zusammenhang mit der Taufe, so wie die christliche Kirche sie angewandt hat, ist - ich wiederhole: allem Anschein nach - ein Novum in der Religionsgeschichte, eine Neubildung, die das Urchristentum, schon in sehr früher Zeit, vollzogen hat' (145).

gjennomgående er preget av en grunnforestilling, 'die Handauflegung bedeutet Übertragung'³.

Vedrørende synet på forholdet mellom vannbadet i dåpen og åndsmeddelelsen, slutter Behm seg til en sterk tradisjon i tysk forskning som skiller disse fra hverandre⁴. Vannbadet står primært for noe negativt, avtvetning, renselse for synd, på linje med Johannesdåpen⁵, mens åndsmeddelelsen i urkirken opprinnelig var en hendelse for seg, 'ohne jeden Zusammenhang mit der Wassertaufe, ohne alle rituelle Bindung, eine Auswirkung des frei waltenden Geistprinzips'⁶. Allerede tidlig i urkirken skjer det imidlertid en tilknytning av åndsmeddelelsen til en handspåleggelsesritus, og denne utføres regelmessig i sammenheng med vanddåpen. 'So standen dann in den zwei Initiationsriten zwei Taufen nebeneinander, eine eigentliche und eine bildliche, Wassertaufe und Geistaufgabe'⁷. Begrepet åndsdaap, som er det for kristendommen karakteristisk nye, oppfattes av Behm som et billedlig uttrykk for den åndsmeddelelse som i den gammeltestamentlige profeti var lovet for den messianske tidsalder⁸. Disse to 'dåper' blir etterhvert til en dåp (Paulus og Johannes), som dog framdeles består av to ytre handlinger, vannbad og handspåleggelse, og som både bevirker at syndene blir tatt bort og at Ånden gis som en positiv kraft⁹. Slik ble en handspåleggelsesakt tidlig en del av den kristne dåpsritus, og symboliserer den åndsgave som utbes i den ledsagende bønn¹⁰. At denne åndsgave, som beskrives i de aktuelle Actatekster, primært skulle være en karismatisk, ekstatisk utrustning og ikke den indre grunnleggende meddelelse av Ånden som iboende kraft, benektes energisk av Behm¹¹. Urkristendommen har imidlertid avgrenset seg overfor en fysisk-magisk overføringstankegang. Vekten ligger på bønner som bes i sammenheng med handspåleggelsen¹². Når det gjelder den eksegetiske tilrettelegging av de aktuelle Actatekster,

3 (135 og 139).

4 'Die Ausrüstung mit dem Heiligen Geist hatte ursprünglich mit der Taufe gar nichts zu tun' (167f). Behm henviser her bl.a. til H. Windisch, H. Holtzmann og A. Seeberg til støtte for dette syn.

5 (166f).

6 (170f).

7 (173).

8 (172).

9 (175).

10 (191f).

11 (21 og 31).

12 (189f).

velger Behm 19, 1-7 som utgangspunkt. Her er situasjonen klar og entydig, Ånden meddeles ved en handspåleggelseshandling umiddelbart etter dåpen i vann¹³. Fra denne teksten faller det så lys over de to andre steder som særlig drøftes, 9,17f og 8,14ff. Behm argumenterer sterkt for at leddet $\delta\pi\omega\varsigma$ $\alpha\nu\alpha\beta\lambda\epsilon\phi\eta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\lambda\eta\sigma\theta\eta\varsigma$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon$ (9, 17) refererer seg til den ene og samme handspåleggelsesakt (v 18). Paulus ble altså fylt av Ånden samtidig som han fikk synet igjen, og før han ble døpt. Poenget for Behm er at Paulus ble fylt med Den Hellige Ånd ved en handspåleggelsesakt, og at denne skjedde i sammenheng med hans dåp¹⁴.

Problemet i 8,14ff består i at den normalt enhetlige dåpsritus faller fra hverandre i to akter, skilt fra hverandre i tid, og ved at de utføres av ulike personer¹⁵. Behm avviser tanken om at denne teksten skulle gjenspeile en etterapostolsk situasjon, og argumenterer for at en virkelig hendelse fra aposteltiden ligger til grunn¹⁶. Interessant er her henvisningen til von Hofmanns tese om at denne beretning må tilrettelegges i et frelseshistorisk perspektiv. Ved Samarias omvendelse dreier det seg om et vendepunkt i historien om kristendommens utbredelse, og 'Es sollte ein gemeindlicher Beschluss und eine gemeindliche Tat der bisherigen Christenheit sein, wodurch diese ausserisraelitische Christenheit in die Gemeinschaft des dem Volke Gottes befohlenen Berufwerkes aufgenommen wurde'¹⁷. Fullt tilfreds med denne løsning er Behm allikevel ikke, og i tilslutning til en litterær-kritisk analyse¹⁸, blir han stående ved at Lukas her har sammenarbeidet to forskjellige og uavhengige tradisjoner om den første kristne misjon i Samaria. I begge disse tradisjoner hørte dåp og handspåleggelse nær sammen, men bare i den ene, om apostlenes virksomhet, var det tale om spesielle åndsvirkninger. På bakgrunn av kombinasjonen av disse to tradisjoner ved Lukas, får en det feilaktige inntrykk at Filip ikke hadde lagt hendene på de samaritanere han hadde døpt, og at apostlene ikke hadde døpt disse som de ba for med handspåleggelse. Ved denne litterærkritiske operasjon mener Behm å ha brakt teksten i Apg 8 på samme formel som 19,1-7, og tildels 9,17f, hvor dåp og en åndsmeddelende handspåleggelsesakt

13 (19ff).

14 Denne teksten er også viktig for Behm utfra det synspunkt at det ikke er en apostel som utfører den åndsmeddelende handspåleggelse (26).

15 (127).

16 (28).

17 (31). Konf. von Hofmann, Die Heilige Schrift Neuen Testaments, X (utg. W. Nolck) Nördlingen (1883:330-335).

18 'man muss immerhin mit der Möglichkeit rechnen, dass die Literarkritik dazu berufen ist, den Schleier von dem Geheimnis zu ziehen' (33).

hører nær sammen¹⁹. Når det gjelder forholdet mellom Actatekstene og N.T. forøvrig, argumenterer Behm for at flertallsformen βαπτισμῶν i Hebr 6,1f henspeiler på '- die beiden Stücke der urchristlichen Initiationshandlung - die Wasser- und die Geisttaufe'²⁰. Han finner her da et belegg for en kateketisk undervisning av dåpskandidater om vanndåp og åndsdaap, og om handspåleggelsen som et ytre tegn på det siste. Når Paulus i sine brev aldri nevner handspåleggelse som tegn på åndsmeddelelse, er dette ikke underlig ettersom de to 'akter', de to 'dåper' mer og mer blir nært sammenknyttet. At Paulus og N.T. forøvrig forbandt åndsdaapen med vanndåpen, finner Behm belagt i 1 Kor 12, 13 og 6,11, og indirekte i Tit 3,5 og Joh 3,5²¹.

Behms avhandling omfatter også en drøftelse av handspåleggelsen i den tidlige kirke. Han slår fast at de kilder som taler om dåp i etterapostolsk tid på merkelig måte tier om handspåleggelsen, 'und auch finden sich bis 200 keine sicheren Anzeichen von ihrem Vorhandensein'²². På bakgrunn av en analyse av de dåpstekster på tohundretallet hvor en åndsmeddelende handspåleggelse synes å være bevitnet, og utfra det perspektiv at dåpstekstene i det mellomliggende tidsrom allikevel taler om en todelt virkning av dåpen, kommer Behm til følgende konklusjon; 'Es besteht eine Kontinuität der mit der Handauflegung im Taufritual verknüpften Ideen vom apostolischen bis zum ausgehenden alt-katholischen Zeitalter'²³.

Behms arbeide oppsummerer på en oversiktlig måte rådende synspunkter på forholdet dåp og åndsmeddelelse i deler av tysk protestantisk forskningsmiljø ved århundreskiftet, og gir en konsekvent gjennomført tolkning av handspåleggelsens funksjon i denne sammenheng. Når det gjelder det gammeltestamentlige og jødiske bakgrunnsmateriale, er Behm for fiksert på kun en tolkning av dette, kraftoverføring, til at dette får kaste særlig lys over Actatekstene. I sitt arbeide med Acta er Behm også ensidig konsentrert om å tilrettelegge disse tekster i rammen av den urkristne dåpsritus, og ansatsene til et mer omfattende teologisk eller frelseshistorisk perspektiv blir ikke gjennomført.

I et omfattende arbeide fra 1925, L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne, dekket Joseph COPPENS²⁴ hele det samme område som

19 (33-36).

20 (174).

21 (173ff).

22 (79).

23 (188).

24 Senere arbeider av Coppens er art. Handauflegung (1964) og L'Imposition des mains dans les Actes des Apôtres (1979).

Johannes Behm. Vedrørende handspåleggelsens religionshistoriske bakgrunn, erkjenner Coppens at det dreier seg om en tradisjonell gammeltestamentlig og jødisk ritus, men finner lite gammeltestamentlig materiale som kan kaste lys over handspåleggelsens funksjon i sammenheng med dåp og åndsmeddelelse²⁵. Coppens skriver utfra en romersk-katolsk tradisjon, og mye av hans framstilling består i en diskusjon med et evolusjonistisk/dialektisk syn på Actas tilblivelse i deler av tysk protestantisk tradisjon²⁶. I denne forsknings-tradisjon, slik Coppens forstår den, skjelles det mellom tre tradisjonsskikt, et jøde-kristent, et hedningekristent, til dels paulinsk, og et redaksjonelt kirkelig katolsk. De to eldste tradisjonsskikt reflekterer to ulike forståelser av Ånden. I den hedningskristne tradisjon formidles Ånden uavhengig av handspåleggelse, den er en guddomlig vind som ikke kan hindres av rituelle begrensninger. Den virker som en indre psykologisk kraft i de troendes liv som bl.a. driver til misjon. Bakgrunnen for denne forståelse av Ånden er i høy grad gresk-romersk filosofi og mysteriereligiøsitet. I det jøde-kristne tradisjonsskikt oppfattes Ånden på en helt annen måte. Den formidles ved apostlenes tjeneste, oppleves ikke primært som en indre psykologisk drivkraft, men er forstått som en guddomlig person som virker mirakler og karismer i og gjennom Jesus, apostlene og de troende. I den endelige redaksjon av Acta er disse to tradisjoner søkt kombinert, og det er bakgrunnen for at dåp og handspåleggelse er stilt ved siden av hverandre i en initiationsritus²⁷. Coppens syn på dåp, åndsmeddelelse og handspåleggelse utvikles hele tiden i en dialog med denne forskningstradisjon, men vi vil bare ganske kort redegjøre for hans hovedsynspunkter, sett i relasjon til de aktuelle Acta-tekster. Han avviser det syn at dåpen ikke opprinnelig har vært forbundet med åndsmeddelelse, men skjelner mellom tre typer av åndsvirkninger²⁸. Den første skjer ved dåpen og kalles ganske enkelt 'des graces communiqes par le baptême', eller 'le don d'un esprit principe'²⁹. Denne åndsmeddelelse forstås som en kraft, et åndselement, 'la presence d'un esprit-élément'³⁰ som bevirker nytt liv hos den troende. Coppens forutsetter at en slik åndsmeddelelse også skjedde i Samaria ved dåpen utført av Filip³¹. Den andre form for

25 (1925:174) og (1979:436) Til en interessant og systematisk oversikt over det gammeltestamentlige materiale til handspåleggelsen, se (1964:632f).

26 Coppens henviser særlig til R. Schütz, W. Heitmüller og H. Leisegang.

27 (174-177).

28 (208 og 244f).

29 (ibid og 267).

30 (255).

31 (185f).

åndsmeddelelse er den viktigste og er forbundet med handspåleggelse. Det dreier seg her om 'le don de l'Esprit'³² formidlingen av Ånden som person. Ånden i denne mening er det som taler, vitner og leder misjonen³³. Den karismatiske form for åndsutrustning som beskrives i Acta er den tredje side ved åndsmeddelelsen. Denne er ikke noen formell følge av den postbaptismale handspåleggelse, men er mer å forstå som en synlig manifestasjon av den nåde som den troende har mottatt³⁴. Tekstgrunnlaget for det syn at den sentrale Ådens gave ikke er knyttet til selve vannbadet finner Coppens særlig i beretningen om Jesu dåp (Lk 3,21), i Peters tale på pinsedag (Apg 2,38) og i beretningen om de første hedningers omvendelse (Apg 10,44-48)³⁵. Riktignok er hendelsen i Cornelius hus noe ekstraordinær, men det uvanlige består primært i at Ådens gave ble gitt på foregripende måte ved en gjentakelse av pinseunderet³⁶. Vanskeligheten med tidsavstanden mellom Filips dåp av samaritanerne og åndsmeddelelsen ved apostlene tilrettelegges utfra det syn at bare apostlene hadde fullmakt til å meddele Ådens gave ved sin handsåleggelse³⁷.

Selv om Coppens arbeider med ulike former for, eller eventuelt aspekter ved, kristen åndsmeddelelse, argumenterer han sterkt for at forståelsen av Ånden i Acta er enhetlig og uten indre motsetninger³⁸, og at en i de ulike deler av Acta finner den samme lære om Ånden³⁹.

Coppens er ellers åpen for det perspektiv at tekstene i Apg

-
- 32 (245). Coppens søker, rent terminologisk, å belegge distinksjonen mellom åndsmeddelelsen ved dåpen og ved den post-baptismale handspåleggelse ved en henvisning til fravær eller bruk av den bestemte artikkel. $\kappa\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\lambda\omicron\nu$ referer til Ånden som 'l'ésprit-element', mens $\tau\omicron$ $\kappa\nu$. $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\gamma$. eller $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\gamma\lambda\omicron\nu$ $\kappa\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ viser til Ånden som person (244-248).
- 33 (ibid). Denne åndsmeddelelse representerer også i særlig grad en oppfyllelse av de gammeltestamentlige løfter, slik at Coppens taler om 'le don messianique de l'Esprit' (212).
- 34 (202f og 208).
- 35 (209f).
- 36 (209).
- 37 (186).
- 38 'Sans doute, les Actes distinguent entre diverses notions de l'Esprit, mais cette distinction s'établit avec une constance parfaite et sans aucune opposition entre la personne divine du Saint-Esprit et le don de sanctification strictement personnel que cette personne divine confère á tous les croyants' (246).
- 39 (247).

8⁴⁰, 10 og 19 representerer helt spesielle etapper i utbredelsen av den kristne tro i aposteltiden. Han stiller seg allikevel avvisende til forsøk på å tilrettelegge handspåleggelsestekstene som på noen måte kan avvekke handspåleggelsens rolle som sentral åndsmeddelende akt i dåpsriten⁴¹.

Når det gjelder Paulus, finner Coppens også her 'une distinction nette entre la présence d'un esprit-élément et l'existence d'une personne divine appelée le Saint-Esprit'⁴². Når en åndsmeddelende handspåleggelsesakt allikevel ikke er nevnt, kan dette ha flere grunner. Paulus gir aldri noen beskrivelse av dåpsriten, men omtaler den ved å hentyde til forskjellige sider ved dåpens symbolikk som gir grunnlag for etiske formaninger. Handspåleggelsen er i denne sammenheng ikke spesielt interessant. Dessuten gjør den nære sammenheng mellom dåpen og handspåleggelsen det lite naturlig å nevne denne⁴³.

Coppens søker videre å vise at den etterapostolske kirke har praktisert en liknende todelt dåpsritus, og at andre gester, såsom korstegning og salving etterhvert er kommet til, og i noen kirkeprovinser er blitt forstått som det ytre symbol på den postbaptismale åndsmeddelelse⁴⁴.

Bakgrunnen for en åndsmeddelende handspåleggelse finner Coppens primært i Jesu egne velsigneshandlinger, særlig i beretningen om hans velsignelse av apostlene ved himmelfarten (Lk 24,49ff)⁴⁵. Coppens arbeide er omfattende og grundig. Likesom Behm rekner han med at en åndsmeddelende handspåleggelse tidlig har blitt en del av den urkristne dåpsritus, og at det som her meddeles er den grunnleggende Åndens gave. Coppens arbeider imidlertid med en mere differensiert pneumatologi enn Behm, og hevder at også vanddåpen gir en positiv åndsmeddelelse. En annen forskjell er at Coppens hevder apostlenes eksklusive rett til å foreta den postbaptismale handspåleggelse.

Også overfor Coppens må vi rette den kritikk at hans arbeide med handspåleggelsen i Acta for snevert er fokusert på dåpsriten. De ansatser som finnes til å trekke inn andre tolkningsperspektiver, blir heller ikke her fulgt opp. Heinrich von BAERS monografi fra 1926, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, er særlig interessant utfra to syns-

40 Det å etablere samhörighet med menigheten i Jerusalem kan ha vært en viktig grunn til Peter og Johannes besök i Samaria (185f).

41 (187f og 212-219).

42 (255).

43 (266).

44 (285-360).

45 (372).

vinkler. Den representerer et skarpsindig oppgjør med den religionshistoriske forsknings forsøk på å påvise innflytelse fra hellenistisk religiøsitet i den lukanske pneumatologi⁴⁶, og den er vel det første større arbeide som søker å avdekke en 'spezifisch lukanischen Theologie'⁴⁷. På gammeltestamentlig bakgrunn ser von Baer Ånden, i Lukas framstilling, som bærer av Guds frelsesplan i historien, og oppbygningen av det lukanske dobbeltverk kan derfor best sees under et frelses-historisk perspektiv⁴⁸. For vår del vil vi kort undersøke om dette perspektiv får betydning for van Baers tilretteleggelse av handspåleggelsens rolle i sammenheng med dåp og åndsmeddelelse i Acta. Bakgrunnen for bruk av handspåleggelse finner von Baer i den gammeltestamentlige embetsoverdragelse (Num 27) og offerkult (Lev 16). Likeså nevner han tanken om overføring, beslag eller eiendomserklæring og, til en viss grad, åndsoverføring (Deut 34), men synes å finne denne gammeltestamentlige bakgrunn aktuell primært med henblikk på Apg 6,6 og 13,34⁹.

I synet på forholdet mellom dåp og åndsmeddelelse vender von Baer seg mot den tese at disse ikke opprinnelig har hørt sammen. På bakgrunn av beretningen om Jesu dåp mener han at løftet om Ånden er et sentralt moment som skiller den kristne dåp fra Johannesdåpen⁵⁰. Allikevel reserverer han seg mot en for mekanisk eller skjematisk forbindelse mellom åndsmottakelsen og en spesiell initiasjonsakt, 'sei es nun der Taufe oder der Handauflegung'⁵¹. Sammenhengen mellom åndsmottakelse og dåp beror mer på den urkristne erfaring at mennesker ble fylt med Ånden idet initiasjonsakten ble utført, enn på en dogmatisk teori om dåpen⁵². Handspåleggelsens rolle får dermed en lite profilert markering hos von Baer. 'Mehrfach wird als Zeichen der Geistesübermittlung eine auf das Wasserbad folgende Handauflegung erwähnt'⁵³. Normalstedet i Acta, hvor løftet om Ånden er knyttet til dåpen til Jesu navn, er 2,38. De avvikende tekster, særlig kap 8 og 10, forståes så som praktisk erfarte avvik, uten at von Baer tilfører noen ny innsikt utfra sitt frelseshistoriske perspektiv⁵⁴.

46 (4, 17-20 og 184-192).

47 (3).

48 (43-45).

49 (175).

50 (170f).

51 (174).

52 (174 og 176).

53 (179).

54 (173f).

Von Baer ga et vesentlig bidrag til pneumatologien i Lukas-skriftene i sitt forsøk på å vise dens klare gammeltestamentlige bakgrunn. Videre påviste han, på en overbevisende måte, hvordan Ånden og misjonen henger sammen, slik at Åndens gjerning, både i Lukasevangeliet og Acta, må sees i et frelseshistorisk perspektiv. Noen direkte konsekvens av dette for forståelsen av handspåleggelsen påvises dog ikke i von Baers undersøkelse.

Det neste, og foreløpig siste, større spesialarbeide til handspåleggelsen i Acta, er Nikolaus ADLERS monografi fra 1951, Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8,14-17. Adler har tidligere publisert Das erste christliche Pfingstfest (1938), og antyder allerede i forordet et hovedperspektiv på Samariaberetningen med å tale om 'das Pfingsterlebnis der Samaritaner'.

Når det gjelder den åndsmeddelende handspåleggelse etter dåpen, finner Adler bakgrunnen for denne i Joh 20,22f, og mener, utfra denne tekst, å kunne si at Jesus selv ga apostlene det oppdrag å meddele Ånden ved handspåleggelse⁵⁵. Bakgrunnen for Jesu egen bruk av handspåleggelse ligger i G.T. og jødedommen⁵⁶. Handspåleggelsens generelle betydning i N.T. finner Adler å være overføring, 'Übertragung einer Kraft oder Fähigkeit'⁵⁷, og han hevder at den apostolske handspåleggelse ikke bare var symbol på, men også 'Mittel der Geistspendung'⁵⁸. Vedrørende arten av åndsmeddelelsen ved Peter og Johannes handspåleggelse i Samaria, vender Adler seg klart mot den tanke at det primært skulle dreie seg om en karismatisk utrustning⁵⁹. Han parallelliserer 8,14-17 med 2,1-13, og hevder at samaritanerne mottok det samme som apostlene, 'nicht nur eine charismatische Gabe - , sondern den ihnen verheissenen Hl.Geist als messianische Gabe, in seiner Fülle'⁶⁰. Således dreier det seg om 'das Pfingsterlebnis der Samaritaner'⁶¹.

Adler avviser videre det syn at handspåleggelsen skulle ha til hensikt å etablere kontakt og enhet mellom samaritanerne og den nye menighet av jøder. Allerede ved dåpen av Filip var de blitt gjort til medlemmer av det nye Israel⁶². Dette har sin bakgrunn i at også dåpen bevirker en viss form for

55 (76f og 80).

56 (79f).

57 (68).

58 (72).

59 (83ff).

60 (90f).

61 (ibid).

62 (71).

åndsmeddelelse. Ånden forblir etter dåpen i den troende 'als
 ihr bleibendes Prinzip', og dåpen kan derfor kalles 'die
 erste Geistmitteilung'⁶³. Når det gjelder forholdet mellom
 dåpen og handspåleggelsen, er disse ikke å forstå som to kom-
 pletterende deler av en enhetlig handling, men som to selv-
 stendige handlinger⁶⁴. Den første kan utføres av en kirkelig
 'underordnet', den andre bare av en apostel⁶⁵. Forholdet
 mellom dåpen og handspåleggelsen beskrives slik, 'Die Taufe
 schenkt als positives Gut die Rechtfertigung "im Namen des
 Herrn Jesus Christus und in dem Geiste unseres Gottes" (1 Kor
 6,11) und mit dieser Rechtfertigung zugleich Gnaden des
 Hl.Geistes. Die Handauflegung vervollkommenet diese Geistes-
 gaben, indem sie die Fülle des Hl.Geistes schenkt, so wie die
 Apostel, die nach dem Ausspruch des Herrn (Jo 13,10;15,3)
 bereits rein waren, durch das Pfingstgeschehen mit dem
 Hl.Geist erfüllt worden sind (Apg 2,4)'⁶⁶. Avstanden i tid
 mellom dåpen og handspåleggelsen blir dermed ikke noe
 problem, snarere er det slik at teksten, slik den foreligger
 i Apg 8, er enkel å forstå⁶⁷. Når det gjelder den plass
 8,14-17 har innen rammen av Acta som helhet, har Adler et
 visst syn for et frelseshistorisk perspektiv. Det dreier seg
 om samaritanernes pinse, og åndsmeddelelsen viser at Ånden,
 som den drivende kraft i misjonen, også var virksom ved
 misjonen i Samaria⁶⁸. Allikevel blir dette perspektiv helt
 underordnet tekstens vitnesbyrd om en apostolsk åndsmeddel-
 ende handspåleggelse etter dåpen som en normal hendelse⁶⁹.
 Vedrørende forholdet til dåpsteologien i N.T. forøvrig,
 vedgår Adler at en slik handspåleggelsesakt ikke kan påvises
 hos Paulus. På den annen side kan det heller ikke belegges
 at Paulus taler om åndsmeddelelse bare ved dåpen. Muligheten
 for at Paulus har kjent til en åndsmeddelende, postbaptismal,
 handspåleggelse, må derfor holdes åpen⁷⁰. Adler tar ikke
 eksplisitt opp forholdet til den etterapostolske kirke, men
 forutsetter at den katolske kirke, i sin læretradisjon, har
 tatt vare på denne forståelse av Apg 8,14-17, og at vi her
 har for oss de bibelske ansatser til den senere konfirmasjon
 (Firmung)⁷¹.

63 (95).

64 (99).

65 (116).

66 (106).

67 (ibid).

68 (109f).

69 (111).

70 (111-113).

71 (111).

Adlers arbeide inneholder flere interessante synspunkter på Samariaberetningen, og på den tidlige kristne dåpsteologi. To av hans teser står imidlertid svært svakt: 1) tanken om at Jesus selv har gitt apostlene i oppdrag å utføre en åndsmeddelende handspåleggelseshandling, og 2) påstanden om at dåp og handspåleggelse egentlig representerer to selvstendige riter. Adler synes for fiksert på ønsket om å belegge en romersk-katolsk konfirmasjonsteologi og kirkelære, basert på apostlenes eksklusive fullmakt til å meddele Ånden, til å kunne utfolde andre teologiske perspektiver i teksten.

Ernst KÄSEMANN skisserer i sin artikkel fra 1952, *Die Johannes-jünger in Ephesus*, helt andre synspunkter på tekstene om dåp og handspåleggelse i Acta. Artikkelen er interessant, primært fordi den representerer en konsekvent gjennomført redaksjonshistorisk tolkning av Apg 19,1-7; 8,14ff og 10,44ff. Etter en kort analyse av 19,1-7 hevder Käsemann '- die wirkliche Historie der Urchristenheit wird in unserm Text von Lukas bzw. seiner Tradition tendenziös übermalt, so dass wir in kritischer Analyse historischen Kern und spätere Tendenz von einander zu scheiden haben'⁷². Det er da særlig den redaksjonelle 'overmaling', forfatterens eget teologiske bidrag, 'die lukanische Konzeption'⁷³ som Käsemann vil avdekke. For 19,1-7, men det gjelder også for 8,14ff og 10,44ff, er dette formulert slik, 'Der Scopus des Textes ist die Aufnahme kirchlicher Aussenseiter in die Una sancta catholica'⁷⁴. Etter Käsemanns mening er det da ikke primært sakramentsteologi, men ekklesiologi som kommer til uttrykk i disse tekstene. De gjenspeiler ikke klare historiske forhold, heller ikke noe tidlig kristent syn på dåp og åndsmeddelelse⁷⁵. Lukas skriver utfra en begynnende tidlig-katolsk posisjon, hvor det er om å gjøre å fastholde Jerusalems primatstilling i kirken og apostlenes fullmakt til å legitimere og ta opp nye folkegrupper i kirken⁷⁶. Den apostolske handspåleggelse i 8,14f og 19,6, og det apostolske nærvær i 10,44ff har da en legitimerende funksjon, og framstillingen i teksten er bestemt av denne dogmatiske teori⁷⁷. Det verdifulle ved Käsemanns artikkel er at handspåleggelsen forsøkes løftet ut av en ensidig fokusering på dåpsriten. Imidlertid skaper, etter vår mening, hans eksegese av de enkelte tekster flere problemer enn de løser⁷⁸, og en får

72 (160).

73 (166).

74 (162).

75 (166).

76 (ibid).

77 (ibid).

78 Det synes f.eks. urimelig at Lukas, utfra en såkalt tidligkatolsk kontekst med en sterk sakramentsteologi (165), ville ha 'våget' å dele opp dåpsriten, dersom det ikke fantes et grunnlag for dette i det foreliggende kilde-

svært liten hjelp til å vurdere hva som eventuelt måtte være historisk kjerne i tekstene, og hva som egentlig skulle ha foregått ved de dåpshandlinger som skildres.

Med boken *The Seal of the Spirit* (1951/1967/) og artikkelen *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke* (1955), har G.W.H.LAMPE levert meget betydelige bidrag til forståelsen av Ånden i Lukas-skriftene og til dåpsteologien i N.T. og i den tidlige kirke⁷⁹. *The Seal of the Spirit* er skrevet inn i den pågående diskusjon om forholdet mellom dåp og konfirmasjon i den anglikanske tradisjon, og har vel primært et teologisk sikte. Allikevel gis her et viktig historisk bidrag til forståelsen av Acta. Vedrørende handspåleggelsens bakgrunn i G.T. nevner Lampe særlig betydningsaspekter som velsignelse, identifikasjon og, muligens, åndsmeddelelse⁸⁰. Når det gjelder handspåleggelsens funksjon i sammenheng med dåp og åndsmeddelelse i Acta, søker Lampe å avsvække dens betydning som åndsmeddelende ritus⁸¹. Han henviser til Jesu dåp som forbilledlig for den kristne dåp, og avviser totalt den tanke at det i forholdet mellom vannbadet og Åndens komme over Jesus skulle ligge et tidsintervall som senere skulle gi rom for en postbaptismal, åndsmeddelende handling ved den kristne dåp⁸². Videre henviser Lampe til flere steder i Acta hvor det berettes om dåp uten at noen handspåleggelsesakt nevnes, men hvor det tydelig forutsettes at Ånden er meddelt⁸³. Når det gjelder Apg 8,14ff og 19,1-7, regner Lampe med at det må ha skjedd en åndsmeddelelse i og med selve vanddåpen⁸⁴, og handspåleggelsen 'is then primarily a token of fellowship and solidarity; it is only secondarily an effective symbol of the gift of the Spirit'⁸⁵. Lampe søker altså å løfte handspåleggelsen ut av dåpsritens kontekst, og å se den i lys av det større perspektiv på den urkristne misjon i Lukas-Acta. 'we may suppose that at three major turning-points in the history of the mission to the world new centres or foci of the Spirit are inaugurated by means of a transference of special

materiale.

79 Se også *Commentary on Luke* (1962:820-843) og *Acts* (1962:882-926).

80 (71).

81 (1955:199 og 1951/1967/:67).

82 (1951/1967:42ff).

83 (1951/1967/:64f).

84 'It cannot be supposed that the Spirit as the principle of the unity, love and joy of the Christian community was absent from the Samaritan converts who had been baptized in response to the preaching of the Kingdom and the Name of Jesus as Lord' (1962:897).

85 (1951/1967/:70).

endowments of the Spirit, such as Joshua received from Moses'⁸⁶. Overfor de samaritanske troende representerer handspåleggelsen slik '(a) token of personal identification and solidarity', en forsikring om at 'they had really been incorporated into the community of the Spirit'⁸⁷. Den ånds-utrustning som, ved disse spesielle hendelser, ifølge Lukas gis ved handspåleggelse, representerer 'something in the nature of a Pentecostal manifestation of the Spirit'⁸⁸, og kan forstås som 'a special transference of the missionary power - given to converts of special importance in the development of the missionary enterprise'⁸⁹. På bakgrunn av denne frelshistoriske tolkning av handspåleggelsestekstene, kan Lampe konkludere med henblikk på dåpsriten, 'These episodes will then have little bearing on the baptism and the reception of the Spirit experienced by the generality of Christian believers'⁹⁰. Med denne tolkning av Actatekstene mener Lampe å ha brakt dåpsteologien i dette skrift på linje med N.T. som helhet. 'The Apostolic writers afford no adequate ground for the view that Spirit-baptism was ever regarded by them as something distinct from water-baptism, except in so far as the one represents the inward, the other the external part of the sacrament'⁹¹. En vanskelig tekst står imidlertid igjen, 'The whole matter is, however, complicated by the obscure allusion to laying-on of hands which occurs in Heb.6,2 in close conjunction with 'teaching of βαπτισμῶν'⁹². Og Lampe finner å måtte innrømme, 'we must assume that what had been a special ceremony of the commissioning of new members for the missionary work of the apostolic Church, carrying with it, as its inward effect, a particular endowment of the Spirit for that work, had become, at any rate in certain circles, a common practice associated with the ordinary rite of Baptism'⁹³.

Ettersom Lampe i sin bok, *The Seal of the Spirit*, søker å tilrettelegge dåpsteologien også i den tidlige kirke, blir det et viktig punkt å søke å forklare hvordan en åndsmeddelende handspåleggelseshandling er blitt introdusert i den kristne dåpsritus og blitt alment akseptert i de fleste kirker fra 200 tallet av. En hovedgrunn mener han kan ligge i dette at Acta, i det andre århundre, er blitt lest uten en klar forståelse for det spesielle misjonsperspektiv i

86 (1955:199f).

87 (ibid).

88 (1951/1967/:72).

89 (1955:199).

90 (1955:200, konf. også 1951/1967/:78).

91 (1951/1967/:92).

92 (1955:200).

93 (1951/1967/:77).

skriftet. Uten dette perspektiv er handspåleggelsestekstene blir misforstått som beskrivelser av 'konfirmasjonshandlinger'⁹⁴. Ved siden av dette peker Lampe på framveksten av omfattende gnostiske initiationsriter som kan ha hatt en viss appell ovefor 'den jevne mann', '- orthodox congregations would adopt some of them as they found most congenial, at the same time rejecting the fantasies which were sometimes associated with them in some forms of Gnostic speculation'⁹⁵. I forordet til 2 utg. av *The Seal of the Spirit*, tar Lampe dette spørsmål opp på nytt. Han innrømmer, 'No clear answer can be given'⁹⁶, men finner det framdeles rimelig å søke etter bakgrunnen i visse gnostiske riter.

Lampes store fortjeneste er å ha gitt en tolkning av de vanskelige steder til dåp, åndsmeddelelse og handspåleggelse i lys av grunnleggende teologiske motiv hos Lukas, uten at denne tolkning medfører spekulative inngrep i den overleverte tekst eller påstander om inkonsekvens i den lukanske framstilling. I en mindre artikkel fra 1954-55, *The Holy Spirit, Baptism, and Laying on of Hands in Acts*, har J.E.L.OULTON framført synspunkter som, i hovedsak, peker i samme retning som Lampe. Det er Oultons intensjon å søke å tegne et konsistent bilde av Åndens forhold til dåp og handspåleggelse i Acta. Han legger vekt på at Acta er en misjonsbok, 'and the record of an expanding Church during its earliest and most creative period'⁹⁷. Ifølge Lukas skjer ekspansjonen i denne periode under Åndens ledelse, 'and it is under His direction that the new territories and peoples are brought to the knowledge of the gospel'⁹⁸. For forståelsen av Ånden er det for Oulton viktig at det skjernes mellom Ånden som indre gave og Åndens ytre manifestasjoner. Han finner hos Lukas en beskrivelse av Åndens virke utfra en gammeltestamentlig tradisjon hvor Ånden er forstått som et guddomlig pust eller en kraftstrøm som 'kommer over' eller 'faller på' mennesker. Samtidig virker Ånden, mer i overensstemmelse med Paulus, også som en indre, vedvarende, kraft som skaper fellesskap og glede blant de troende⁹⁹. Når det gjelder de ytre, synlige

94 (1951/1967/:79).

95 (1951/1967/:79).

96 (1951/1967/:XIX).

97 (237).

98 (ibid).

99 (236). Han henviser til steder som 2,44ff; 8,39; 9,31. Likeså beskrives mennesker som fylt av Ånden som en mer permanent tilstand, 6,5.8; 7,55;11,24. Oulton siterer H.B.Swete som sier, 'The closing verses of the second chapter of the Acts, with their picture of the simple, joyful, strenuous life of the newly baptized in the days that followed Pentecost, reveal even more than the miracles of the Pentecost itself the nature of the Power which had come to dwell with the Church', *The Holy Spirit in the New*

og hørbare manifestasjoner av Ånden, så var disse nødvendige og viktige der hvor frelsen skulle bringes avgjørende skritt videre. Derfor ledsages utgydelsen av Ånden på pinsedag av slike tegn, for å overbevise jøder og proselytter om Åndsgavens guddomlige opphav og som et vitnesbyrd om at Jesus virkelig var den opphøyede Messias¹⁰⁰. Likeså er hendelsen i Cornelius hus et slikt avgjørende skritt, hvor Ånden måtte gå i forveien og overvinne den jødekrystne kirkes konservatisme når det gjaldt villigheten til å inkludere hedningene i den guddomlige frelse¹⁰¹. Samaritanernes omvendelse representerer et mellomstadium, men fordi denne folkegruppe ikke var akseptert som rene jøder, var det også her nødvendig med en klar guddomlig sanksjon i form av en ytre manifestasjon av Ånden. Ifølge Oulton sies det ikke at samaritanerne ikke i det hele tatt hadde fått del i Ånden før apostlenes ankomst og forbønn, men poenget er at Ånden ennå ikke var 'falt på' dem, dvs.: de ytre manifestasjoner av Ånden var ennå ikke tilstede¹⁰². Apostlenes handspåleggelse er altså ikke å forstå som en åndsmeddelende del av dåpsriten, ikke som 'a confirmation of baptized', men mere som en stadfestelse av samaritanernes opptakelse i kirken, 'a confirmation of baptisms'¹⁰³. Således ser Oulton en klar linje i kap. 2, 8 og 10 vedrørende Åndens ytre manifestasjoner ved viktige etapper i kirkens ekspansjon. Hva så med 19,1-7, passer denne teksten inn i dette? Oulton mener det. Også her er det tale om en uregelmessighet. De tolv er bare døpt med Johannesdåpen og kjenner derfor ikke Åndens gave. Paulus handspåleggelse etter dåpen, som medfører ytre manifestasjoner av Ånden, tjener til å stadfeste at tingene nå er satt i rett skikk¹⁰⁴. Oulton har gitt en enda sterkere markering av de ulike etapper i kirkens ekspansjon enn Lampe, og arbeider også med en noe mer differensiert pneumatologi. Overfor dem begge må det imidlertid gjøres gjeldende at de ikke egentlig har godtgjort at dåpen i kap. 8 og 19 virkelig formidlet Ånden som indre gave. Deres tolkning av handspåleggelsens funksjon, å utvirke en ytre manifestasjon av den Ånd som allerede var gitt, eller gi en spesiell utrustning i misjonssituasjonen, hviler dermed på et noe svakt grunnlag.

Joseph YSEBAERTS avhandling *Greek Baptismal Terminologi. Its Origins and Early Developments* (1962), vier ikke mye plass til en direkte drøftelse av handspåleggelsen i Acta, men er

Testament (1919:80).

100 (237).

101 (238).

102 Oulton søker å vise at beskrivelsen av samaritanerne i 8,5-13 har fellestrekk med 2,41-47, og at dette forutsetter Åndens nye liv i virksomhet blant dem før apostlene ankom. Dette er ingen overbevisende tolkning av 8,5-13.

103 (239).

104 (ibid).

allikevel en så omfattende og grundig studie til dåpsterminologien i N.T. og den tidlige kirke, at den har krav på oppmerksomhet også i denne sammenheng. Ysebaert foretar en grundigere gjennomgåelse av det gammeltstamentlige og jødiske materiale til handspåleggelsen, og den aktuelle terminologi til denne, enn noen av de tidligere nevnte arbeider¹⁰⁵. Han konkluderer med at den postbaptismale handspåleggelse i N.T. mest trolig har sin bakgrunn i de hebraiske verb sim/sjit som beskriver berøring med en hand. Denne berøring er brukt ved velsignelse og helbredelse, og innebærer kraftoverføring¹⁰⁶. Det er ellers en gjennomgående tese i Ysebaerts arbeide at Åndens gave (ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος)¹⁰⁷ i nytestamentlig tid, og i den tidlige kirke, ble meddelt ved en rite forskjellig fra vanndåpen. Denne rite var en handspåleggelse, utført med en hand, og innebar samtidig en salving (χρίειν/ χρίσμα) med olje. Handen ble plassert i olje som allerede var helt ut på den nydøptes hode, og et korstegn ble utført som en besegling (σφραγίζειν/ σφραγίς)¹⁰⁸. Det er imidlertid avgjørende for Ysebaert å understreke at Ånden er tilstede og virker også i vannbadet. Ikke bare i negativ forstand, ved renselse fra synd, men også på positiv måte. Vannbadet resulterer i 'a permanent indwelling of God, or again in particular of the Spirit'¹⁰⁹. Ysebaerts positive bidrag i denne sammenheng er at han prøver å vise at det foreligger 'an established linguistic usage for two distinct rites'¹¹⁰. Etter en undersøkelse av dåpssteder hos Paulus og Johannes¹¹¹, kommer Ysebaert til følgende konklusjon, 'We thus find the operation of the Spirit at the baptism in water expressed by the genitive, the dative, and by the prepositions ἐν, δὲ, ἐκ'¹¹². 'No mention is made, however, of a

105 Se særlig (227-238).

106 (238 og 264).

107 Uttrykket Åndens gave (oppfattet som en objektsgenitiv, 267) Apg 2,38, innebærer det samme som Jesu løfte til disiplene, Apg 1,5, om at de skulle bli døpt med Den Hellige Ånd (58).

108 (56 og 264ff).

109 (56). Som positive aspekter ved dåpen nevnes, 'justification', 'renewal', 'recreation', 'rebirth' og 'enlightenment' (ibid).

110 (ibid). Ysebaert kritiserer andre teologer som har hevdet en dobbelt, eller tosidig, åndsmeddelelse for terminologisk uklarhet, og for å sammenblande tanken om Åndens 'indwelling' og 'the gift of the Spirit'(57). Coppens blir særlig kritisert for å bruke ordet 'gift' (don) om Åndens virkning ved dåpen, og således komme til å tale om en dobbelt gave (58).

111 1 Kor 12,13; 6,11; Rom 5,5; Tit 3,5; Rom 8,14; Joh 3,5.6.8.

112 (61).

gift of the Spirit at baptism'¹¹³. For de samme skriftgruppens del mener Ysebaert å finne en tilsvarende etablert terminologi som henspeiler på Åndens gave, $\chi\rho\upsilon\sigma\mu$ (2 Kor 1,21f), $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\upsilon\zeta\epsilon\upsilon\nu$ (ibid og Efes 1,13; 4,30), $\chi\rho\upsilon\sigma\mu$ $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\beta\text{-}\epsilon\tau\epsilon$ (1 Joh 2,20.27), videre uttrykkene $\tau\acute{o}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ og $\tau\acute{o}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\nu$ som forekommer en rekke steder¹¹⁴. Den mest utpregede terminologi som refererer til den postbaptismale åndsmeddelelse foreligger imidlertid hos Lukas¹¹⁵. Det dreier seg om uttrykk som, $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ ($\acute{\epsilon}\nu$) $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omega$ (Acta 1,5; 11,16), η $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (2,38; 10,45; 11,17; konf. 8,20), $\chi\epsilon\upsilon\rho\alpha\varsigma$ ($\acute{\epsilon}\pi\iota$) $\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ (8,17.19; 19,6). Ellers er også uttrykkene $\tau\acute{o}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ og $\tau\acute{o}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\nu$ sentrale, og likeså $\tau\acute{o}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\acute{\epsilon}\kappa\chi\epsilon\upsilon\nu$ og $\tau\acute{o}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\acute{\iota}\pi\tau\epsilon\upsilon\nu$ ¹¹⁶.

Når det gjelder den postbaptismale ritus finner Ysebaert den samme terminologi også i den tidlige kirke, bortsett fra Syria og Lilleasia hvor en spesiell terminologi utvikles. Handspåleggelse, salving og besegling (signering) kan noen steder synes å være omtalt som tre distinkte riter, men Ysebaert argumenterer for at 'The plurality of names points to a complicated liturgical act'¹¹⁷. Til Lampes forsøk på å forklare framveksten av de postbaptismale riter i kirken i det andre århundre utfra påvirkning fra heretiske sekter, repliserer Ysebaert med å henvise til Lampes eget utsagn om gnostiske sekters nedvurdering av materielle ting som formidlere av åndelig velsignelse, og til kilder som viser at hedningene avviste kroppssalving som sakral akt. Han konkluderer, 'the linguistic usage of the sects can only be explained on the basis of the New Testament and the orthodox milieu of the second century'¹¹⁸.

Ysebaerts arbeide representerer en konsekvent gjennomtenkt og gjennomført undersøkelse som teologisk sett identifiserer det som i N.T. kalles Åndens gave med det som i senere skolastisk teologi benevnes 'an increase of the grace already received in baptism'¹¹⁹. Denne tolkning synes å være forholdsvis godt belagt i tekstene fra den tidlige kirke, mens innordningen av det nytestamentlige materiale i denne forståelsesmodell må sies å bero på en overforenkling. Vedrørende det paulinske materiale, synes Ysebaerts redegjørelse for terminologien i

113 (62).

114 (268ff).

115 (266ff).

116 (ibid).

117 (289).

118 (341).

119 (57).

sammenheng med Åndens virke ved vannbadet, å være godt belagt. Beleggene for en postbaptismal åndsmeddelelse forutsetter imidlertid en konkret, materiell forståelse av begrepene $\chi\rho\upsilon\sigma\mu\alpha$ / $\chi\rho\upsilon\sigma\mu\alpha$ og $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\upsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\upsilon$ som er svært omdiskutert i de aktuelle tekster¹²⁰. For Lukasskriftenes del er forholdet nærmest omvendt. Her synes det å foreligge en terminologi som refererer til åndsmeddelelse adskilt fra vannbadet. På den annen side finnes det ingen klare belegg for åndsmeddelelse i sammenheng med vannbadet. Den grunnleggende, metodiske svakhet med Ysebaerts arbeide med de nytestamentlige tekster, er at disse innordnes i en struktur uten hensyntaken til den forskjellige historiske kontekst. Således tas det intet hensyn til den spesielle misjonskontekst for dåpstekstene i Acta.

En særpregert tolkning av forholdet mellom dåp og åndsmeddelelse i Acta gis av Wilhelm WILKENS i artikkelen, *Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas* (1967). Han forsøker å interpretere dåpsstedene i lys av en spesiell forståelse av den frelseshistoriske konsepsjon hos Lukas¹²¹. Når dåp og åndsmeddelelse er adskilt i flere tekster i Acta, så beror dette ikke på særskilte unntak¹²², men har sin grunn i 'die theologische Konzeption des Lukas'¹²³. I motsetning til Käsemann og Haenchen finner han ikke at denne består i å sikre et kirkelig supremat for Jerusalem og en innordning i *Una sancta catholica*¹²⁴, men mere i dette at den gammeltestamentlige åpenbaring og løftesoppfyllelse er knyttet til Jerusalem som frelseshistorisk sted. For Lukas dreier det seg om å sikre kontinuitet i frelseshistorien. I denne spiller apostolatet og Jerusalem de avgjørende roller¹²⁵. Typisk for den frelseshistoriske tenkning hos Lukas er kontrasteringen mellom to epoker, slik den framstilles i Lk 16,16. Denne kontrastering er imidlertid ikke eksklusiv, men inklusiv. For dåpens del betyr dette at Johannesdåpen tas opp i den kristne dåp og gis en ny frelseshistorisk

¹²⁰ Konf. Schnackenburg (1950/1964/:88-89).

¹²¹ Wilkens referer positivt, men allikevel med en kritisk distanse til H. Conzelmanns, E. Haenchens og E. Käsemanns arbeider. Hans forståelse av Lukas frelseshistoriske konsepsjon er mere bestemt av H. Flenders og W.C. Robinsons arbeider, og i likhet med disse vil han tale om to frelseshistoriske epoker i Lukasskriftene (31).

¹²² Mot Haenchen som taler om 'begründete Ausnahmen'(26).

¹²³ (ibid). 'Die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang wäre im heilsgeschichtlichen Denken des Lukas begründet' (27).

¹²⁴ (27 og 45).

¹²⁵ 'Die Heilsgeschichte Gottes ist gebunden an Jerusalem und Apostolat bedeuten Kontinuität der Heilsgeschichte'(45).

funksjon i og med tilknytningen til Jesu navn¹²⁶. Når det gjelder den frelseshistoriske diastase mellom vanddåp og åndsdaap som er uttrykt i Lk 3,16, så tas denne inn i og er fortsatt virksom i den nye pakt. Kontinuiteten i frelseshistorien sikres altså ved at den samme diastase som foreligger mellom den gamle og den nye pakt, føres videre inn i den nye¹²⁷. I Wilkens tolkning står dermed Johannesdaapen og den kristne vanddåp i en forstand helt på linje, 'Die Wassertaufe ist Umkehr und Glaubenstaufe in Erwartung der Gabe des Heiligen Geistes'¹²⁸. I en annen forstand kan det sies at, 'Die in der christlichen Gemeinde geübte Wassertaufe ist Johannes taufe, die durch den Namen Jesu überboten wird und in diesem Namen die Verheissung der Gabe des Heiligen Geistes neu in sich schliesst'¹²⁹. Ved den kristne vanddåp til Jesu navn uttales altså et løfte om Ånden, men utvirkes ingen åndsmeddelelse. 'Im Interesse seiner heilsgeschichtlichen Periodisierung differenziert Lukas auch in der Zeit der Kirche zwischen Wassertaufe und Geistempfang'¹³⁰. Åndsgaven, eller Åndsdaapen, er allikevel målet for denne overbydende parallellitet, dvs.: løftet om Ånden er sentralt både i forholdet mellom den gamle og den nye pakt, og i forholdet mellom vandbadet og åndsdaapen i kirken. Dette blir klart i pinseberetningen og i flere av daapstekstene i Acta¹³¹. Utfra steder som 8,17; 9,17 og 19,6 trekker Wilkens den konklusjon at åndsdaapen er forbundet med handspåleggelse. Denne kalles endog et sakrament, 'Nicht nur die Wassertaufe, sondern auch die ihr zugeordnete, aber doch in solcher Zuordnung unterschiedende Geiststaufe unter Handauflegung ist für die Zeit der Kirche neben dem Abendmahl gebotene Sakrament'¹³². Ånden er imidlertid ikke på skjematisk måte knyttet til handspåleggelsen. Åndsdaapen er alltid Guds eget verk, og handspåleggelsen står derfor alltid sammen med bønn¹³³. Wilkens arbeide er egentlig ingen undersøkelse av handspåleggelsens funksjon. Handspåleggelsen som gest drøftes i det hele svært lite. Allikevel åpnes det, gjennom Wilkens påstand om den frelseshistoriske diastase mellom vanddåp og åndsmeddelelse, opp for en svært viktig funksjon for handspåleggelsen. Ja, som sakrament blir den i virkeligheten selve symbolet på åndsbesittelse i den nye Messias-

126 (32).

127 (ibid).

128 (33).

129 (36).

130 (44). Ifølge Wilkens differensierer Lukas sitt kirkebegrep dithen at det også etter pinse finnes menigheter som lever i en før-pinsesituasjon (44f).

131 (45f).

132 (46).

133 (ibid).

menighet. En rekke ting kunne ha vært sagt til Wilkens eksegese av enkelte tekster¹³⁴, vi vil her bare generelt spørre om han, med sin tese om diastasen mellom løfte og oppfyllelse innen menigheten, har gjort alvor av den kristne dåps egenart i forhold til Johannesdåpen, og tatt tilstrekkelig hensyn til bildet av menigheten som det åndsfylte fellesskap? Interessant er det i alle fall at løftet om Ånden er framhevet som et sentralt motiv i tanken om den frelses-historiske kontinuitet hos Lukas, og at handspåleggelsen er knyttet til oppfyllelsen av dette.

På 1970 tallet utkom det flere betydelige arbeider til pneumatologien i Lukasskriftene¹³⁵. Av disse representerer særlig Gonzalo HAYA-PRATS' monografi synspunkter på Åndens virke som har interesse for vårt arbeide med handspåleggelsen. I tilknytning til tidligere arbeider av Hermann Gunkel¹³⁶, H. von Baer, G.W. H. Lampe og Eduard Schweizer¹³⁷, ser Haya-Prats Åndens gjerning hos Lukas i et gammeltestamentlig perspektiv, og særlig som den profetiske Ånd. Målet for hans studie er riktignok å gi et bidrag til 'la théologie morale biblique', men Haya-Prats finner at det i Lukasskriftene ikke legges noen vekt på Åndens helliggjørende gjerning. En viss type åndsinnflytelse finnes nok på det etiske liv, men det dreier seg da om marginale trekk ved Lukas framstilling av Åndens gjerning¹³⁸. Lukas konsepsjon av Ånden sikter primært mot 'l'extraordinaire reactivation de la vie chrétienne'¹³⁹. Som eskatologisk, lovet gave i gammeltestamentlig perspektiv, bringer Ånden på pinsedag først og framst den profetiske gave, universelt forstått, som et tegn på at endetidens messiasfylde er brutt inn¹⁴⁰. Som et spesielt lukansk motiv er virkningen av Åndens gave også beskrevet som kraft til vitnesbyrd og evangelisering, men da utelukkende

134 F.eks.: synes han å forutsette at løftet om Ånden som uttales til dem som vil la seg døpe på pinsedag, 2,38, først oppfylles ved bønnen i 4,31 (30). Vi må spørre, forekom det da ingen åndsmeddelende handspåleggelse på pinsedag?

135 Vi nevner særlig James G.D. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (1970), Jacob Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen* (1973) og Gonzalo Haya-Prats, *L'Esprit Force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres* (1975), opprinnelig publisert på spansk i Roma 1967.

136 Hermann Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der Apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus* (1888).

137 Eduard Schweizer, art. " πνεῦμα " TDNT VI (404-415).

138 (14).

139 (ibid og 117-163).

140 (53-72).

beregnet på apostlene¹⁴¹. Når det gjelder kristen initiasjon og Åndens gave, hevder Haya-Prats at omvendelse, tro og syndstilgivelse, kort sagt frelsen, ifølge Lukas er noe som virkes direkte av Gud ved Jesus, uten Åndens medvirkning¹⁴². Videre hevder han at Ånden alltid gis til mennesker som allerede tror, dvs.: som allerede tilhører messiasfolket, som et bekreftende vitnesbyrd om at denne menighet virkelig er endetidens frelsesmenighet¹⁴³. Forholdet mellom pinsen og Ånden i den enkeltes liv beskrives slik, 'Pour le livre des Actes, le baptême dans l'Esprit est l'effusion du don de la Pentecôte; il peut se réaliser indépendamment du baptême au nom de Jésus et il doit se comprendre d'après les caractères lucaniens de l'Esprit pentecostal'¹⁴⁴. Åndsåpen er altså ikke knyttet til vannåpen, men til den etterfølgende hands-påleggelse¹⁴⁵. Vedrørende spørsmålet om det har skjedd noen åndsmeddelelse ved dåpen utført av Filip i Samaria, stiller Haya-Prats seg helt åpen. 'Certainement ce texte ne nie pas que les Samaritains aient reçu l'Esprit-Saint lors du baptême administré par Philippe, sous une forme intérieure, invisible, sanctifiante. Les Actes ne parlent jamais d'une telle présence de l'Esprit, et donc ne la nient pas non plus'¹⁴⁶. En tilsvarende åpen holdning inntas ved drøftingen av 2,38. Det finnes ikke noen grunn til å nekte for at Actas forfatter kan ha kjent til en åndsmeddelelse ved dåpen. Men det som er sikkert, etter Haya-Prats mening, er at det ikke er dette det dreier seg om når han taler om 'le don de l'Esprit'. Det må da i tilfelle dreie seg om en annerledes åndsgave. 'Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les Actes ne nous ont pas parlé de cet autre don de l'Esprit qui est reçu au baptême'¹⁴⁷. Om vi har forstått Haya-Prats riktig, så søker han å vise at Lukas i sin pneumatologi ensidig har knyttet an til det gammeltestamentlige perspektiv om Ånden som endetidens messianske og profetiske gave. Ånden handler og manifesterer seg hver gang det i en spesiell situasjon er behov for ekstraordinær assistansel¹⁴⁸, eller for å bevitne at mennesker er blitt delaktige i det messianske

141 (93-116).

142 (121-125).

143 (126-129), 'L'Esprit est donné au peuple messianique comme le fruit du salut déjà commencé, mais non encore consommé dans le jour du Seigneur; il est le témoignage confirmant l'appartenance à cette communauté de salut qui est le commencement du Royaume de Dieu'(129).

144 (133).

145 (134). Allikevel er åndsåpen ikke uten videre bundet til handspåleggelsen (201).

146 (134).

147 (137).

148 (199).

frelsesfolk¹⁴⁹. Andre aspekter på Ånden, som i N.T. ellers særlig er framme hos Paulus, som iboende gave og helliggjørende kraft, ligger utenfor Lukas interessefelt¹⁵⁰.

Haya-Prats har utvilsomt gitt et interessant bidrag til arbeidet med å tolke pneumatologien i Lukasskriftene på Lukas egne premisser, uten nødvendigvis å søke å harmonisere Actatekstene med pneumatologi og dåpsteologi i andre skriftgrupper. Et punkt som synes å stå svakt, er tanken om at Jesus bringer frelsen, uavhengig av Ånden. Mer i tråd med et lukansk perspektiv synes det å være at Jesus bringer frelsen nettopp som endetidens åndsutrustede Messias (Lk 3,21-22; 4,16-30). Åndens komme blir dermed avgjørende for frelsens komme.

I sin stort anlagte forskningshistoriske studie, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, (1978), gir Francois BOVON, under avsnittet om Ånden, også en oversikt over noe av den nyere diskusjon til Ånden og handspåleggelsen. I et konkluderende avsnitt skisserer han sitt eget syn i 8 punkter¹⁵¹.

- 1) Det er ikke holdbart å hevde at Lukas forbinder Ånden med dåpen. Heller ikke Apg 2,38 støtter dette. Dåpen har en funksjon, tilgivelse for syndene. Løftet om Åndens gave 'n'indiquent pas que cela se passe nécessairement lors du baptême d'eau'. Bovon henviser til Jesu dåp som belegg for at vanddåpen og åndsdaåpen er adskilt, 'Il en va de même du baptême chrétien: le baptême d'eau est la signe efficace du pardon et de l'invocation du nom; l'imposition des mains, celui du don de l'Esprit: cf. Ac 10,47-48'.
- 2) Flere tekster bekrefter at Åndens gave er forbundet med bønn og handspåleggelse. 'De - bad for dem at de skulle få Den Hellige Ånd' (8,15). 'Nå la de hendene på dem, og de fikk Den Hellige Ånd' (8,17). 'Da Paulus la hendene på dem, kom Den Hellige Ånd over dem' (19,6). Simons ønske, 'Gi også meg denne makt, slik at den jeg legger hendene på får Den Hellige Ånd!' (8,19), var ikke nødvendigvis galt. Peter fordømmer at han ville kjøpe denne gave.
- 3) Vanligvis utgjør dåpen til Jesu navn til syndenes forlatelse og handspåleggelsen til åndsmeddelelse to sider ved en enhetlig handling, 'les verses 5 et 6 d'Ac 19 reflètent la règle habituelle'.
- 4) Handspåleggelsen er ikke alltid nevnt i Acta, f.eks.: ikke i 2,38 og 8,38. Verbet å døpe må da forutsettes

149 (138).

150 (199).

151 (251-252).

å ha en videre betydning, og omfatter både dåp i vann og handspåleggelse.

- 5) Det er ikke umulig at handspåleggelse var forbeholdt lederen for en menighet eller en apostel, om en var nærværende. I 19,5-6 'lot de seg døpe', men 'Paulus la hendene på dem'.
- 6) Det som skjer ved handspåleggelsen er ikke en meddelelse av visse karismatiske gaver, 'mais la Saint-Esprit lui-même'. Noen tilstedeværelse eller aktivitet av Ånden forut for dette kan ikke forutsettes.
- 7) Lukas sier ikke at handspåleggelsen meddeler Ånden ex opere operato. Det han sier er, a) Ånden er en gave fra Gud og kan ikke kjøpes (2,38; 8,20 og 11,17), b) at en bønn ledsager handspåleggelsen for å understreke Åndens guddomlige opphav (8,15) og c) at Ånden er fri. Den kan også gis på annen måte enn ved handspåleggelse (10,44). Bovon understreker imidlertid at handspåleggelsen er noe mer en et symbol som ledsager bønnen. Lukas regner med at de som utfører denne, som Ordets tjenere, har fått en kraft (puissance) fra Gud som de, ved bønn og handspåleggelse, kan overføre til nye kristne, og som disse kan motta etter at de er blitt døpt.
- 8) Det må også bemerkes at handspåleggelsen har en sosial side. Den signaliserer at et nytt medlem fra nå av er tatt opp i menigheten.

Bovons punkter kan knapt sies å representere noen egentlig oppsummering av forskningssituasjonen til den postbaptismale handspåleggelse i Acta. Han aktualiserer imidlertid flere av de områder som må drøftes i det videre arbeide med denne. Overraskende er det at Bovons punkter i så stor grad sentrerer omkring dåpsriten, og at Actas spesielle karakter av misjonsskrift tas så lite hensyn til. At det frelseshistoriske perspektiv i Lukasskriftene kan tenkes å ha noen betydning for forståelsen av handspåleggelsen, antydes bare i pkt. 8.

Joseph COPPENS artikkel fra 1979, *L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres*, arter seg, i stor grad, som en framstilling av handspåleggelsen 'revisited'. Når det gjelder den postbaptismale handspåleggelse, summerer han innledningsvis opp fem hovedsynspunkter fra avhandlingen (1925)¹⁵².

- 1) Det kan ikke benektes at Acta, for den apostolske periode, bevitner meddelelsen av en postbaptismal åndsgave til nydøpte.
- 2) Denne er ikke benektet (nié) i de paulinske brev, men synes å være innbefattet i uttrykkene der.
- 3) Åndsgaven har den mening at den kompletterer dåpsnåden.

- 4) Vanligvis meddeles den ved en postbaptismal ritus, dvs.: ved en handspåleggelse.
- 5) Ved de to tilfeller riten er beskrevet, synes den å være reservert for apostler i ordets strikte betydning.

Etter denne oppsummering tar Coppens opp det synspunkt, også hevdet i nyere romersk-katolsk tradisjon¹⁵³, at vanddåpens mening fra begynnelsen av var å formidle 'la plénitude de l'Esprit'¹⁵⁴. Han finner ikke dette belagt i tekstene i Acta, og hevder med styrke at dersom en har det syn at dåpen er det eneste sakrament som meddeler Ånden, så må en finne 'une signification à l'initiative des Apôttes rapportée en Act. 8,14-17 et 19,1-7 et à leur recours à l'imposition des mains'¹⁵⁵. Her rører Coppens ved et av de helt sentrale aspekter ved diskusjonen om handspåleggelsens funksjon i Acta. Dersom en avviser det syn at handspåleggelsen har hatt en generell funksjon som postbaptismal åndsmeddelende gest, så må en finne en annen plausibel tilretteleggelse av dens funksjon og mening i de aktuelle tekster. Dette mangler framdeles ifølge Coppens. Han drøfter Käsemanns utkast til tolkning, men finner at dette særlig kommer til kort overfor 19,1-7, 'où l'Apôtre ne nous est pas précisément décrit comme un représentant de l'Una sancta, ni, à fortiori, de l'Eglise-mère de Jérusalem'¹⁵⁶. Coppens tar videre opp det paulinske tekstmaterialet, og logiet om 'le baptême de l'Esprit'. Konklusjonen her ligger i hovedsak på linje med det han har hevdet i sin avhandling. Vannbadet formidler 'une grace baptismale', mens åndsdaopen forståes som 'un don nettement distingué de la grâce baptismale'¹⁵⁷. Når det gjelder åndsgavens konkrete virkning for de troende, går den ifølge Coppens, ikke på helliggjørelse, men Ånden utrustrer med kraft til å forkynne og vitne. Den samme kraft som Jesus ble salvet med (10,38), gjøres virksom i de troende¹⁵⁸.

Vedrørende utviklingen i den etterapostolske kirke, synes det som om den distinksjon Coppens finner mellom dåpsnåden og Åndsgaven i Acta, i størst grad er ført videre i den Afrikanske kirke. Den paulinske teologi, som representerer en større enhet i distinksjonen mellom de to riter, har inspirert de orientalske kirker slik at disse nesten har mistet av

153 Coppens drøfter særlig J. Amougou-Atangana, 'Ein Sakrament des Geistempfangs?' (1974).

154 (425).

155 (426).

156 (427).

157 (430).

158 Det synes som om Coppens nå, i større grad enn i avhandlingen, ser de karismatiske ytringer i profeti og tungetale som en sentral side ved Åndsgaven. Det er den profetiske Ånd som er utgydt (430f).

syne 'la distinction nette entre le baptême et la confirmation'¹⁵⁹. Coppens avslutter sin artikkel med et lengre avsnitt om handspåleggelsens bakgrunn og opprinnelse. Når det gjelder nyere forskning til handspåleggelsen i G.T. og jødedommen, har denne primært interesse for forståelsen av ordinasjon og innsettelse i kirkelige tjenester, og tildels for helbredelse. En klar gammeltestamentlig og intertestamentalt bakgrunn for den postbaptismale handspåleggelse synes framdeles å mangle.

Coppens tar imidlertid opp igjen sin tese om at Jesu velsignelse av apostlene i Lk 24,50 kan ha representert et forbilde for handspåleggelsen. Denne velsignelse, med oppløftede hender, står i nær sammenheng med oppdraget om å vitne, og med løftet om Ånden med kraft fra det høye (24,47-49). Coppens peker videre på den nære sammenheng som foreligger mellom Lk 24,49 og Acta 1,4f og 8, og mellom Lk 24,50-51 og Acta 3,26, og avslutter med å formulere en meget vesentlig problemstilling.

Om en velger å se Åndens gave som selve velsignelsen 'par excellence', og når en også vet at handspåleggelse i bibelsk sammenheng er brukt ved velsignelse, er det da ikke nærliggende å tenke at Jesu velsignelse med løftede hender, i sammenheng med løftet om det Faderen har lovet, kan ha representert en tilskyndelse for apostlene til å benytte en liknende gest for å formidle, 'i Jesu navn', den gave som han hadde lovet¹⁶⁰?

Generelt finner Coppens å kunne konkludere med at den forskning som har vært utført etter hans avhandling, ikke har ført til noen grunnleggende tvil på hans konklusjoner vedrørende den postbaptismale handspåleggelse¹⁶¹.

Som forskningshistorisk oversikt må også Coppens artikkel sies å være lite representativ. Riktignok refereres det til mange arbeider, men disse kommer lite til orde i framstillingen. Når det gjelder et mulig frelseshistorisk perspektiv på handspåleggelsestekstene, avvises dette svært raskt. Overraskende er det at G.W.H. Lampes synspunkter i det hele tatt ikke drøftes i denne sammenheng. Coppens henvisning til de bibelske velsignelseshandlinger som bakgrunn for handspåleggelsen fortjener imidlertid stor oppmerksomhet.

c) Tolkningsmodeller til handspåleggelsens funksjon.

En typologisk oversikt

I dette avsnittet vil vi gi en systematisert oversikt over de ulike tolkninger av forholdet mellom handspåleggelse, dåp og åndsmeddelelse i Acta. Vår differensiering knytter an til de

159 (430).

160 (437).

161 (432 og 438).

synspunkter som allerede er nevnt i vår forskningshistoriske oversikt, men enda noen tolkningsvarianter blir trukket og et større litteraturtilfang blir trukket inn som referanse for de ulike standpunkter. Bare arbeider hvor forholdet handspåleggelse, dåp og åndsmeddelelse eksplisitt er nevnt, og hvor et standpunkt er gjort rimelig klart, er trukket inn. Som tidligere nevnt foreligger det to hovedtyper av tolkninger, men for oversiktens skyld differensierer vi enda mer og taler om fire tolkningsmodeller.

A EN POSTBAPTISMAL HANDSPÅLEGGELSESHANDLING HAR VÆRT EN FAST ELLER VANLIG DEL AV DEN URKRISTNE DÅPSRITUS

A₁ Den postbaptismale handspåleggelse, og ikke vanddåpen formidler Ånden

I eldre litteratur representeres dette syn av J.Behm (1911/-1968/) og bl.a., A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit (1903) og A.F. von Stromberg, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe (1913/1973/). I nyere tid C.E. Pocknee, Water and Spirit (1967)¹⁶², J.K. Parratt, The Laying on of Hands in the New Testament (1968/69) og The Holy Spirit and Baptism (1970/71)¹⁶³, G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche (1970), G. Haya-Prats (1975)¹⁶⁴ og F. Bovon (1978). Ikke hos noen av disse forfattere er det tale om en magisk/mekanisk overføring av Ånden ved handspåleggelse. Det understrekes at denne ledsages av bønn.

A₂ Vannbadet formidler en første åndsmeddelelse, handspåleggelsen meddeler Ånden som person, eller Ånden i sin fylde

Typiske representanter for dette syn er, i engelsk sammenheng, F.W. Puller, What is the Distinctive Grace of Confirmation? (1880), A.J. Mason, The Relation of Confirmation to Baptism (1898) og L.S. Thornton, Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery (1953).

I tysk sammenheng er dette syn særlig representert i katolsk sammenheng, f.eks., J.B. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung (1920), B. Neunheuser, Taufe und Firmung (1956) og O.Knoch, Die Funktion der Handauflegung im Neuen

¹⁶² Pocknee understreker sterkt at vannbadet og handspåleggelsen hører så nær sammen at de utgjør en kompleks ritus. Hele denne ritus kalles i den tidlige kirke baptisma (26f).

¹⁶³ Parratt tenderer mot å løse åndsmeddelelsen noe fra handspåleggelsen, og understreker, 'the gift of the Holy Spirit was closely connected with the whole process of Christian initiation in the New Testament' (1970/71:271).

¹⁶⁴ Den samme tendens som hos Parratt foreligger også hos Haya-Prats. Disse to må derfor sies å ha en viss affinitet til tolkningstype D. (201).

Testament (1983). Av franskspråklige bidrag nevner vi, ved siden av J. Coppens (1925) og (1979), P. de Puniet, art. Confirmation (1914) og P. Galtier, art. Imposition des mains (1922).

Den mest framtrede representant for denne tolkning i nyere litteratur må sies å være J. Ysebaert (1962).

Den første åndsmeddelelse beskrives noe forskjellig i disse bidrag, felles er at det forsøkes en differensiering av pnevmatologien hvor begrepet Åndens gave (Acta 2,38) reserveres for den postbaptismale handspåleggelse. En registrerer forøvrig, hos mange av disse forfattere, at det eksegetiske arbeide er mest energisk når det gjelder å argumentere for at Åndens gave er knyttet til handspåleggelsen, og ikke vannbadet. Når det gjelder den første åndsmeddelelse argumenteres det gjerne mer generelt dåptsteologisk¹⁶⁵.

A3 Ånden formidles, på grunnleggende måte, i sammenheng med vannbadet, ved handspåleggelsen en karismatisk manifestasjon eller utrustning

Dette syn var vanlig i noe eldre protestantisk litteratur, f.eks.: H.J.Holtzmann, Die Apostelgeschichte (1901) og H. Wendt, Die Apostelgeschichte (1913). I nyere litteratur, H. Schlier, Die Zeit der Kirche (1956) og Der Geist und die Kirche (1980), A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte (1961), J.H.E. Hull, The Holy Spirit in the Acts of the Apostles (1967)¹⁶⁶ og F.D. Bruner, A Theology of the Holy Spirit (1970)¹⁶⁷.

A31 Den karismatiske manifestasjon ved handspåleggelsen i Apg 8 og 19 har sammenheng med spesielle etapper i misjonen

G.B. Caird, The Apostolic Age (1955/1975/) og F.D. Bruner (1970).

A4 Ånden formidles ved den enhetlige ritus av vannbad og handspåleggelse, oppdelingen av denne ritus i Acta representerer et unntak

- ¹⁶⁵ F.eks. Neunheuser, 'Dass anderseits schon das Wasserbad nicht ohne den Geist zu denken ist, sagen Stellen wie Act 2,38 und, wenn auch in anderer Weise, 10,47'(20).
- ¹⁶⁶ Hull fører inn en distinksjon mellom 'possession of the Spirit and awareness of the Spirit' (107), og hevder at Lukas ikke har hatt denne distinksjon klart nok for seg.
- ¹⁶⁷ Bruner introduserer en svært omfattende definisjon av begrepet dåp, 'Baptism in Acts is the inclusive term for all the facts of personal salvation: the message of the gospel, repentance, forgiveness, the gift of the Holy Spirit, and reception into the church' (189). Han holder allikevel sterkt fast på at Ånden formidles ved vanddåpen (169f).

- F. Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament (1926).
- B DET FORELIGGER EN SAMMENHENG MELLOM VANNDÅPEN OG EN POST-BAPTISMAL HANDSPÅLEGGELSESHANDLING, MEN DET DREIER SEG ALLIKEVEL OM TO SELVSTENDIGE OG KLART ADSKILTE RITER
- B₁ Den første rite, dåpen, gir en første åndsmeddelelse, den andre rite, handspåleggelsen, formidler Ånden som person
- N. Adler (1951).
- B₂ Dåpen er kun et renselsesbad, handspåleggelsen formidler Ånden
- W. Wilkens (1967).
- C EN POSTBAPTISMAL HANDSPÅLEGGELSESHANDLING HAR IKKE VÆRT EN DEL AV DEN URKRISTNE DÅPSRITUS. DE ÅNDSMEDDELLENDE HANDSPÅLEGGELSESHANDLINGER MÅ TILRETTELEGGES I ET ANNET PERSPEKTIV ENN DÅPSRITENS
- C₁ De postbaptismale handspåleggelseshandlinger er uttrykk for en innlemmelse i Una sancta catholica, eller for at mennesker sluttet til og aksepteres av Jerusalem
- Så E. Käsemann (1952/1964I/), E. Dinkler, art. Taufe RGG³ VI, H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (1963/1974/), E. Schweizer, art. "πνεῦμα" TDNT VI og J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs? (1974).
- C₂ Handspåleggelseshandlingene er mer generelt uttrykk for fellesskap og solidaritet
- G.W.H. Lampe (1951/1967/), R.E.O. White, The Biblical Doctrine of Initiation (1960).
- C₃ Sammen med beretningen i 10,34-48 representerer handspåleggelsestekstene i 8 og 19, om en spesiell utøsing av Ånden, viktige etapper eller vendepunkter i den tidlige misjonshistorie
- G.W.H. Lampe (1955), J.E.L. Oulton (1954/55) og A. Hamman, Le Baptême et la Confirmation (1969).
- C₄ Det dreier seg om en karismatisk utrustning i misjons-situasjonen
- W.F. Flemington, The New Testament Doctrine of Baptism (1948), G.W.H. Lampe (1951/1967/) og (1955), E. Schweizer (TDNT VI), G.R. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament (1962) og E. Schlink, Die Lehre von der Taufe (1970).
- D HANDSPÅLEGGELSEN HAR MULIGENS, ELLER TIDVIS, VÆRT EN DEL AV DÅPSRITEN, MEN ÅNDEN FORMIDLES FRITT BÅDE I FORHOLD TIL VANNBAD OG HANDSPÅLEGGELSE

I nyere litteratur representeres dette syn klarest av W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament* (1966)¹⁶⁸. Se også J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970)¹⁶⁹.

4. Oppsummering. Aktuelle utfordringer for forskningen

Det kan vanskelig spores noen klar forskningshistorisk utvikling i synspunktene, eller noen nær dialog mellom representanter for de ulike tolkningsforsøk til forståelsen av handspåleggelsen i Acta.

I svært mange arbeider, også av nyere dato, drøftes handspåleggelsen ensidig i forhold til den urkristne dåpsrite, og standpunktene synes forholdsvis fastlåste. Fra 1950-tallet av kan det imidlertid, både i engelsk og tysk sammenheng, sees en ny tendens til å ville tolke handspåleggelsestekstene i lys av Lukasskriftens spesielle frelseshistoriske perspektiv, og i lys av Actas egenart som misjonskrift. Generelt sett må det imidlertid sies at det i løpet av de siste 30 år er levert svært få bidrag til forståelse av handspåleggelsen. Denne drøftes, stort sett, som et underordnet tema i arbeider til pnevmatologien i Lukasskriftene, eller i generelle studier til dåpen i N.T.. Symptomatisk for situasjonen er det at det i de fleste nyere Actakommentarer henvises til de eldre standardarbeider. At forskningen i de senere år ikke har ført til noen særlig ny innsikt, tilskrives av F. Bovon to forhold, a) uklarhetene (les obscurités) i den lukanske framstilling og b) eksegetenes konfesjonelle bundethet¹⁷⁰. Selve den fastlåste forskningssituasjon er i seg selv en demonstrasjon av at kildematerialet er vanskeig å tilrettelegge¹⁷¹, men bør også kunne spore til å søke nye innfallsvinkler til arbeidet med de aktuelle tekster. For vår del tror vi hverken forsøk på en snever tilretteleggelse i rammen av dåpsriten, eller et ensidig redaksjonshistorisk forsk-

168 'Der Heilige Geist ist vom Ritus der Wassertaufe ebenso frei wie vom Ritus der Handauflegung' (138).

169 Ifølge Dunn meddeles Ånden som en følge av hele den kristne 'conversion-initiation' hendelse, og er ikke knyttet til noen spesiell av de ytre riter (101f). Et liknende syn uttrykkes av New, 'Belief in Jesus (or in his Name), baptism, the remission of sins, the laying on of Apostolic hands, and the reception of the Spirit seem to have formed a single complex of associated ideas, any one of which might in any single narrative be either omitted or emphasized' Beg V (134), selv om hun også tenderer mot det syn at Åndens gave ble gitt ved handspåleggelsen (136f).

170 (1978:244).

171 Konf. C.F.D. Moule, 'The precise relation, however, of the coming of the Holy Spirit to the water and to the imposition of hands is notoriously problematical', *The Holy Spirit* (1978:78).

ningsgrep vil føre til ny innsikt. For oss synes det som om tekstene må søkes tilrettelagt i spenningen mellom to viktige perspektiver hos Lukas. a) Hans uttalte intensjon om å formidle pålitelig tradisjon om og fra Jesu liv og den tidlige kristne misjon, i en startfase preget av nølen og misjonsteologisk uklarhet, og b) hans selvstendige teologiske interpretasjon av disse tradisjoner i et frelseshistorisk perspektiv. Utfra en erkjennelse av denne spenning kan det være mulig å tilrettelegge tekstene på Lukas egne premisser.

Tekstmaterialet stiller representantene for de to dominerende tolkningstradisjoner (A og C) overfor følgende generelle utfordringer:

1. Dersom handspåleggelsen ikke har vært en del av dåpsriten, hvordan skal en da tilrettelegge handspåleggelsens funksjon i de Actatekster som utvilsomt dreier seg om kristen initiasjon? Og hvordan skal en forklare det faktum at en handspåleggelsehandling er blitt tatt opp i og er blitt en fast del av dåpsriten i store deler av kristenheten?
2. Dersom handspåleggelsen har vært en del av den tidlige dåpsrite, hvordan kan en da forklare at andre sentrale dåpstekster i N.T., tier om denne?

De konkrete utfordringer for det videre arbeide med handspåleggelsen i Acta ligger særlig på følgende områder.

- a) Forholdet til det gammeltestamentlige materiale må avklares nærmere.
- b) Det må arbeides videre med å se handspåleggelsestekstene i lys av pnevmatologien i Lukasskriftene. Dette kan kaste lys både over handspåleggelsens forhold til dåp og initiasjon, og over Åndens rolle i det frelseshistoriske oppfyllelses- og kontinuitetsperspektiv.
- c) Handspåleggelsens forhold til ekklesiologien og tanken om innlemmelse i og identitet med endetidens gudsfolk, må undersøkes nærmere. Også her synes det å være forbindelseslinjer både til dåpsriten og til et frelseshistorisk kontinuitetsperspektiv.
- d) Den urkristne misjon, slik den beskrives i Acta, er en grensesprengende framdrift hvor flere viktige etapper eller epoker tilbakelegges. Det er dels et geografisk perspektiv (Acta 1,8) over denne framdrift, dels et etnisk/religiøst perspektiv hvor nye folkegrupper/-religiøse grupperinger nås med evangeliet og Åndens gave. Heller ikke her er det vanskelig å se forbindelseslinjer både til spørsmålet om initiasjon og innlemmelse i gudsfolket, og til et frelseshistorisk perspektiv hvor nettopp dette gudsfolk sees som endetidens messianske, åndsutrustede gudsfolk.

I det hele er det nærliggende å spørre om ikke den postbaptismale handspåleggelsehandling i Acta framstår som noe av et krystalliseringspunkt hvor flere viktige kontinuitets-tråder i det lukanske frelseshistoriske perspektiv løper sammen.

B) DEN HELLIGE ÅND - MESSIASTIDENS FRELSESGODE

1. Innledning

I dette kapittel vil vi kort undersøke hvordan de gammeltestamentlige løfter om Ånden i Lukas-Acta relateres til Jesu person og hans virke, til den første kristne menighets selvforståelse og liv og til menneskers innlemmelse i denne. To sentrale tekster (Lk 4,14-30 og Acta 2,1-47), som hver på sin måte må kunne sies å være progammatiske for det skrift de representerer¹, informerer oss særlig om Åndens viktige rolle i disse sammenhenger. I begge disse tekster trekkes linjer tilbake til den profetiske forkynnelse i G.T., og i Acta 2,32 forutsettes det klart at det er den samme Jesus (οὗτος ὁ Ἰησοῦς) som selv først ble salvet med Ånden og gjorde mektige gjerninger, som nå som den oppstandne og opphøyede har mottatt Den Hellige Ånd fra Faderen og utøst den over sitt folk (v 33). Som i de andre synoptiske evangelier angis også hos Lukas Jesu dåp ved Johannes (Lk 3,21f) som den hendelse hvor Ånden på en spesiell måte kom over Jesus i hans jordeliv, og Johannes døperen er den som varsler at Jesus skal døpe folket med Hellig Ånd og ild (Lk 3,16). Jesus er altså den som løftet om Ånden først oppfylles på (Lk 3,22; 4,1.14-19; Acta 10,38), han er den som gjentar løftet om Ånden for sine disipler (Lk 24,49; Acta 1,5.8) og han er selv et redskap til at løftet om Ånden oppfylles på dem (Lk 3,16; 24,49; Acta 2,33). Videre knyttes, i den urkristne forkynnelse, løftet om Ånden til omvendelse og dåp i Jesu navn (Acta 2,38), og Ånden manifesterer seg ved gjerninger gjort i hans navn (Acta 3,12ff; 4,9f.30f; 19,11ff). Innledningsvis kan vi da slå fast at Åndens komme og Åndens virke i Lukasskriftene i selve utgangspunktet knyttes sterkt til Jesu person, hans forkynnelse og gjerning, til forkynnelsen av ham og til gjerninger gjort i hans navn. Jesus bringer en ny frelseshistorisk epoke, en 'Heilsepoche sui generis'². Denne er imidlertid ikke begrenset til Jesu jordeliv, men føres videre av den oppstandne og opphøyede i Kirkens misjon, hvoriggjennom vitnesbyrdet om Jesus skal bringes ut til alle folkeslag³.

¹ 'Apg. 2 fasst in ähnlicher Weise den Inhalt der Apg.programmatisch im voraus zusammen wie die Nazarethperikope in Lk.4 den des Evangeliums', Goppelt (1966:15), *konf. Lampe (1955:159) og Marshall (1978:177).

² Conzelmann (1954/1964/:171).

³ Conzelmanns kontrastering av 'Die Zeit Jesu' og 'Die Zeit der Kirche' er tidligere drøftet og kritisert. Spørsmålet om Jesu tid og Kirkens tid kan settes på samme linje, er nylig drøftet av Schnider. Han hevder at den dobbelte fremstilling av Jesu himmelfart i det lukanske dobbeltverk nettopp vil vise at det er et skille mellom Jesu tid og

2. 'Så drog Jesus tilbake til Galilea, fylt av Åndens kraft' (Lk 4,14)

Lukas framstilling av Jesu dåp ved Johannes følger, i hovedtrekk, overleveringen i Mk 1,9-11, men den knappe beskrivelse av selve vanddåpen synes å indikere at Lukas primære interesse knytter seg til Åndens komme over Jesus⁴. Virkningene av Åndens komme beskrives i andre tekster i Lukas-Acta. Jesus var fra nå av fylt av (eller full av) Ånden (πλήρης πνεύματος ἁγίου, Lk 4,1a), han ble drevet av Åndens (ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι, 4,1b), han beveget seg i Åndens kraft (ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος, 4,14), Herrens Ånd var over ham (πνεῦμα κυρίου ἐπέμει, 4,18); Gud salvet ham med Hellig Ånd og kraft (ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, Acta 10,38). Hovedstedene til forståelse av Åndens rolle i Jesu jordiske liv og gjerning er Lk 4,16-30⁵ og Acta 10,35-38. Vi vil kort se på det bilde som tegnes av Jesus, og de gammeltestamentlige motiver som er framtrædende i disse tekster.

I sentrum av første del av Lk 4,16-30⁶ står et sammensatt

Kirkens, eller misjonens tid (1981:158-172). For vår del er det vesentlig å peke på at også Kirkens tid er preget av den samme åndsvirkelighet som Jesu tid, og at Jesus, som er den som har bekræftet og oppfylt løftet om Ånden, også i denne tid stadig er virksom ved Ånden. Konf. Stählin som argumenterer for at subjektet for og drivkraften i Kirkens misjon ikke primært er Ånden, men Jesus som den opphøyede Kyrios, som handler som Guds stedfortreder ved Ånden (1973:235). En passende temaformulering for Lukas andre bok er derfor, 'Die Zeit der Herrschaft Jesu Christi durch das Pneuma' (ibid:234).

⁴ Von Baer (1926:59f). Særtrekk er ellers henvisningen til at Ånden kom over Jesus mens han ba, konf. Lampe (1955:169), omtalen av Ånden som τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Mk τὸ πνεῦμα) og tilføyelsen av leddet σωματικῶς (i legemlig form). Tilføyelsen kan synes noe unødvendig, da en due knapt kunne tenkes å stige ned på annen måte enn i legemlig form, Fitzmyer (1981:48), men tjener muligens til å framheve det reelle ved manifestasjonen av Ånden. Til detaljanalyse og tradisjonshistoriske problemer se Schürmann (1969:188-198), Fitzmyer (1981:479-487) og Lentzen-Deis (1970).

⁵ De redaksjonelle notiser i 4,1 og 14 knytter Nasaretperioden nær sammen med beretningen om Jesu dåp, og etterlater ingen tvil om sammenhengen mellom manifestasjonen av Ånden ved dåpen og Jesu offentlige framreden og proklamasjon i Nasaret, Dömer (1978:61f).

⁶ Et omfattende antall spesialundersøkelser foreligger til dette tekstavsnittet. Se særlig Finkel (1963), Tannehill (1972), Reicke (1973), Sanders (1975) og Busse (1978).

sitat (v 18-19) fra Jesajaboken (61,1f og 58,6)⁷, og tolker Jesu dåp som en salving med Ånden⁸. Hovedvekten i sitatet, slik det foreligger hos Lukas, ligger på Jesus åndsutrustning til å forkynne⁹, men samtidig fungerer det som en prolog til resten av evangelieskriftet hvor også helbredelser, åndsutdrivelser og undergjerninger, sammen med hans

- 7 Sitatet fra 61,1f er ikke enhetlig overlevert, men følger i hovedtrekk LXX teksten. Leddet *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδίας* er svakt bevitnet, Rese (1969:143ff), og er muligens utelatt på grunn av Jesu vegring mot å gjøre under (v 23f). På den annen side kan nettopp introduksjonen av bildet av Jesus som lege (v 23), tale for at det opprinnelig har hørt med, konf. Schürmann (1969:229). Helt utelatt (i v 19) er leddet *καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως* (Jes 61,2b). Dagen 'idag' (v 21) skal ikke identifiseres med dagen for den guddomlige vrede, Fitzmyer (1981:532).
- 8 Sammenliknet med Mk kan det være riktig å si at Jesu dåp spiller en noe neddempet rolle hos Lukas. Jesus er allerede blitt proklamert som Sønn (1,32.35), og det framheves at Ånden har vært virksom i hans liv siden unnfangelsen (1,35), Fitzmyer (1981:480f). På denne bakgrunn kan det også være nærliggende å forbinde utsagnene om hans salving med selve unnfangelsen, 'Den Hellige Ånd skal komme over deg, og Den Høyestes kraft skal overskygge deg' (*πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί*, v 35), konf. Voss (1965:72-81). Vi ser imidlertid ikke noe konkurranseforhold her. Det er klart at hele Jesu eksistens og tjeneste, allerede fra unnfangelsen av, kvalifiseres som åndsvirket og åndsåret, og manifestasjonen av Ånden ved hans dåp må, i et gammeltestamentlig oppfyllellesperspektiv, primært forstås som 'utrustning' til hans spesielle jordiske gjerning, konf. Schneider (1980:258), 'Die christologischen Geistaussagen sind durch Lk 1,35 grundgelegt. Der heilige Geist ist Existenzgrund Jesu, und das Herabkommen des Geistes bei der Taufe manifestiert den dauernden Geistbesitz des "Sohnes Gottes" (3,22)'.
- 9 Dette understrekes særlig av Schweizer som legger stor vekt på at Ånden for Lukas er profetiens Ånd, og at helbredelser og undergjerninger derfor ikke er å forstå som manifestasjoner av Ånden, TDNT VI (407-409). Konf. også Haya-Prats (1975:40). Mot dette kan det innvendes at profetiens Ånd i G.T. og i jødedommen ikke primært oppfattes som kraft til å forkynne, men mere som et redskap til åpenbaring, Turner (1981a:16f) og at Lukas i alle oppsummeringer eller samlenotiser (se f.eks.: 5,17; 6,17-19; 7,21) nettopp framhever Jesu helbredelser, Dömer (1978:55). Når det ellers sies at 'Jesus hadde Herrens kraft (*δύναμις κυρίου*) så han kunne helbrede' (5,17), eller at det utgikk en helbredende kraft (*δύναμις*) fra ham (6,19 og 8,47), så kan dette vanskelig skilles fra Åndens kraft, Schürmann (1969:281).

forkynnelse, beskrives som integrerte sider ved Jesu åndsutrustede tjeneste (5,17; 6,17-19; 7,21-22).

I siste del av teksten (v 23-30) bringes også hedningene (enken i Sarepta og syrereren Na'aman) inn i bildet, vel som en henvisning til at Jesu sendelse sikter ut over Nasaret og Israel og også gjelder hedningene. Det bilde som tegnes av Jesus i dette tekstavsnittet har forbindelseslinjer til ulike gammeltestamentlige tekster og motiver. Riktignok hører ikke de siterte steder fra Jesajaboken med til noen av de såkalte tjenersangene¹⁰, men språk og stil ligger forøvrig så nær opp til disse at det er nærliggende å se en henvisning til Herrens tjener her¹¹. Jesus innordnes videre i rekken av profeter¹² som ikke blir godt mottatt (v 24),

¹⁰ Konf. Fitzmyer (1981:529), som mener at en av denne grunn ikke bør se noen allusjon til Jesus som Herrens tjener her.

¹¹ Se Marshall (1978:183) som henviser til sammenkoblingen av Jes 52,7 og 61,1f. i 11Q Melch. Se også Lampe (1955:177-180) som viser at bildet av Jesus i Lukas-Acta på mange områder er formet utfra allusjoner til Herrens tjener. Hele spørsmålet om tjenersangene som egne, litterært avgrensede enheter, er forøvrig kommet i nytt lys i den seneste forskning. Se Mettinger (1983) som, foruten å postulere at tjenerskikkelsen må forstås i rammen av hele konteksten i Jes 40-55 (45), også peker på at Jes 61,1-3 er en av de tekster som 'easily is accomodated to the series of "Servant songs"' (10).

¹² Betegnelsen profet (προφήτης) brukes, direkte eller indirekte, omlag 10 ganger om Jesus i Lukas-Acta, derav en gang som selvbetegnelse av Jesus selv (Lk 13,33). Betydningsinnholdet varierer mellom følgende tre kategorier, a) Jesus omtales som profet på linje med samtidige profet-skikkelser (Lk 7,39), b) han omtales som en gammeltestamentlig profet (Lk 9,8 og 19) og c) som endetidsprofet (Lk 7,16; 24,19; Acta 7,37). Hans profetstatus kommer videre til uttrykk i utsagnene om hans sendelse (ἀποστέλλω Lk 4,43; 9,48; 10,16; Acta 3,26), om sendelsen av det budskap han forkynnte (Acta 10,36; 13,26; 28,28), og i andre spesielle uttrykk som 'En stor profet er oppreist (ἡγέρθη) blant oss' (Lk 7,16), som gir assosiasjoner til de av Gud oppreiste og åndsfulle dommere som frelste folket fra deres fiender (Dom 2,16; 3,9 og 15), og til Kyros som Herrens oppreiste redskap (Jes 41,25; 45,13). Videre i uttrykk som 'hør ham' (αὐτοῦ ἀκούετε , Lk 9,35), hvor Lukas muligens har endret rekkefølgen på ordene for at assosiasjonen til Deut 18,15 (αὐτοῦ ἀκούσεσθε) skulle bli klarere. Konf. Lampe (1955:173-177), Friedrich, TDNT VI (841-848), Hahn (1963/1974/351-404), Dunn (1975:82-84) og Schnider (1973). Til forholdet mellom Jesu historie og de gammeltestamentlige profeters skjebne, se ellers Steck (1967).

men som blir forfulgt og drept i Jerusalem (11,49-50; 13,33) og henvisningene til Elias og Elisa (v 25-27) indikerer at Jesu virksomhet, typologisk sett, representerer et visst motstykke til disse åndsfulle profeter. Gjennom sitater og henvisninger til G.T. framstilles Jesus slik som en person som bringer endetidens frelsesvirkelighet til oppfyllelse. Salvet med Åndens kraft bringer han befrielse til fattige (πτωχοί, 4,18; 7,21f), fanger (αἰχμαλώτου, 4,18) og undertrykte (τεθραυσμένοι, 4,18), til slike som er bundet (δέω) av Satan (13,16) og er hans bytte (σκῦλον, 11,22)¹³. Det samme perspektiv rulles opp i Acta 10,35-38. Her oppsummeres innholdet i gledesbudskapet i uttrykket 'εὐ-ρήνη δὲ Ἰησοῦ χριστοῦ'¹⁴ (v 36). Jesus er den som ikke bare forkynner fred, men freden kommer istand ved ham. Innholdet i begrepet εὐρήνη her 'corresponds to the Hebrew concept of 'well-being' associated particularly with the messianic age (cf. Lk. 2:14; 10:5; 19:24) and with the freedom from hostile powers, whether spiritual or temporal, that this state involves (cf. Lk. 1:78,71)¹⁵.

I Acta 10,38 konkretiseres denne fred som Jesus brakte særlig ved en henvisning til at han helbredet (ἰσόματι) alle som var undertrykket eller behersket (καταδυναστευόμενοι) av Djevelen. Også her begrunnes Jesu undervirkende gjerning i hans salving med Ånd og kraft som uttrykker at

¹³ Et interessant perspektiv på Lk 4,17ff og det bilde av Jesu befriergjerning som her tegnes, ligger i den messianske jubel- eller frigivelsesårteologien. I det, forholdsvis, nylig publiserte Melkisedekfragmentet fra hule 11 i Qumran (tekst og kommentar i de Jonge/van der Woude (1965/66:301-326)) kombineres bl.a. Lev 25,10ff; Deut 15,2f med Jes 52,7 og 61,1f. Dersom rekonstruksjonen av linje 18 er korrekt, omtales bæreren av gledesbud (mebaser, LXX εὐαγγελιζόμενος, Jes 52,7) som salvet med Ånden (linje 18), og han bringer befrielse til dem som er undertrykket av Belial og hans ånder (linje 13). Vi har da i Lukasskriftene (særlig i Lk 4 og Acta 10,38) en interpretasjon av Jes 61,1f som ligger veldig nær den som foreligger i Melkisedekfragmentet (de Jonge/ van der Woude (ibid:311)), og som er preget av et klart eskatologisk perspektiv. Som sådann kunne denne tolkning, om den var kjent av Lukas, vært forstått som en klar parallell til Jesu forkynnelse av frihet for dem som er undertrykt av Satan, konf. Turner (1981a:21). Forskjellige aspekter ved jubelårsteologien i 11Q Melch er ellers søkt applisert på Nasaretperikopen i en rekke nyere undersøkelser, Strobel (1972), Sanders (1975), Busse (1978), og Sloan (1977).

¹⁴ Med Haenchen (1956/1977/:339 og Schneider (1982:76) forbindes εὐρήνη med Ἰησοῦ χριστοῦ.

¹⁵ Turner (1981a:23). Til en modifikasjon av den politiske side ved det bibelske frihetsbegrep, se Gerhardsson (1984).

Gud er med ham. At Jesu virksomhet, i Lukas-Acta, slik tilskrives messianske trekk, synes vanskelig å bestride¹⁶, og det kan knapt herske noen tvil om at Lukas har oppfattet Jesus som den lovede Davidsættlingen (Lk 1,32f; 2,11; Acta 2,29ff; 13,22ff). Et annet spørsmål er imidlertid om hans salving med Ånden er forstått som hans messianske salving. Mot dette kan det innvendes at det hverken i Lk 4,16-30 eller Acta 10,35-38 finnes noen henvisninger til det davidiske dynasti, og at det heller ikke er noen kongelige aspekter ved salvingen¹⁷. En annen mulighet kan derfor være å oppfatte Jesu salving som en profetsalving. Et par gammeltestamentlige steder synes å indikere at også profeter ble omtalt som salvet av Herren (Sal 105,15; 1 Krøn 16,22), og denne tanke er enda klarere belagt i jødedommen på Jesu tid¹⁸. De messianske trekk ved Jesu framtrede gjør det nødvendig å eventuelt tenke på endetidens profetskikkelser, primært en profet som Moses¹⁹. Imidlertid er det formuleringer i Lukasskriftene skildring av Jesus som gjør det vanskelig å se bort fra at han oppfattes som den salvede også i kongelig messiansk betydning. Vi tenker da særlig på Acta 4,26f. hvor Sal 2,2 er sitert, '- mot Herren og hans Salvede' (κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χρ.), presisert som 'mot din hellige tjener Jesus, ham som du salvet' (ἐπὶ τὸν

-
- ¹⁶ Grundmann, TDNT IX (532-537). Til begrepet messiansk, se definisjon hos Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1956:9), 'The definition of the Messianic expectation is: The prophetic hope for the end of this age, in which there will be political freedom, moral perfection, and earthly bliss for the people of Israel in its own land, and also for the entire human race. But the definition of the belief in the Messiah is: The prophetic hope for the end of this age, in which a strong redeemer, by his power and his spirit, will bring complete redemption, political and spiritual, to the people of Israel, and along with this, earthly bliss and moral perfection to the entire human race' (sitert etter de Jonge (1966:133)).
- ¹⁷ Fitzmyer (1981:529f), Turner (1981a:26).
- ¹⁸ Oversikt over aktuelle tekster hos de Jonge (1966:132-148) og van der Woude/ de Jonge, TDNT IX (509-527). Særlig interessant er også her 11Q Melch (se note 13) hvor den ånds-salvede bærer av gledesbudskap synes å bli framstilt som profet, TDNT IX (517).
- ¹⁹ Moses er nevnt hele 29 ganger i Lukasskriftene, Schneider (1980:458), og det finnes en rekke paralleller mellom Jesus og Moses i Lukas framstilling, Lampe (1955:175ff). Til mosestypologi og Jesus som endetidsprofet, se ellers Hahn (1963/1974/:382-390) og Busse (1977:381-411).

ἄγιον πατὴρά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχριστος)²⁰. En interessant parallell til de tekster i Lukas-Acta som omtaler Jesus som salvet, finnes i PsSal 17 og 18²¹. Her sies det at 'deres Konge er Herrens salvede' (βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου) 17,32, og at 'Gud har gjort ham sterk med hellig Ånd, og vis ved innsiktsfullt råd sammen med styrke og rettferdighet' (ὁ θεὸς κατεργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ σοφὸν ἐν βουλή συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης) 17,37²².

- ²⁰ Se van Unnik (1961/62:113f) som understreker at Lukas er den eneste N.T.lige forfatter som forsøker å forklare hvorfor Jesus kalles χριστός 'den salvede'. Noen konkret salving, slik som av Saul og David (1 Sam 10,1ff.; 16,13; 2 Sam 5,3) er ikke omtalt. (Det bør her også bemerkes at den konkrete salving med olje er avstreifet allerede i G.T.lig tid. Kyros kalles 'Herrens salvede' (Jes 45,1), '- anointed indicating a very special divine appointment without an anointing in the literal sense of the word', de Jonge/ van der Woude (1965/66:310). Lukas søker å vise (Lk 1,32.35; 4,16ff; Acta 4,26f og 10,38) at begrepet salving får sin mening nettopp gjennom Jesu besittelse av Ånden. 'What Jesus proclaims and performs is possible because he has been anointed and posses the Spirit of God' - 'And because he is endowed with the Spirit of God, he is Christ and king. Not the kingship is predominant, but the possession of the Spirit', van Unnik (ibid). Til spørsmålet om en davidisk, messiansk tilknytning i Acta 4,25f, se også de Jonge/van der Woude (ibid:311). Også Turner vedgår en davidisk tilknytning her, men forsøker å avstreife dette ved å henvise til at det dreier seg om en førlukansk tradisjon som trolig ikke har noe å gjøre med Jesu salving med Ånden (1981a:25f). På bakgrunn av den profilerte bruk av salvingsterminologien ellers i Lukasskriftene, synes dette lite trolig.
- ²¹ De såkalte Salomos salmer, 18 i tallet, gjenspeiler politiske og religiøse forhold i Palestina i det første århundre før Kristus. Noen helt sikker datering gis ikke, men alle regnes som avfattet i tiden før Herodes den store, noen også i første del av århundret. Til overleveringshistoriske og tekstkritiske spørsmål, se JüdSchr IV₂ (1977).
- ²² Termen χριστός forekommer fire ganger i disse to salmer, 17,32; 18 tittel; 18,5.7, bare i tittelen i bestemt form 'den salvede (Messias)', ellers i den G.T.lige form 'Herrens salvede' eller 'Hans salvede'. Hele for ventningen i salmene dreier seg imidlertid om en konge over Israel som skal være en sann sønn av David (17,27), og distinksjonen mellom en 'kongelig Messias' og en 'salvet konge' er flytende, de Jonge (1966:135). I 17,37 foreligger en klar påvirkning fra Jes 11,2, JüdSchr (ibid:105), og med van Unnik må det være riktig å si til dette sted, 'the Messianic being is endowed with the

Disse tekstene bevitner en nær sammenheng mellom begrepet salving og Ånden, og viser at uttrykket 'Herrens salvede', i det minste i visse kretser i Jesu samtid, nærmest var en teknisk term for den kongelige Messias²³. Om vi således selv finner det mest rimelig å forstå bruken av begrepene 'salvet' og 'Herrens salvede' i et messiansk perspektiv, så utelukker dette allikevel ikke tanken om Jesus som endetidsprofeten som Moses²⁴. Som i de andre evangelier løper også i Lukas framstilling av Jesus en rekke gammeltestamentlige perspektiver og motiver sammen. Slik tegnes et bilde av ham som er for komplekst og dynamisk til at det kan fanges opp av, eller rommes i, en gammeltestamentlig konsepsjon eller tittel. Det som særpreger Jesu framtreten, ifølge Lukas, er at han er en person som på en helt spesiell måte besitter Ånden. Han er preget og ledet av denne, og ved denne

¹ åndsbesittelse bekjemper han Satans makt. Dermed realiserer han den messianske freds- og frelsestilstand. Allikevel er han villig å oppgi sitt liv og overlate sin sak til Faderen. Som denne person er Jesus derfor både υἱός, παῖς, προφήτης og han blir gjort til κύριος ²⁵.

3. 'Jeg sender over dere det som min Far har lovt' (Lk 24,49)

Jesu avskjedstale i sammenheng med hans himmelfart, noe forskjellig gjengitt i Lk 24,44-53 og Acta 1,4-14²⁶, inneholder som sitt hovedpoeng oppdraget om å være (hans) vitner, fra Jerusalem av til jordens ender (for alle folkeslag). To ting må imidlertid først inntreffe, a) En ventetid for disiplene i Jerusalem²⁷, før b) Jesus vil sende over dem det Faderen har lovet. Uttrykket ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς (Acta 1,4) μου (Lk 24,49)', presiseres og fylles med innhold i konteksten. Det dreier seg om å bli utrustet med

manifold workings of the Spirit' (1961/62:114). Se også 18,7.

²³ de Jonge (1966:135 og 147).

²⁴ Voss (1965:168-170). 'Vielmehr bildet gerade die Moses-typologie, ohne dass Moses selbst jemals der Titel eines Sohnes zugesprochen würde, in ihrer die Davidtheologie miteinbeziehenden Ausprägung in Is 11,1 - zumal in deren nachexilischen Verständnis - die Möglichkeit, im Messias Jesus das endzeitliche Königs- und Prophetenamt vereinigt zu sehen' (ibid:169).

²⁵ Voss (ibid:168-170), Marshall (1970:128).

²⁶ Se sammenlikning hos Schnider (1981).

²⁷ I Acta 1,14 framheves at ventetiden var preget av utholdende bønn.

'kraft fra det høye' (δύναμις ἐξ ὕψους, Lk 24,49), om å 'døpes med Den Hellige Ånd' (ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἀγίου, Acta 1,5) og om at de skal 'få kraft når Den Hellige Ånd kommer over dere' (λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἀγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, Acta 1,8). Konf. (ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος ἀγίου, Acta 2,33)²⁸. Lukas synes å forutsette at Jesus under sitt jordeliv har talt om løftet om Ånden (ἦν ἠκούσατέ μου, Acta 1,4, konf. Lk 11,13: 12,12)²⁹, men hovedpoenget i konteksten er at det dreier seg om et løfte³⁰ fra Faderen som stadfestes av Jesus og oppfylles av ham på pinsedag. Åndsutgytelsen på pinsedag sees dermed i det større løfte-oppfyllesperspektiv som preger det Lukanske dobbeltverk på flere områder³¹.

I sentrum for vår interesse står i denne sammenheng tre spørsmål: a) Hvordan oppfattes og interpreteres pinsehendelsen i Acta 2, b) hvilke gammeltestamentlige motiver er det som særlig kommer til uttrykk når det gjelder Åndens komme, og c) hvilken betydning har pinsehendelsen, ifølge Lukas, for den første kristne menighets forståelse av seg selv og sin misjon?

a) Selve åndsutgytelsen beskrives i Acta 2,1-13³², og denne

- ²⁸ Best forstått som en epeksegetisk genitiv, Ånden er innholdet i det som er lovt, Schneider (1980:275).
- ²⁹ Konf. oversikt over ord av Jesus om Ånden i de synoptiske evangelier hos Kremer (1973:54-59) og Hull (1967:17ff).
- ³⁰ Til ἐπαγγελία se Schniewind/ Friedrich, TDNT II (576-586), 'It is a word which expresses not merely the promise but also the fulfilment of what is promised' (582).
- ³¹ Når det er om å gjøre for Lukas å framheve at skriftene må (δεῖ) oppfylles (Lk 22,37; 24,44; Acta 1,16, konf. Lk 9,22 og 13,33; Acta 3,21; 17,3) henger dette sammen med hele hans frelseshistoriske syn. I disse kommer Guds frelsesplan (ἡ βουλή τοῦ θεοῦ Lk 7,30; Acta 2,23; 4,28; 13,36; 20,27), talt av Ånden (Acta 1,16; 4,25; 28,25), til uttrykk. Se Cosgrove (1984:168-190).
- ³² Vedrørende de historiske problemer som knytter seg til pinsefestens betydning i den jødiske samtid, tilknytning til lovgivningen på Sinai etc., og de tradisjonshistoriske spørsmål angående kilder, redaksjon og komposisjon i Acta 2, henvises primært til anført litteratur. Riktignok refereres det ikke i noe annet nytestamentlig skrift til en spesiell åndsutgytelse i Jerusalem, men liknende ånds erfaringer er bevitnet i tidlige nytestamentlige skrifter (Gal 3,2-5; 4,6; 1 Kor 12-14; 2 Kor 12,12; Rom 12,6f og 15,18f). Videre er det rimelig å regne med at apostlene oppholdt seg i Jerusalem under pinsehøytiden, og det er vanskelig å forstå deres sentrale stilling i den

danner foranledning og utgangspunkt for Peters tale, 2,14-40³³. I denne tale forklares og tolkes åndsutgytelsen ved en henvisning til Joel 3 (2,16-21), og denne henvisning søkes særlig begrunnet langs følgende argumentasjonslinje, 1) Gud har reist Jesus opp fra de døde, og han må derfor være den kommende Davidsættling som David talte profetisk om i Sal 16 (2,30-32), 2) Jesus er blitt opphøyet og har inntatt Davidsættens trone (v 30) ved Guds høyre hand (v33a.34-36)³⁴. Dermed er han blitt gjort både til κύριος

tidlige kirke (konf. Gal 2,1f) uten å forutsette en tidlig åndserfaring i Jerusalem. Således ser vi ingen grunn til å betvile at beretningen i Acta 2 refererer seg til en konkret hendelse og erfaring av Ånden, som også innebar begynnelsen på Jesu apostlers offentlige forkynnelse i Jerusalem. Se Lake, Beg V (111-121), Lohse (1953), Dupont (1967:481-502), Haacker (1970), Kremer (1973), Dunn (1975:146-152), Marshall (1977), Dömer (1978:139-159), Schneider (1980:239-260) og særlig i siste skrift anført videre litteratur.

33 Til den generelle diskusjon om tradisjonshistoriske problemer vedrørende talene i Acta, se Schneider (1980:95-103) og Rese (1984) og der anført nyere litteratur. Nyere tysk forskningstradisjon har særlig vært preget av Dibelius (1949), som hevdet at talene primært er litterære komposisjoner av Lukas, med liten eller ingen basis i historiske tradisjoner. Wilckens, som opprinnelig (1961) sto for et liknende syn, har i siste opplag av sin studie til misjonsforkynnelsen i Acta modifisert dette noe og er mer åpen for at, særlig forkynnelsen for jøder, representerer 'Gesichtspunkte und Motive vorlukanischer Ueberlieferung' (1974:189). Engelsk-amerikansk forsknings-tradisjon har mer vært preget av C.H. Dodds' klassiske studie (1936), hvor det regnes med at talene er komponert på basis av historiske tradisjoner og gjenspeiler struktur og hovedmotiver i den tidlige kristne misjonsforkynnelse. Til begrunnelse av et liknende syn i nyere litteratur, se Bruce (1974) og Gasque (1974). Til struktur og hovedmotiver i Peters pinsetale, se Zehnle (1971).

34 Med Bl/Debr (§ 199) forstås dativen τῆ δεξιᾷ lokalt, konf. Acta 5,31. Et interessant spørsmål er om det i v33 også foreligger en allusjon til Sal 67,19 (LXX). I denne Salmen dreier det seg om Herrens oppstigning på Sinai med seiersbytte, i rabbinisk utlegning applisert på lovgivningen på Sinai ved Moses. Dersom en slik allusjon foreligger, synes det å innebære at de jødiske tradisjoner om pinsefestens sammenheng med Sinai allerede var levende i nytestamentlig samtid, og at den kristne menighet oppfattet Åndens gave ved den opphøyede Jesus som noe som erstattet loven ved Moses. Konf. anvendelsen av Sal 68,19 i Efes 4,8ff, hvor det dreier seg om 'Kristi gave', presisert som de åndelige gaver i menigheten, Kremer (1973:-230-232)). For en allusjon til Sal 67,19 (LXX) argumen-

og ΧΡΥΣΤΟΣ . Beviset for denne sterke påstand ligger, i Peters argumentasjon, i v33b, Jesus 'mottok av Faderen Den Hellige Ånd som var lovt oss, og utøste den'³⁵, som innebærer en henvisning til det som nettopp har skjedd med Jesu disipler (βλέπετε καὶ ἀκούετε).

Utøelsen av Ånden på pinsedag bekrefter altså at han som israelittene har naglet til korset (v 23) virkelig var den som Israel har ventet på, og som alene kan bringe frelsen³⁶. Når det sies at Jesus 'mottok'³⁷ Ånden som var lovt, så var det 'keine für ihn nötige Gabe, sondern ihm nur zur Verteilung gegeben'³⁸. Vekten ligger på 'Jesu power to administer the operation of the Spirit of Prophecy'³⁹. Fra nå av er Jesus i stand til å meddele Åndens gave, og til å utvirke de ulike manifestasjoner av Ånden blant sine disipler.

b) Løftet om det Faderen har lovt siktes i Acta 2 spesielt inn på løftet om utøringen av Ånden hos profeten Joel, og slik fokuseres oppmerksomheten særlig på det profetiske aspekt ved Åndens virke⁴⁰. Joel 3, lff, har på sin side

terer særlig Dupont (1973) og Turner (1982:176-184).

35 'Das Verbum "ausgiessen" entspricht der Joelverheissung (vv17.18), kennzeichnet also das Erlebte als Erfüllungsgeschehen', Schneider (1980:275).

36 Kremer (1973:175).

37 Uttrykket πνεῦμα λαμβάνω er her klart brukt metaforisk. Til bruken av dette ellers i Acta, se Turner (1981c).

38 Haenchen (1956/1977/:185).

39 Turner (1982:180).

40 Både i G.T. (særlig i ettereksilsk tid) og i jødedommen blir profetiens Ånd primært oppfattet som formidler av guddomlig åpenbaring og fellesskap med Gud. 'The prophet is a man whose life and thoughts are determined by personal fellowship with God, and intelligent insight into His purpose', Abelson (1912:238), konf. Lindblom (1963:112f.177), Schäfer (1972:14ff), Abertz/ Westermann, THAT II (749) og Dunn (1975:170f). Til ulike aspekter ved pneumatologien og utviklingslinjer innen denne i G.T. og den antikke jødedom, se Koch (1950), Baumgärtel, TDNT VI (359-368), Lys (1962), Lindblom (1963), Kremer (1973:63-84), Albetz/ Westermann, THAT II (726-753), Kronholm (1984). Til forestillinger og forventninger om Ånden i jødedommen, se Abelson (1912), Marmorstein (1930), Sjöberg, TDNT VI (375-389), Meyer, TDNT VI (812-828), Foerster (1961/62), Schreiner (1965), Schäfer (1972) og Dautzenberg (1974:43-121). I eldre litteratur såsom Gunkel (1888), Bousset (1913) og Leisegang (1922) postuleres at det nytestamentlige pneumabegrep er sterkt influert av gresk og hellenistisk tenkning. Til kritikk av dette syn, se allerede von Baer (1926:13-38 og 112-224), som finner

forbindelseslinjer til Esek 39,29, 'Nå vil jeg ikke lenger skjule ansiktet for dem for jeg har utøst min Ånd over Israels ætt, lyder ordet fra Herren Gud' og Num 11,29, 'Jeg skulle ønske at hele Herrens folk var profeter, at Herren ville legge sin ånd på dem', og gjenspeiler en tendens i eksilsk og ettereksilsk tid til å fremheve at Ånden ikke bare gis til utvalgte enkeltpersoner, men til hele folket, ja til de enkelte lemmer innen folket⁴¹. Konf. også Sak 12,10, 'Men over Davids hus og over innbyggerne i Jerusalem utøser jeg en nådens og bønnens ånd'.

I den gammeltestamentlige kontekst ligger det i Joelprofetien primært to perspektiver, a) Her loves det at Gud en gang, i endetiden, skal utøse av den profetiske ånd, og b) at Ånden skal gis til hver enkelt⁴². Virkningene av den profetiske Ånd er her ikke først og fremst utrustning til forkynnelse av Guds frelseshandlinger, men mer en opprettelse av et umiddelbart Gudsforhold med en ny tillitsfull kommunikasjon med Gud og påberopelse av hans navn (v 5)⁴³. Om det kan sies at 'In OT. literature prophecy is the crowning manifestation of the Spirit of God in man'⁴⁴, så viser det seg at beskrivelsen av Åndens virke gjennom sentrale personer i Israels historie også i den rabbiniske tradisjon sentrer omkring profetkategorien⁴⁵. I tiden etter de siste skriftprofeter synes det å ha vært en utbredt oppfatning i jødisk sammenheng at den profetiske Ånd var

en dyptgående forskjell mellom det nytestamentlige pneumabegrep og gresk og hellenistisk tenkning (ibid:4 og 30ff). Konf. Kremer (1973:72-76) som påpeker en klar sammenheng mellom den G.T.lige og jødiske oppfatning av Ånden og den urkristne åndserfaring (ibid:84ff). Vedrørende pneumatologien i hellenistisk jødedom er denne særlig undersøkt av Isaacs (1976). Hennes konklusjon går i retning av at Ånden her særlig oppfattes i visdomskategorier (143-145).

41 Albertz/ Westermann, THAT II (751), Kremer (1973:69).

42 Kål-basar gjelder her knapt hele mennskeheten, men alle tilhørende Gudsfolket, konf. 2,19. Innen Gudsfolket innebærer løftet et 'sozialrevolutionære Moment', idet slaver og ufrie settes på like linje med de frie, Wolff (1969:80).

43 'Er "Joel" erwartet das neue Gottesverhältnis demnach ähnlich wie Jer 31,33f. (vgl. auch das Volk von Priestern in Ex 19,6f. Dtr): alle sind unmittelbar zu Gott'. - 'ja das neue prophetische Gottesverhältnis betätigt sich im bevollmächtigten Anrufen (5a) des anrufender (5b) Gottes', Wolff (1969:79), konf. Turner (1982:179f).

44 Abelson (1912:238).

45 Abelson (1912:238-267), Schäfer (1972:27).

utslukket i Israel⁴⁶, men dette innebærer ikke uten videre at jødedommen i denne tiden var uten erfaringer av Ånden⁴⁷. Imidlertid ser det ut til å ha vært en utbredt forventning innen ulike kretser av den antikke jøedom om en ny utøselse av Guds Ånd over Israel i endetiden⁴⁸, og særlig i den rabbinske litteratur beskrives, i tilknytning til Joelprofetien, den nye tidsalder som en tid preget av profetiens Ånd⁴⁹. Når det gjelder forventningene om Ånden i den samtidige jøedom, representerer også de nytestamentlige skrifter et ikke uvesentlig kildemateriale. Mye tyder på at en rekke av utsagnene om Ånden i N.T. har sin 'Sitz im Leben' nettopp i kontroverssituasjonen med synagogen, og at

-
- 46 'Als Haggai, Sacharja und Maleachi, die letzten propheten, starben, schwand der hl. Geist von Israel, 'Tos Sot 13,2, sitert etter Schäfer (1972:21). Konf. Sal 74,9; 1 Mak 4,46; 9,27; 14,41. Foerster (1961/1962), Schäfer (1972:142ff) og Leivestad (1972/1973).
- 47 Se Marmorstein (1930), Meyer, TDNT VI (812-828) og Davies (1948/1970/:208-215). Disse synes dog å ha hatt en mer tilbaketrukket plass, underordnet Torahens dominerende og regulerende rolle, Davies (1948/1970/:215).
- 48 Antallet beleggsteder er ikke så omfattende, og endel forskere har derfor hevdet at forventningen om Ånden i endetiden ikke har vært så sentral i jødedommen, 'the expectation of a new era of prophecy constituted only a peripheral element in the hope of Judaism', Hill (1979:35), konf. Chevalier (1958:148). Det synes imidlertid rimelig å regne med 'dass manche Stellen in christlicher Zeit aus apologetischer Gründen getilgt wurden', Kremer (1973:82), konf. Davies (1948/1970/:216). En rekke av de foreliggende steder synes også klare nok, se oversikt hos Foerster (1961/1962) og Kremer (1973:82-84). Vedrørende Qumranmenigheten ligger hovedvekten ikke så mye på det profeske aspekt ved Ånden, men mere, i tilknytning til Esek 36,26, på renselse og styrke til et hellig liv. Se særlig 1QS IV 20-23, Schreiner (1965:176ff).
- 49 Et hovedsted er Num R (180c), 'Gott sprach: In dieser Welt haben einzige geweissagt aber in der zuk. Welt werden alle Israeliten Propheten sein, s.: Und geschehen wird es nach diesem, da will ich ausgiessen meinen Geist über alles Fleisch, u. weissagen werden eure Söhne, u. eure Töchter usw. Joel 3,1'; sitert etter StrB II (134). Andre tekster (ibid), StrB II (615f) og Schäfer (1972:105-108. 114f). På tross av de dateringsvansker som foreligger med hensyn til de forskjellige rabbinske tekster, synes det her å dreie seg om en så grunnleggende forestilling i den rabbinske tradisjon, at vi finner å kunne slutte oss til følgende utsagn, 'We cannot doubt that the Rabbinic Judaism of the first century would have regarded the Messianic Age or the Age to come as the Era of the Spirit', Davies (1948/1970/:216), konf. Kremer (1973:84).

de karismatiske manifestasjoner i den kristne menighet ble tillagt stor beviskraft overfor synagogen⁵⁰. Hermed er vi over i det tredje av de tre spørsmål vi skisserte. c) På bakgrunn av pinsehendelsen og de manifestasjoner av Ånden som skjedde fra og med denne, framstilles Jesu disipler og den kristne menighet nå som 'Das Volk des Geistes'. Over disse var Ånden synlig og hørbart tilstede på pinsedag, og i sammenheng med de Jesustroendes liv og forkynnelse fortsatte Ånden å manifestere seg (Acta 4,8f.31; 5,12; 8,15ff; 10,44ff etc.). Mange ting hadde den tidlige menighet felles med synagogen, men en ting var den alene om. Ånden. Det som var lovt. For Lukas er løftet om Ånden ikke et løfte blant mange, men selve løftet til Israel⁵¹, og oppfyllelsen av dette på Jesu disipler gjør at denne gruppe nå framstår som endetidens Messiasmenighet. Jesus ble selv salvet med Ånden som sin messianske salvelse, og har nå gitt denne salvelse videre til sitt folk⁵². Dermed har han også satt sin menighet i stand til å fortsette det messianske frigjørelsesverk som han selv begynte.

Her er vi igjen tilbake til det vi kalte et hovedpoeng i Jesu avskjedstale, oppdraget om å være hans vitner. Ventetiden er nå over, utrustet med Ånden, og dermed ikledd kraft fra det høye, er menigheten satt istand til å være Jesu vitner fra Jerusalem av. Vi finner således to sentrale oppfyllelsesmotiver og kontinuitetslinjer i Lukas framstilling av Åndens utøvelse over den kristne menighet. Denne framstår som endetidens profetisk utrustede og åndsfulle Messiasmenighet, overgitt det messianske oppdrag i endetiden; å bringe Guds frelse ut til alle folk. I to

50 Dette synspunkt er, og etter vår mening med rette, særlig framhevet av Jervell i art. 'Das Volk des Geistes' (1977:87-106). Se også Davies vedrørende Paulus, 'In becoming a Christian Paul entered a new community and in the pneumatic phenomena that marked the life of that community, in its enthusiasm and power he saw proof of the advent of the Age to Come. The active presence of the Spirit in power was a mark of the Endzeit, and, in the words of Gunkel, "the legitimization of the Gospel".' (1948/1970/:216). Et liknende syn framføres av Isaacs (1976:144), 'As the Diaspora Jews located $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in Israel, so N.T. writers asserted that the church, the new Israel, was the only true place of faith and home of the Spirit, and as such, was the eschatological community which had superseded Judaism'.

51 Luk 24,49; Acta 1,4f; 2,33; 11,15-18; 15,8.

52 'Ins NT gehen vor allem die beiden konkurrierenden Linien der späten Heilsprophetie weiter; die mit der Designation zum messianischen König verbundene ruach in der Taufe Jesu (Mk 1,10f par.) und die Ausgiessung des Geistes auf das ganze Gottesvolk in der Verleihung des Pfingstgeistes an die Urmgemeinde (Apg)', Albertz/ Westermann, THAT II (753).

følgende kapitler vil vi gå inn på hva dette mer konkret innebærer.

4. '- og dere skal få Den Hellige Ånds gave' (Acta 2,38)

Vitnesbyrdet om Jesus og forkynnelsen av syndenes forlatelse i hans navn (Lk 24,47; Acta 1,8b) framstilles i Acta 2 som en umiddelbar følge av åndsutgytelsen på pinsedag. Endetidens løfte om Ånden er nå oppfylt på Jesu disipler, disse er blitt 'døpt med Ånden' (Lk 3,16; Acta 1,8), de har 'fått' eller 'mottatt' kraft fra det høye (Lk 24,49; Acta 1,8). Gjennom forkynnelsen knyttes nå, for den enkelte tilhører, løftet om Ånden til omvendelse og dåp til syndenes forlatelse ved påkallelse av Jesu navn (Acta 2,38)⁵³. Vi vil kort se på tre spørsmålsstillinger til forståelse av Acta 2,38 og til sammenhengen mellom dette sted og andre tekster hvor dåp og åndsmottakelse omhandles i Acta.

- a) Hvilke forestillinger knytter seg til verbet λαμβάνω og ellers til tanken om 'å motta Ånden'?
- b) Hva innebærer uttrykket ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος og hvordan er dette forstått i forhold til andre uttrykk om Ånden?
- c) Hvordan er den grammatikalske og innholdsmessige sammenheng mellom de to imperativer μετανοήσατε og βαπτισθήτω og tilsagnet λήψετε κτλ. ?

a) Verbet λαμβάνω (konf. også δίδωμι, Acta 8,18) brukes en rekke steder i Acta om det å motta Ånden (1,8;⁵⁴ 2,33.38; 8,15.17.19; 10,47;19,2). Selv om dette verb ikke er brukt i sammenheng med Jesu erfaring av Ånden ved dåpen i Jordan, er det svært vanlig å se en parallellitet mellom denne og senere mottakelse av Ånden, 'It follows that the experience of Jesus at the Jordan is the pattern for christian reception of the Spirit'⁵⁵. Uten å gå inn på noen bred drøftelse av denne problemstilling⁵⁶, vil vi framheve følgende synspunkter: Selv om visse parallelle trekk foreligger, bør det, i Lukas framstilling, klart skjelnes mellom

⁵³ Til uttrykket ἐπὶ τῷ ὀνόματι se Schneider (1980:277) og Hartman (1974a) og (1974b).

⁵⁴ Med Kremer (1973:186) forstår vi konstruksjonen ἐπελεθόντος τοῦ ἁγίου πν. som en epekegetisk genitiv, og i sak sies det dermed i Acta 1,8 at disiplene skal motta Den Hellige Ånd selv som kraft.

⁵⁵ Marshall (1977:352).

⁵⁶ En slik bred drøftelse med henvisning til nyere litteratur og representative standpunkter foreligger i Turner, Jesus and the Spirit in Lucan Perspective (1981a).

1) Jesu 'mottakelse av' eller salving med Ånden, 2) Jesu disiplers mottakelse av Ånden på pinsedag og 3) all senere mottakelse av Ånden.

1) Jesu erfaring av Ånden var unik, både fordi han som 'Sønn' allerede sto i et spesielt forhold til Ånden (Lk 1,32-35) og fordi hans salving med Ånden innleder en ny frelseshistorisk epoke hvor Jesus er utrustet til å realisere den messianske freds- og frelsestilstand.

2) Jesu disiplers mottakelse av Ånden, deres dåp med Ånden, står også i en særstilling fordi disse hadde vandret sammen med ham under hans jordeliv og i 40 dager etter oppstandelsen, og allerede da hadde erfart den nye frelsesvirkelighet⁵⁷. Denne særstilling kommer bl.a. til uttrykk ved at det ikke noe sted antydes at disse ble døpt⁵⁸. Åndsmottakelsen blir da også for dem, ved siden av at den er et vitnesbyrd om at de er endetidens messiasmenighet hvor den profetiske åndsvirkelighet er tilstede, primært en utrustning til å være Jesu vitner og slik føre det messianske endetidsoppdrag videre.

3) For mennesker utenfor disippelflokken formidles Ånden i tilknytning til forkynnelsen av Jesuskerygmaet og dåp til Jesu navn. Mottakelsen av Ånden er således for disse, sammen med tro og omvendelse, en avgjørende side ved begynnelsen på det kristne liv. Der en slik skjelning ikke gjennomføres, men hvor Jesu erfaring blir sett som paradigmatisk 'for Christian reception of the Spirit' synes det å foreligge to muligheter: a) Med utgangspunkt i en viss 'dobbel åndsmeddelelse', ved unnfangelsen og dåpen i Jesu liv, søkes det påvist en liknende dobbelthet ved all senere erfaring av Ånden⁵⁹. Dette medfører gjerne at en søker å lese inn en form for åndsmottakelse i tekster som ikke taler om det. b) Med utgangspunkt i åndsmottakelsen for mennesker utenfor disippelflokken (Acta 2,38; 8,15; 10,47 etc.) som en grunnleggende mottakelse av Ånden ved inngangen til kristenstanden, søkes Jesu 'mottakelse' av Ånden ensidig konsentrert til hans dåp. Denne blir uttrykk både for hans egen inngang inn i den nye frelsens tidsalder og for hans

⁵⁷ Konf. Turner (1981a:29f) som taler om at disiplene opplevde "Kingdom 'life'" under Jesu jordeliv. Det må være riktig å si at de allerede under Jesu jordeliv (Lk 10,21-24; 12,32) og ved samværene med ham etter oppstandelsen (Lk 24,36-49; Acta 1,4-6) allerede dannet spiren til en Messiasmenighet, og at de også da var medarbeidere i det messianske befrielsesoppdrag (Lk 9,1-6; 10,1-20).

⁵⁸ Allerede Tertullian henviser til apostlenes særstilling og deres intime samliv med Jesus som noe som kunne meddele dåpens nåde (compendium baptismi conferre posset), Bapt. 12, CCL I (288). Se ellers Larsson (1966:4-7).

⁵⁹ Se Bruner (1970:68).

messianske salvelse⁶⁰. Jesu unnfangelse ved Ånden blir dermed redusert til en hendelse hvor 'his human life was the creation of the Spirit'⁶¹, og den kristologiske betydning avstrefes i høy grad⁶².

Slik verbet λαμβάνω brukes i sammenheng med åndsmottakelse på pinsedag og senere, synes det som om Lukas forbinder noe konkret og erfarbart med dette. Konf. spørsmålet εἰ πνεῦμα ἁγίου ἐλάβετε πιστεύσαντες (mottok dere D.H.Å. da dere kom til tro, Acta 19,2) og beskrivelsen av samaritanernes mottakelse av Ånden (8,15-19)⁶³. I et frelseshistorisk perspektiv indikerer da uttrykket τὸ ἁγίου πνεῦμα λαμβάνω at løftet om Ånden oppfylles i menneskers liv. Ånden er, fra denne mottakelse av, tilstede og manifesterer seg på en måte som svarer til løftene hos Joel⁶⁴. Bruken av verbet λαμβάνω både om disiplenes mottakelse av Ånden på pinsedag, om Jesu mottakelse av Ånden ved Guds høyre (2,33) og om senere kristnes mottakelse av Ånden viser imidlertid at det ikke helt ut knytter seg det samme forestillingsinnhold til det. Meningen må derfor avgjøres i hver enkelt tekst⁶⁵. I Acta 2,38 synes det klart at det dreier seg om den grunnleggende og frelsende mottakelse av Ånden (2,40).

b) Uttrykket ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος er særpreget for Acta og forekommer foruten 2,38 også i 10,45. Det forstås best som en genitivus appositivus, event. epeksegeticus, dvs.: det tales om å motta Ånden som gave⁶⁶. Til spørsmålet om hvordan dette uttrykk forholder seg til andre uttrykk om at mennesker mottar Ånden, frambyr Corneliusberetningen i kap. 10 og Peters rapport i Jerusalem 11,1-18 seg som en interessant kontekst. Her forekommer, brukt om den samme hendelse, følgende uttrykk:

1) ἐπέπεσον (ἐπιπίπτω) τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίου κτλ. (D.H.Å. falt eller kom over alle som hørte, 10,44). Samme verb er brukt i 8,16 og 11,15. Beslektede uttrykk er ἐπέρχομαι, Lk 1,35; Acta 1,8; 19,6 og καταβαίνω. Lk 3,22.

⁶⁰ Dunn (1970:23-37 og 41f). Duns argumentasjon synes i høy grad å være preget av et ønske om å avgrense seg fra 'pentecostal' teologi (38-40).

⁶¹ (ibid:41).

⁶² Se note 8.

⁶³ Dunn (1970:66).

⁶⁴ Turner (1981c:55-60).

⁶⁵ Kremer (1973:211), Turner (1981b:153).

⁶⁶ Moulton III (1963:214).

2) ἡ δωρεὰ τ.ἀ.π. ἐκκέχεται (ἐκχέω) κτλ. (D.H.Å. gave var blitt utøst også over hedningene, 10,45). Verbet ἐκχέω er brukt om Ånden også i Acta 2,17.18.33.

3) οὗτινες τ.π.τ.ᾠ. ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς (Disse har fått D.H.Å. like så vel som vi, 10,47). Til λαμβάνω se ovenfor.

4) ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ (dere skal døpes med D.H.Å., 11,16). Peters utsagn, og henvisningen til løftet fra Herren, må her innebære at utøelsen av Ånden over hedningene sees som en parallell oppfyllelse til pinsedagens, og synes dermed å innebære at det også her dreier seg om en avgjørende etappe i Guds frelsesplan⁶⁷.

5) τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν πιστεύσασιν (Gud har gitt disse den samme gave som oss da de⁶⁸ kom til tro, 11,17).

Uttrykket 'å bli fylt av Ånden' er det eneste av de sentrale uttrykk om åndsmottakelse i Lukas-Acta som ikke brukes i denne kontekst. Konf. πύμπλαμαι Lk 1,15.41.67; Acta 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9, eventuelt πληρώω 13,52 eller πλήρης Lk 4,1; Acta 6,3.5; 7,55; 11,24. Dette synes å henge sammen at Lukas reserverer dette uttrykk for situasjoner med forkynnelse og vitnesbyrd⁶⁹. Det faktum at de nevnte uttrykk er brukt om den samme hendelse, forutsetter, i et hvert fall i denne kontekst, at de fungerer som synonyme utsagn⁷⁰. Videre dreier det seg, i konteksten, klart om en erfaring av Ånden som hører til ved inngangen til kristenlivet, dvs.: i sammenheng med en respons på det forkynte Jesuskerygma (10,34-44). Hele hendelsen karakteriseres som ἡ μετάνοια εἰς ζωὴν (omvendelsen til liv, 11,18). At Åndens gave her utøses over tilhørerne før de er døpt med vann, indikerer at dette begrep ikke eksklusivt er knyttet til vanddåpen eller er identisk med denne, men Peters reaksjon (10,47 og 11,17) viser at Åndens gave og

⁶⁷ Roloff (1981:176).

⁶⁸ πιστεύσασιν relateres her til αὐτοῖς da vi ikke kan se at Lukas framstiller perioden mellom Jesu himmelfart og pinse som en tid hvor disiplene ikke trodde på Jesus, konf. Conzelmann (1963/1972/:74f).

⁶⁹ Delling, TDNT VI (130).

⁷⁰ Konf. Dunns mer generelle konklusjon, 'these different phrases describe not different operations or experiences of the Spirit, but rather different aspects of the same operation and experience - the first initiating, i.e. baptizing work of the Spirit' (1970:72).

vanndåpen hører nær sammen og forutsetter hverandre⁷¹. Den slående parallelliteten når det gjelder den terminologi som brukes for å beskrive både utøsingen av Ånden over de første hedninger og over Jesu disipler på pinsedag, opphever ikke det faktum at disse i utgangspunktet, før åndsutøselsen, befant seg i en helt forskjellig situasjon, men tjener heller til å understreke det gt.lige oppfyllellesperspektiv. Hedningene har nå fått del i den samme åndsvirkelighet som var lovet Israel i endetiden.

I vår forskningshistoriske oversikt har vi allerede henvist til forsøk på en differensiering av utsagn om Ånden hos Lukas, utfra spørsmålet om bruk eller fravær av bestemt artikkel. Forskjellige distinksjoner er her søkt gjennomført⁷². Uten å ta opp hele tekstmaterialet og alle nyanser i språkbruken, vil vi kort drøfte følgende hovedproblemstilling. Er det mulig å gjennomføre en innholdsmessig distinksjon mellom uttrykk som τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον (Lk 2,26; 3,22; 10,21; Acta 1,16; 2,33; 5,3.32; 7,51; 10,44.47; 11,15; 13,2; 15;8.28; 19,6; 20,23.28; 21,11; 28,25), τὸ ἄγιον πνεῦμα (Lk 12,10.12; Acta 1,8; 2,38; 4,31; 9,31; 10,45; 13,4; 16,6) og τὸ πνεῦμα (Lk 2,27; Acta 2,4.17.18; 6,10; 8,18.29; 10,19; 11,12.28; 20,22; 21,4) på den ene side som referende til Ånden som person og frelsesgode, og uttrykk som πνεῦμα ἄγιον (Lk 1,15.35.41.67; 2,25; 3,16; 4,1; 11,13; Acta 1,2.5; 2,4; 4,8.25; 6,5; 7,55; 8,15.17.19; 9,17; 10,38; 11,16.24; 13,9.52; 19,2) og πνεῦμα (Acta 6,3) på den annen side som referende til Ånden som en kraft som ytrer seg i tale, kraftgjerninger etc.⁷³? En slik sontring kompliseres utvilsomt av flere generelle grammati-

71 Dette bestrides av Schweizer, TDNT VI (413), utfra det forhold at noen dåp ikke nevnes i 11,15-17. Parallelliteten mellom uttrykkene κολῦσαι τὸν θεόν (11,17) og κολῦσαι τὸ ὕδωρ (10,47) er imidlertid klar nok, Cullmann (1947:67f).

72 Se Coppens (1925:244-248), Procksch, TDNT I (104f), Hull (1967:185-193), Dunn (1970:68-72), Haya-Pratts (1975:29-36).

73 Det er påfallende at nyere grammatikere og oppslagsverk, riktignok med visse forbehold, fastholder en slik distinksjon for Lukasskriftenes del, konf. Moulton III (1963:175), 'Nevertheless in Luke τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον tends to be the Pentecostal Spirit while ἄγιον πνεῦμα is an unknown power, God's spirit as opposed to that of men or demons', Turner (1965:17-22). Bl/Debr (§257), Balz, EWNT I (46). I hvert av disse arbeider henvises det til Procksch, TDNT I (104) som kronvitne. Hans votum er imidlertid noe mer tvetydig, 'obwohl die Rechnung nicht vollständig aufgeht', ThWNT I (105). Mer avvisende til denne distinksjon er Moule (1953/1959/:111-113).

kalske forhold⁷⁴, men holdbarheten må nødvendigvis avgjøres ved en undersøkelse av tekstene selv.

Et vesentlig testspørsmål er om Lukas, med hensyn til bruk eller ikke bruk av art., gir en konsekvent beskrivelse av samme hendelse eller erfaring. Følgende eksempler synes å indikere at dette ikke uten videre er tilfelle.

1) Jesu dåp og salving med Ånden og følgene av dette.

Lk 3,22 καὶ καταβῆναι τ.π.τ.ᾶ. ... ἐπ' αὐτόν
Acta 10,38 Gud salvet ham πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει
(Det kan her muligens dreie seg om bortfall av art. ved assimilasjon.)

Lk 4,1 Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου

Lk 4,1b καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι

Lk 4,14 Jesus vendte tilbake ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος
Det synes vanskeig å finne noen klar konsekvens i bruken av art. ved beskrivelsen av Åndens virke hos Jesus.

2) Pinsehendelsen.

Jesu løfte til disiplene.

Acta 1,5 Dere skal bli døpt ἐν πνεύματι ἁγίῳ
(Fraværet av art. kan være betinget av preposisjonen).

Acta 1,8 Dere skal motta kraft ἐπελθόντος τ.ᾶ.π. ἐφ' ὑμᾶς

Beskrivelse av pinsehendelsen.

Acta 2,4 De ble alle fylt πνεύματος ἁγίου og
de begynte å tale ettersom ὁ πνεῦμα gav dem. (Art.
kan her være brukt anaforisk.)

Acta 2,17 pinsehendelsen er en oppfyllelse av Joel hvor det
sies, ἐκχεῖ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου (Art. kan her
være betinget av sitatformen.)

Acta 2,33 går også i konteksten på pinsehendelsen. Jesus
mottok τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον og utøste den.

⁷⁴ Følgende grammatikalske forhold kompliserer en slik generell distinksjon.

a) Anaforisk bruk av artikkel ved tilbakevisning på noe som allerede er nevnt. Se f.eks. Lk 2,25 og v 26 og 27 og Acta 2,4. Bl/Debr (§257).

b) I hellenistisk gresk faller ofte artiklen bort ved konkrete eller singulære størrelser, og nettopp fraværet av art. framhever 'the nature and quality of what is expressed by the noun', Zerwick (1963:§179).

c) Ved preposisjonsuttrykk faller artiklen enda hyppigere bort i hellenistisk enn i klassisk gresk, Moulton III (1963:175). Lk 3,16 ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Se dog Lk 4,1.

d) Bortfall av artikkel ved assimilasjon til et annet artikkelløst nomen, Rom 15,13.19 'ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου/ ἐν δυνάμει πνεύματος [θεοῦ]' Bl/Debr (§276). Se dog Lk 4,14.

Også i sammenheng med pinsehendelsen synes det å være vanskelig å spore noen klar grammatikalsk konsekvens, og det må anses som tvilsomt at Lukas i Acta 2,4, på bakgrunn av Acta 2,33, ønsker å si at disiplene på pinsedag bare ble fylt av Ånden som kraft til å forkynne, mens de ved en senere anledning, 4,31 (ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος) også ble fylt av Ånden som person⁷⁵.

3) Når det gjelder hendelsen i Cornelius hus, konf. oversikt ovenfor, brukes art. konsekvent bortsett fra 11,16 hvor det nærmest dreier seg om et sitat fra 1,5. Innholdsmessig vurdert korresponderer dette godt med at tilhørerne her mottok Ånden som frelsesgave og person.

4) i Samariaperikopen 8,4-25, finner vi følgende utsagn. Acta 8,15 Peter og Johannes ba for dem ὅπως λάβωσιν π.ᾶ.

8,17 Da de hadde lagt hendene på dem mottok de π.ᾶ.

8,18 Simon så at τὸ πνεῦμα ble gitt. (Bruken av art. kan her være anaforisk.)

8,19 i Simons munn 'Gi også meg denne makt, slik at den jeg legger hendene på λαμβάνη πνεῦμα ἁγίου

8,20 'du som tror at du kan kjøpe τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ for penger'⁷⁶.

Dersom utsagnene her primært skulle gå på Ånden som kraft eller utrustning, måtte en vel forutsette at Ånden som person allerede var meddelt, f.eks. ved dåpen ved Filip. Bruken av verbet ἐπιτίπτω, Ånden (πνεῦμα ἁγίου) var enda ikke 'falt på dem' (8,16) indikerer imidlertid at det som har uteblitt er den samme τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίου som falt på hedningene i Cornelius hus (10,44).

5) I sammenheng med dåpen av disiplene i Efesus forekommer disse utsagn,

Acta 19,2 εἰ πνεῦμα ἁγίου ἐλάβετε πιστεύσαντες

19,2b Vi har ikke engang hørt at det er noen πνεῦμα ᾶ.

19,6 Da Paulus la hendene på dem ἦλθε τ.π.τ.ᾶ. ἐπ' αὐ.

Ettersom Paulus i v 2 spør etter åndsmottakelsen i sammenheng med det å komme til tro, må det her dreie seg om Ånden som frelsesgave og person (konf. 11,17). Bruken av art. i v 6 kunne tenkes å være anaforisk, men dette synes lite trolig.

⁷⁵ Kremer (1973:119) argumenterer for at også verbet πύμπλημι signaliserer at det i 2,4 ikke er tenkt på 'eine personifizierende Darstellung des Geistes', men hans forsøk på å forklare bruken av art. i 4,31 som anaforisk på bakgrunn av 4,29 (skal vel være 4,25), er ikke overbevisende. Til forståelse av 2,4, se Marshall (1977:355f).

⁷⁶ Uttrykket ἡ δωρεά τοῦ θεοῦ står vel her først og fremst i sammenheng med ἐξουσία i v 19, makt til å formidle Ånden, men henspiller vel også på Ånden rett og slett, Schneider (1980:494).

6) Endelig indikerer den parallelle bruk av uttrykkene τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον og πνεῦμα ἅγιον i utsagnene om Åndens tale gjennom Davids munn, Acta 1,16 og 4,25, at det ikke generelt sett foreligger noen innholdsmessig distinksjon mellom dem.

I en del kontekster kan det synes som Lukas har en forholdsvis konsekvent språkbruk, f.eks. brukes i sammenheng med verbet πύμπλαμαι og åndsfylt tale, uttrykket πνεῦμα ἅγιον på en rekke steder, Lk 1,41.67; Acta 4,8; 13,9. Men vi har allerede nevnt 4,31 som et unntak, og dersom en i dette uttrykk mener å finne en henvisning til Ånden som en upersonlig kraft, er dette vanskelig å forene med utsagnet om Jesus som 'fylt med Ånden (πνεύματος ἁγίου) fra mors liv' Lk 1,15, og med Ananias tilsagn til Paulus om at han 'skal få synet igjen og bli fylt av D.H.Å. (καὶ πλησθήσῃς π. ἁ. , Acta 9,17)'. Det dreier seg her om en åndsmeddelelse i sammenheng med Paulus inngang i kristenstanden, og ikke bare om en kraft til å forkynne.

Vår foreløpige konklusjon er at en innholdsmessig differensiering av utsagnene om Ånden hos Lukas utfra spørsmålet om bruk eller fravær av artikkel, er et usikkert foretagende, men vi vil komme tilbake til denne problemstilling under den detaljerte behandling av tekstene til dåp og handspåleggelse.

c) Peters utsagn i 2,38 kommer som et svar på spørsmålet i v 37, τὸ ποιήσωμεν som igjen springer ut av det 'stikk i hjertet' som Peters forkynnelse, og vel særlig henvisningen til Messiasmordet (v 36) hadde skapt. Det grunnleggende spørsmål går allikevel på folkets forhold til det messianske løfte (v 39) om Ånden⁷⁷. Peters svar er derfor først og fremst et svar på hvordan Israel kan få del i den oppfyllelse av dette løfte som er skjedd på Jesu disipler. Spørsmålet er nå hvordan forholdet mellom de to forutsetninger uttrykt i imperativ, μετανοήσατε⁷⁸ og βαπτισθήτω⁷⁹ og tilsagnet i futurum, λήμψεσθε om Åndens gave, dvs.: oppfyllelsen av løftet er å forstå for

77 Peter begrunner tilsagnet om Åndens gave i 2,38 nettopp med en henvisning til at det Guds løfte som han i begynnelsen av talen siterte, er så rikt at det omfatter hele Israel, Roloff (1981:63).

78 Oppfordringen til omvendelse var en sentral side ved døperens forkynnelse (Lk 3,3.8) og ved Jesu Gudsrikeforkynnelse, og en viktig del av det budskap apostlene ble pålagt av Jesus (Lk 24,47), konf. Acta 3,19; 5,31; 8,22; 17,30; 20,21; 26,20.

79 Til spørsmålet om den kristne dåps opprinnelse og bakgrunn, se Dahl (1955), Beasley-Murray (1962:1-92) og Kvalbein (1982).

den enkelte tilhører. Forslag til løsninger synes primært å bevege seg innenfor tre modeller⁸⁰.

En mulighet er å se en parallellitet til Johannesdåpen. På samme måte som Johannesdåpen var en renselsesdåp som skulle forberede mennesker til å møte den lovede Messias, setter nå den kristne vanndåp til syndenes forlatelse mennesker i stand til å gå Den Hellige Ånd i møte⁸¹. Omvendelse og dåp blir da riktignok forutsetninger for mottakelse av Åndens gave, men selve mottakelsen løses fra disse akter og henlegges til en påfølgende handspåleggelseshandling, eller mer ubestemt til en gang i fremtiden. En parallell til Jesu dåp søkes her ofte innført. Jesus mottok heller ikke Ånden under selve dåpsakten, men etter denne mens han ba (Lk 3,21)⁸². En annen mulighet er å se åndsmottakelsen som en direkte følge av og nøye forbundet med omvendelse og dåp. Rent syntaktisk kan det her henvises til en slående parallell i Acta 16,31, πιστευον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ σωθήσῃ οὐ καὶ ὁ ὄψικός σου. Her er et klart eksempel på en konstruksjon hvor en futurumsetning etter en imperativ uttrykker en umiddelbar følge⁸³. Om vi forutsetter at syntaksen har den samme mening i 2,38, innebærer det at Åndens gave gis i og med dåpen.

En tredje mulighet er å se løftet om Ånden knyttet til den samlede initiasjonshendelse som omfatter forkynnelsen av Jesuskerygmaet (Acta 10,34-44), respons hos tilhørerne med tro (16,31), omvendelse, dåp og påkallelse av Jesus navn (22,16) dvs.: bønn og eventuelt handspåleggelse⁸⁴.

Uten å ta direkte stilling til noen av disse tolkningsmodeller på det nåværende tidspunkt, vil vi fremheve følgende synspunkter. Mot et syn som så og si identifiserer den kristne vanndåp med Åndens gave eller med det å bli døpt med Ånden, må det påpekes at dette ikke kan belegges i Acta. Selv om det godt kan tenkes at Åndens gave gis i og med, eller som en umiddelbar følge av, dåpen i vann, indikerer

⁸⁰ Konf. vår forskningshistoriske typologi til forståelse av handspåleggelsen.

⁸¹ 'In Acta 2 ist der Taufakt auch ein Vorbereitungsakt, damit sie durch ihn hindurch dem Empfang des Heiligen Geistes entgegengehen sollten', Bieder (1966:135).

⁸² Dette er enda klarere uttalt i Mt 3,16 og Mk 1,10, men aoristformen βαπτισθέντος indikerer at Lukas tenker seg hendelsesforløpet på samme måte, konf. Wilkens (1967:29) som dog påpeker at genitiven προσευχομένου (mens han ba) inneslutter i seg både dåpen og Åndens komme.

⁸³ Buse (1959:118).

⁸⁴ Konf. New, Beg V (134), Dunn (1970:101f), Bruner (1970:189) og Engelsviken (1977:107.140f).

konjunksjonen *καὶ* i det minste en innholdsmessig distinksjon mellom disse. Beretningene i Acta 8 og 10 viser dessuten at Lukas kjenner til situasjoner hvor åndsmeddelelse er skjedd adskilt fra selve dåpen i vann. Mot det syn som løser åndsmeddelelsen fra dåpsriten, må det framheves at beretningen i Acta 2 klart synes å forutsette at løftet om Åndens gave ble oppfylt på de av tilhørerne som lot seg døpe. Disse ble lagt til menigheten (v 41) og levde med i det åndsfulle fellesskap i denne (v 42-47). Det faktum at det ikke finnes noen beretning om dåp i Acta som kan bekrefte den tolkning av 2,38 at Ånden gis i nær tilknytning til vannbadet, kan imidlertid i seg selv sees som et argument mot denne. Allikevel gir det god mening å hevde at Lukas, av grunner som har sammenheng med hans spesielle frelseshistoriske perspektiv, primært har gjengitt dåpshendelser som på ulike vis, og av ulike grunner, bryter med det som i 2,38 framholdes som et 'normalt mønster'. Nettopp disse hendelsene er det som har spesiell interesse for ham⁸⁵.

5. 'De lovet Gud, og alle satte pris på dem' (Acta 2,47)

Vi har sett at det særpregede ved framstillingen av Åndens komme i Lukasskriftene er vekten på kontinuiteten med og oppfyllelsen av den gt.lige forventning om utøselsen av den profetiske Ånd i endetiden. Messiaistidens åndsfylde er nå brutt inn med et nytt og umiddelbart Gudsforhold, og med kraft til vitnesbyrd om og forkynnelse av Guds gjerninger i og ved Jesus fra Nasaret. I noen arbeider til Ånden i Acta rendyrkes imidlertid dette profetiske aspekt, og da særlig med henblikk på Ånden som kraft til å forkynne, på en slik måte at det gis inntrykk av at Lukas har vært fremmed for eller uinteressert i det andre viktige motiv i den gt.lige og jødiske forventning om Ånden⁸⁶: Tanken om at Ånden skal rens og fornye Gudsfolket til et nytt liv etter Herrens vilje⁸⁷. På den annen side hevdes det at en slik ensidig tolkning av Åndens rolle i Acta skaper en inkonsekvens mellom det universelle, utøselsen av Ånden over alt kjød, og dette at Ånden gir kraft til forkynnelse og vitnesbyrd for

⁸⁵ von Allmen (1972:50f).

⁸⁶ Se særlig Schweizer, TDNT VI (407-413), Lampe (1951/1967/:52ff og 65) og Haya-Prats (1975:199).

⁸⁷ Til disse to hovedlinjer i den G.T.lige og jødiske forventning om Ånden i endetiden, utøselse av den profetiske Ånd og renselse til en ny etisk livsvandel ved Ånden, se særlig Kremer (1973:81-84) og Jervell (1984:179) 'In Judaism we have combined the eschatological outpouring of the Spirit and the complete obedience of the law; so, e.g., Test. Judah 24; Orac. Sibyl. III 573'.

noen få, apostlene og noen andre⁸⁸. Til dette kan det sies flere ting. Riktignok spiller tanken om utrustning med Ånden som kraft til å forkynne en hovedrolle i Lukas framstilling, men den profetiske kategori er allikevel ikke uten videre uttømt med dette⁸⁹. Den profetiske Ånd formidler også et nytt og umiddelbart Gudsforhold for den enkelte, med en spontan og gledesfylt lovprisning av Gud⁹⁰. Når det gjelder de troendes liv, må det generelt kunne sies at det bilde som tegnes av menigheten i 2,44-47 er forstått som et uttrykk for Åndens nye virkelighet blant dem⁹¹. Ikke bare forkynnelsen med ord og manifestasjonen av kraft ved under og tegn (2,43), men også fellesskapslivet med oppriktig omsorg og gledesfylt fellesskap framstilles som et vitnesbyrd som gjør inntrykk på omgivelsene (2,47). At dette fellesskapsliv hadde helt bestemte etiske kvaliteter, sees også klart i 4,32. I konteksten her framstilles både den frimodige og kraftfulte forkynnelse, og den indre enhet og vilje til å dele med andre som en følge av at menigheten ble fylt med Ånden⁹². Videre finner vi i Acta uttrykk som 'å lyve for Den Hellige Ånd' (5,3) og 'å utfordre Herrens Ånd' (5,9) som

⁸⁸ Denne spenning søkes særlig påpekt av Turner (1981b:141.147f og 154f).

⁸⁹ Se Turner (1980:130-147) og (1981b:157f).

⁹⁰ Se særlig verbene ἀγαλλιάω (Lk 1,47; Acta 2,46; 16,34. Om Jesus, Lk 10,21, indirekte Acta 2,26), αἰνέω (Lk 2,13; Acta 2,47; konf. 3,8.9) og χαίρω (Lk 15,5; Acta 8,39; konf. χαρά Lk 15,7; Acta 13,52, οἱ μαθηταὶ ἐπληροῦντο χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου. 'Die Betonung der Freude ist eine besondere lukanische Eigenart (Harnack, Beitr. III, 207-210)', Haenchen (1956/1977/: 303), konf. Lampe (1951/1967/:65) og Bernadicou (1973).

⁹¹ Konf. Swete (1909:79f).

⁹² Til Acta 4,32 se særlig Gerhardsson (1970:100), 'Vi märker att urförsamlingen här framställs som den ekklēsia, som uppfyller kraven i Lagen, så som dessa förtätats av Jesus, och Profeterna, närmast då i orden om hur Gud i det nya förbundets tid skall skriva sin lag i sina "barns" hjärtan så att de effektivt gör efter den. Se särskilt Jer 24;6f., 31,31-34, 32,38-41, och Hes 11,19-20, 36,25-27'. Om Lukas selv ikke har formulert denne notisen, men har overtatt den fra tradisjonen, se Gerhardsson (101), så har han allikevel hatt en klar interesse av å formidle dette bilde av urmenighetens liv. Denne menighet er ikke bare preget av messiastidens profetiske åndsfylde, men den er også det endetidens gudsfolk som tjener Herren med hele sitt hjerte.

klart viser at Ånden settes i sammenheng med det etiske liv⁹³. Når det gjelder Åndens innflytelse på andre viktige sider ved det kristne liv, uttrykt i mer paulinske kategorier, er det riktig at dette har liten plass. Utsagn som 'fylt av tro og Hellig Ånd' (6,5; konf. 11,24 'fylt av D.H.Å og tro') og 'Åndens trøst (eller formaning)' (ἡ παράκλησις τοῦ ἀγίου πνεύματος, 9,31) viser imidlertid at Lukas ikke er fremmed for slike mer generelle utsagn om Ånden og det kristne liv.

6. Oppsummering

- 1) Vi har sett at framstillingen av Den Hellige Ånd i Lukas-Acta står i en klar kontinuitet med G.T. og med forventninger om Ånden i jødedommen. Ved Åndens komme over Jesus, og manifestasjoner gjennom hans gjerning, framheves og utpekes han som endetidens salvede frelser-skikkelse som skulle bringe Ånden og dermed endetidens frelsesvirkelighet til sitt folk.
- 2) Ved at Ånden utgydes over Jesu disipler utpekes og identifiseres disse som endetidens åndsfulle Messiasmenighet som er overgitt det messianske vitneoppdrag, og som lever ut en ny livsstil ved å tjene Herren med hele sitt hjerte.
- 3) Når det gjelder forsøkene på å differensiere pneumatologien i Lukas-Acta, særlig i sammenheng med menneskers mottakelse av Ånden og innlemmelse i menigheten etter pinsedag, synes det å være lite grunnlag for dette i tekstene. Den Hellige Ånds gave lar seg således vanskelig definere som noe som kommer i tillegg til eller utfyller en initierende mottakelse av Ånden, men synes å være knyttet til den kristne initiasjon. Slik hører Åndens gave sammen med vanddåpen, om enn ikke eksklusivt knyttet til denne. Forsøket på en differensiering av pneumatologien utfra det filologiske kriterium bruk eller fravær av den bestemte artikkel, synes, utfra vår gjennomgåelse av tekstmaterialet, også å ha liten støtte i tekstene.
- 4) Det som vanskeliggjør et systematisk arbeide med forholdet mellom åndsmeddelelse og kristen initiasjon i Acta, er det forhold at forfatteren primært gjengir hendelser som har særlig interesse i det frelseshistoriske perspektiv, og som ikke uten videre kan sies å være representative for en 'normal' initiasjonshendelse.

⁹³ Tanken om at Ånden skaper lydighet i forhold til loven framheves også sterkt av Jervell (1984:118ff), 'It is thus significant that they who have the Spirit at the same time keep the law' - 'The whole church in Jerusalem, guided by the Spirit (1,8; 2,4.17ff.38; 4,8.31; 5,3ff.; 6,3ff), at the same time lives according to the law' (119).

C) GUDS FOLK - FRA JØDISK TROSFELLESSKAP TIL UNIVERSELL
KIRKE

1. Innledning

I en rekke nyere arbeider til Lukas-Acta er tanken om en identitets- eller kontinuitetskrise i de kristne menigheter i Lukas samtid¹ løftet fram for å forklare sider ved det frelseshistoriske perspektiv i disse skrifter². Hvem er de kristne? Hva er egentlig denne kristne menighet? Den er forkastet av jødedommens ledere, men allikevel søker den sitt håp i jødernes Bibel og dens frelsesløfter. For å imøtekomme slike problemstillinger skriver Lukas 'a work concerned, among other things, with the rejection of the gospel by the Jewish people'³. Hvordan det enn forholdt seg med en slik identitetskrise, så synes det klart at beskrivelsen av konfrontasjonen av det jødiske folk med Jesus og hans forkynnelse, og med forkynnelsen om Jesus ved apostlene, og deres stillingtagen til denne, er et sentralt perspektiv i Lukas framstilling. I utviklingen av denne spenning mellom akseptasjon og tro, avvisning og vantrø hos jødene, og mottakelse av evangeliet hos nye folkegrupper, vokser den lukanske ekklesiologi, hans gudsfolksteologi, fram⁴.

2. 'til ære for ditt folk Israel' (Lk 2,32)

Begrepet λαός er i Lukasskriftene, som i LXX, klart bærer av en gudsfolkforestilling. Israel er i G.T. Guds utvalgte folk, hans eiendomsfolk, et hellig folk, det folk Herren har

¹ Når det gjelder den intenderte leserkrets er det lite trolig at det bare dreier seg om hedningekristne. Schneiders utsagn, 'Die christlichen Adressaten des lukanischen Werkes lebten in einem Milieu in dem die Judenchristen ein geachtetes und offenbar auch einflussreiches Element darstellten' (1980:147), synes å stemme godt med det bilde av de tidlige menigheter som gis i Acta selv.

² 'Die Annahme, Lk habe sein Werk auf dem Hintergrund einer tiefgreifenden Identitätskrise seiner Gemeinden verfasst, scheint in der Forschung zunehmend Anklang zu finden', Plümacher (1983:51).

³ Maddox (1982:45).

⁴ 'An diesem Prozess, der zur Kirche führt, ist Lukas mehr als an allem andern interessiert; hier liegt der Angelpunkt seiner Ekklesiologi. Für ihn war die Entstehung der Kirche ein Weg mit vielen Abschnitten und Stufen', Lohfink (1975:93).

sluttet en pakt med (Ex 19,5-6; Deut 7,6-11; 14,2; Sal 95,7; Jes 51,16)⁵. Men allerede i G.T., særlig hos flere av profetene, er den nasjonal-religiøse folkemodell sprengt⁶, og et mer universelt perspektiv kommer til uttrykk⁷. Tanken om 'et folk av hedninger' (λαός ἐξ ἐθνῶν , Acta 15,14), innebærer på denne gammeltestamentlige bakgrunn ikke noe radikalt nytt. Vedrørende jødedommen på Jesu tid, kan det defor sies at det med uttrykket λαός foreligger 'ein dynamischer, für Veränderungen offener Begriff, der jeder Heilssicherheit entgegensteht'⁸. Denne åpenhet foreligger også i Lukas språkbruk. Riktignok står begrepet i en klar sammenheng med talen om Israel som Guds folk som løftene om frelse er talt til (Lk 1,68; 2,32), men også Lukas gjengir døperens ord at 'Gud kan oppreise Abraham barn av disse steinene' (Lk 3,8), og Jesu advarsel om at jødene skal få se seg selv 'kastet utenfor' og mennesker komme 'fra øst og vest og fra nord og sør - og sitte til bords i Guds rike' (Lk 13,28f)⁹. Slik foreligger det på den ene side et klart kontinuitetsperspektiv knyttet til G.T. og løftene om frelse for Guds folk, Israel, men spørsmålet om hvem som tilhører dette folk er egentlig åpent¹⁰.

3. 'Men hver og en som ikke hører på denne profet, skal bli utryddet av folket' (Acta 3,23)

Grunnleggende for Israels paktsforhold til Herren var

-
- ⁵ Generelt til terminologi og forestillinger vedrørende Gudsfolkstanken i den bibelske tradisjon, se Dahl (1941), Strathmann/Meyer, TDNT IV (29-57), Frankemölle (1974/1984/), Hulst, THAT II (290-325), Sloyan (1981) og Frankemölle, EWNT II (837-848).
- ⁶ Se særlig Sak 2,15; Jes 11,10 og Mika 4,1f. Ifølge Hulst, THAT II (314), var Israel som 'hellig folk' egentlig aldri noe 'profant' folk som andre folk. 'Nicht das Ethnische, das Naturhafte, ist entscheidend, sondern einzig und allein sein Verhältnis zu Jahve'. Et noe annet syn kommer til uttrykk hos Speiser som også legger vekt på Israels status som nasjon (1960:163).
- ⁷ Konf. Frankemölle, EWNT II (841).
- ⁸ Ibid, med særlig henvisning til 'elitären Erwählungsbewusstsein in Qumran'. Det synes klart at Qumranmenigheten eksklusivt så på seg selv som det nye gudsfolk, 'sie allein ist das einzige und wahre Israel', Gnilka (1961:157). Konf. Braun (1966II:235-242).
- ⁹ Konf. også Lk 20,16, 'Han skal komme og gjøre ende på dem og overlate vingården til andre'.
- ¹⁰ Frankemölle, EWNT II (844).

villigheten til å høre hans røst og forpliktelsen på å holde paktten." καὶ νῦν ἐὰν ἀκοῆ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου, ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν." ('Dersom dere nå vil lytte til mine ord og holde min pakt, så skal dere være min eiendom framfor alle andre folk', (Ex 19,5 (LXX))¹¹. Liknende formuleringer foreligger i sammenheng med paktsfornyelsen Deut 26,18 (LXX). " καὶ κύριος εἶπατὸ σε σήμερον γενέσθαι σε αὐτῷ λαὸν περιούσιον, καθάπερ εἶπέν σοι, φυλάσσειν πάσας τὰς ἐντολάς αὐτοῦ." ('Samtidig har Herren latt deg stadfeste at du vil være hans eiendomsfolk, slik som han har sagt deg, og at du vil holde alle hans bud'), og 27,9f¹². Paktsteologien i G.T.¹³ lar seg riktignok ikke tilrettelegge bare i juridiske begreper hvor Israels lydighet og overholdelse av paktten er kondisjonal å forstå for dets stilling som Guds folk. Det egentlige grunnlag for folkets forhold til Herren er hans egen frie utvelgelse (Deut 4,37; 7,6f; 14,2; Sal 134,4). Allikevel er det en sammenheng mellom Israels forhold til paktten og budene og dets fortsatte status som Guds folk¹⁴. Det er mulig for enkeltpersoner å bli utskilt av folket (Lev 7,20; 17,10; 23,29) og for folket som sådann å bli forkastet som Guds folk (Hos 1,9; 4,6;). Israel er nemlig ikke utvalgt bare for sin egen del, men med et siktemål mot folkeverdenen (Gen 12,2f konf. Acta 3,25). Muligens kommer tanken om en midlerrolle mellom Gud og folkeslagene til uttrykk gjennom

-
- 11 'Das "Beobachten meines Bundes" ist hier konditional den grossen Würdetiteln, die das erwählte Volk erhalten soll, Vorgeschaltet', Zimmerli (1972/1975/:43), konf. Childs (1974:367).
- 12 Til begrepet Herrens folk (עַם יְהוָה) i G.T., se særlig N. Lohfink (1971), hvor det argumenteres for den tanke at Israel ved en kultisk paktsfornyelseshandling 'immer wieder neu zum עַם יְהוָה wurde' (302). Denne handling utelukker imidlertid ikke den tanke at Israel allerede er Herrens folk (ibid). Se til dette også Hulst som peker på at det i G.T. muligens foreligger to tankemodeller, 'ein-erseits ist Israel das Volk Jahwes aufgrund einer Verwandtschaftszugehörigkeit zu Jahwe, andererseits wird Israel ein 'am Jhwh aufgrund einer Bundschliessung' THAT II (304ff).
- 13 Se særlig Smend (1963), Perlitt (1969), Kutsch, THAT I (339-352), Weinfeld, ThWAT I (781-808) og der anført litteratur.
- 14 Israel er et hellig folk (Ex 19,5) på grunn av Herrens utvelgelse. 'Aber dieser Indikativ schliesst den imperativ in sich: Ihr sollt heilig sein! - (Lv 19,2; 11,44; 20,7.26; Nu 15,40; Dt 28,9). Israel ist Jahwes Volk nur wenn es sich entsprechend verhält', Strathmann, TWNT IV (36), konf. Hulst, 'Israel soll so sein, wie es von Jahwe gedacht ist' THAT II (309).

betegnelsen et 'kongerike av prester' (Ex 19,5f)¹⁵, men aller klarest er dette perspektiv i siste del av Jesajaboken (42,1-4; 44,1-5;¹⁶ 49,2-6). Israel har, som Herrens tjener, en gudgitt oppgave overfor folkeslagene. Denne låner trekk både fra Mose og profetenes tjeneste¹⁷, og sikter på å bringe Guds frelse 'til jordens ende' (Jes 49,6). Men selv om mulighetene for forkastelse er der, så lyder det gjennom den sterkeste gudsfolkskritikk fra profetene allikevel ord om håp for en del av folket, for en rest av Israel (Jes 10,20-25; 14,32; Hos 14,5-8; Mia 4,6-8). Og denne rest blir utgangspunkt for frelse for hedningene (Jes 11,10; Sak 2,15). Den profetiske gudsfolkskritikk tas opp og videreføres i N.T., også i Lukas-Acta, i døperen Johannes forkynnelse (Lk 3,7-9), hos Jesus (Lk 10,13-15; 11,29-32.49-51; 13,26-30; 20,16) og i den urkristne forkynnelse (Acta 3,23; 7,51-53; 13,40f.; 28,25-28). Tilknytningen til denne profetiske gudsfolkskritikk fungerer i Acta dels som årsak til (7,54), og dels som forklaring på (28,25-28)¹⁸ den 'Spaltning Israels' som nå skjer i møtet med den kristne forkynnelse. Noen tror og tar imot budskapet, andre avviser det i vantro (Acta 28,24)¹⁹. Denne spaltning av det historiske Israel som Guds folk skjer, i Lukas framstilling, på gammeltestamentlige premisser og derfor i en klar kontinuitet med G.T.lig gudsfolksteologi²⁰. Israel spaltes (konf. Lk 2,34) på holdningen til den 'profet som Moses' som Herren

¹⁵ Zimmerli (1972/1975/:36).

¹⁶ 'Das wird hier in einen Zusammenhang gesagt, der die Öffnung des Jahwevolkes auf Menschen von draussen hin, die sich ihm anschliessen werden, besonders stark zum Ausdruck bringt (vgl. 44,3-5)', Zimmerli (1972/1975/:37).

¹⁷ Westermann, THAT II (193f).

¹⁸ Her holdes Jes 6,9f. fram som forklaring på Israels avvisning av evangeliet. Til temaet Israels forherdelse i Lukasskriftene, se Gnilka (1961:119-154).

¹⁹ Vedrørende denne spaltning av Israel i møte med den urkristne forkynnelse er det forholdsvis stor konsensus i forskningen, se f.eks. Eltester (1972:121) og Jervell (1972:42). Se dog Müller (1979:523-539), som søker å innføre en distinksjon mellom det å være 'jesulogisch "ungläubig", jahwelogisch aber durchaus gläubig' (530), og som hevder 'All jene Juden, die nicht wie Paulus zum christologischer Judesein durchdringen konnten, bleibt ihr Privileg als "Söhne Abrahams" und "Erben der Verheissung" erhalten' (531).

²⁰ En rekke eksegeter påpeker at denne kontinuitet med det gt.lige gudsfolk også kommer til uttrykk i den markerte bibelske (LXX) stil og terminologi som Lukas bruker, Conzelmann (1954/1964/:135f. 152), Eltester (1972:126) og Frankemölle, EWNT II (840).

har sendt, 'Men hver og en som ikke hører på denne profet, skal bli utryddet av folket' (Acta 3,23 i tilknytning til Deut 18,19 og Lev 23,29), og til Den Hellige Ånd som nå er utøst, 'Alltid står dere Den Hellige Ånd imot, som deres fedre, så også dere' (Acta 7,51 i tilknytning til Jes 63,10). Ja, dypest sett dreier det seg også om forholdet til loven som Israel har fått, 'men de har ikke holdt den' (Acta 7,53)²¹. Gjennom oppfyllelsen av de gammeltestamentlige løfter i Jesus, og ved Åndens utøvelse, har Israel fått en mulighet til å stadfeste at de er, eller til så og si å realisere seg som, Israel²², Guds utvalgte folk, og å ta imot det messianske oppdrag i endetiden²³. Løftene er talt til dem og deres barn (Acta 2,39), de er 'profetenes barn' og har del i Guds pakt med Abraham (Acta 3,25). I møte med løftesoppfyllelsen spaltes imidlertid folket i en vantro del som forblir jøder²⁴, og en troende del som realiseres som det egentlige gudsfolk.

Spaltingen av det historiske Israel kommer i Lukasskriftene også til uttrykk på det terminologiske plan, i bruken av begrepene λαός og Ἰσραήλ. Det kan knapt være noen tilfeldighet²⁵ at representanter for det jødiske folk i første del av Acta (kap. 1-13) 14 ganger kalles Ἰσραήλ (1,6; 2,36; 4,10.27; 5,21.31; 7,23.37.42.; 9,15; 10,36; 13,17.23.24, visse forbehold tas her for betydningen av 1,6 og 13,23) og fire ganger ἄνδρες Ἰσραηλιτᾶν (2,22; 3,12; 5,15; 13,16), og i siste del Ἰσραήλ en gang (28,20) og ἄνδρες Ἰσ. en gang (21,28), samtidig som betegnelsen Ἰουδαῖος dominerer i siste del. Selve terminologien synes altså å gjenspeile den prosess at Israel

²¹ Anklagen om at Israel ikke har holdt loven er et klimaks, Marshall (1980:147), i Stefanus tale som summerer opp en rekke av de andre ting som er framført. For Lukas inneholder loven ikke bare bud, men også profeti (Lk 24,44; Acta 3,22; 26,22; 28,23). Det nære forhold mellom loven og Ånden understrekes særlig sterkt av Jervell (1984:116-121), 'The picture is clear: those who oppose the Spirit do not keep the law, but those who have received and obey the Spirit do' (120).

²² Conzelmann (1954/1964/:135).

²³ Det ligger implisitt i hele Lukas framstilling at når Israel avviser Jesus og Ånden, så avviser de i virkeligheten også det messianske gudsfolksoppdrag i endetiden (Acta 13,46f; 28,28).

²⁴ Conzelmann (1954/1964/:135), konf. Jervell (1984:119) 'When the Jews reject the Spirit and the law they are no longer Israel and God's people'. At Israel, iflg. Lukas, 'has its own way to the Father', van Goudoever (1966:123), er etter vår mening ikke mulig å belegge i Lukas-Acta.

²⁵ Kuhli, EWNT II (499).

spaltes, og at folket som sådann derfor ikke lenger kalles Israel²⁶. Når det gjelder λαός er det noe uenighet om hvor teologisk bevisst dette begrep er brukt av Lukas²⁷, men visse teologiske tendenser er allikevel klare²⁸. Gjennomgående i Lk og Acta 1-6 brukes λαός om det etniske Israel, eller grupper innen dette, hvor en positiv holdning til Jesus og apostlene kommer til uttrykk (Lk 1,68.77; 2,32; 3,15; 7,16.29-30 etc. Acta 3,11.12; 4,1.2.10.21; 5,12.13.20.21.26; 6,8). Særlig typisk for Lukasevangeliets framstilling av Jerusalemhendelsen (19,28-24,53) er en gjennomført bruk av λαός for å distingvere mellom de av folket som er vennlig innstilt overfor Jesus og hans undervisning, og folkets ledere som planlegger å slå ham ihjel (19,47-48; 20,1-6.19.26.45; 22,2; 23,5.35; 24,19-20)²⁹. En liknende distinksjon foreligger også i første del av Acta (4,1.2.8-10; 5,33-34), men Lukasskriftene gjengir i tillegg flere tekster hvor spaltingen av Israel ikke bare går mellom folket og dets ledere, men også midt gjennom folket. Men, NB! - uten at begrepet λαός er brukt (Lk 4,16-30; 6,22f; 10,13-15; 11,29-32; 12,54-56; 13,26-29.34f)³⁰.

På den ene side synes altså λαός begrepet å være avgrenset overfor den del av det historiske Israel som avviser Jesus, på den annen side åpnes det, som vi skal se, i Lukas framstilling opp mot hedningene (τὰ ἔθνη), nærmere bestemt de mottakelige blant dem.

26 'Nach ihm (Lukas) wird Israel, so weit es den Gehorsam verweigert, zum jüdischen Volk', Eltester (1972:119).

27 Strathmann, TDNT IV (52-54), Dahl (1957/1958:324f), Frankemölle, EWNT II (838-848) og Kodell (1969).

28 Kodell (1969:327f), Frankemölle, EWNT II (843-845).

29 Se særlig Kodell (1969:328) 'This theme of division is common to all three Synoptics, but the consistent use of λαός is proper to Luke'.

30 'Daraus folgt: Bei Lukas steht der λαός von Anfang an nicht nur seinen (Jesus ablehnenden) Führern gegenüber, sondern auch den ungläubigen und verstockten Teilen Israels'-- 'Dem entspricht, dass der ethnisch bestimmte λ.-Begriff von Anfang an ausgeweitet wird', Frankemölle, EWNT II (844).

4. 'Gud - sørget for å vinne seg et folk av hedninger som skal ære hans navn'(Acta 15,14)

Samtidig med denne 'Spaltung Israels unter der Predigt des Evangeliums'³¹, pågår det, utfra Lukasskriftenes framstilling, 'eine Sammlung Israels'³². Vi har allerede sett at begrepet λαός, særlig i advarslene til Israel, er innholdsmessig åpent. Også Jesu åpne holdning til hedninger og innbydelse av dem som er utenfor (Lk 7,1-10 og 14,15-24) peker i samme retning³³. Likeledes tales det om Jesus som 'din frelse, som du har beredt i alle folks påsyn (πάντων τῶν λαῶν), et lys som blir til åpenbaring for hedningene (ἔθνων) og til ære for ditt folk (λαοῦ σου) Israel' (Lk 2,30ff). Rent terminologisk møtes begrepene λαός og ἔθνος i Acta 15,14 i talen om " ἐξ ἔθνων λαόν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ " (et folk av hedninger som skal ære hans navn)³⁴. Gud har valgt seg ut et folk av (representanter for) hedningefolkene, og dette folk er hans folk³⁵.

'Die entscheidende Frage, die sich aber stellt, ist, in welchem Verhältnis dieses "Volk aus den Heiden" zu dem bisherigen Gottesvolk steht'³⁶. En løsning kan være å se dette nye gudsfolk av hedninger som en størrelse ved siden

31 Eltester (1972:121).

32 Lohfink (1975).

33 'Luke's preparation for the reception of the Gentiles into the Church is evident in the way he shows Jesus' sympathy for outcasts and sinners (7,36-50; 15,1-32; 18,9-14), and in his stories about Samaritans (10,30-37; 17,11-19)', Kodell (1969:340).

34 En viss gt.lig bakgrunn for dette uttrykk ligger i LXX's distinksjon mellom λαός og ἔθνος i Ex 19,5; 23,22; Deut 7,6; 14,2. Se ellers særlig Sak 2,15, 'Den dagen skal mange folkeslag (ἔθνη πολλὰ) slutte seg til Herren. De skal bli mitt eget folk (λαός)', konf. Dupont (1956/1967/:361-365) og Dahl (1957/1958:319-327).

35 Dahl henviser til at uttrykket 'et folk som skal ære hans navn' (a People for His Name) i den gamle palestinske Targum er et standarduttrykk for Israel, ikke som nasjon, men som 'et folk', en sosial gruppe (social unit) som tilhørte Herren og var avhengig av ham på en spesiell måte (325). For Acta 15,14 betyr dette at 'God had made provision to take a group of people out of the Gentile nations and make them his own. The point is not that this group is "a people" in the sense of "a nation" or "a cultural unit", but that it now belongs to God in the same ways as Israel does, or, rather as Israel should do' (326).

36 Roloff (1981:232).

av et gudsfolk som består av troende jøder³⁷. Mer i overensstemmelse med det i konteksten følgende (v 16-18) sitat fra Amos 9,11f. (LXX)³⁸, hvor gjenreisningen av Davids fallne hytte sies å sikte på at mennesker fra alle folkeslag (πάντα τὰ ἔθνη) skal søke Herren, synes det å være å regne med at hedningene innlemmes i det gudsfolk av troende jøder som allerede finnes, og som nå kommer til å danne kjernen i endetidens gudsfolk³⁹. Slik forstått blir det en personal kontinuitet, representert ved de jøder som er kommet til tro, mellom det gammeltestamentlige gudsfolk og det nye, og den hedningekristne del av menigheten blir ikke stående utenfor denne frelseshistoriske kontinuitet⁴⁰. En slik tolkning bekreftes også av Acta 18,10, 'for jeg har mange i denne byen som er av mitt folk' (δούτε λαός ἐστὶ μου πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ), som må bety; slike som er bestemt til å komme til tro (konf. Acta 13,48), dvs.; som vil bli lagt til 'mitt folk'. Konteksten viser at det i Korint dreier seg både om jøder og hedninger som kommer til tro, og uttrykket λαός μου indikerer både et eiendomsforhold, det er Kristi folk⁴¹, og at dette folk er et folk⁴². Sterkt debattert er imidlertid spørsmålet om dette gudsfolk,

37 Konf. Jervell (1972:173 og 143). Hans syn er noe endret i (1984:96-121).

38 Også Jer 12,15 synes å klinge med i v 16 og Jes 45,21 i v 18.

39 Amossitatet fungerer ikke bare som en begrunnelse for hedningemisjonen, men er også viktig for forståelsen av forholdet mellom Israel og den hedningekristne del av kirken. Hedningemisjonen forutsetter en begynnende gjenreisning av Davids fallne hytte, en samling av troende israelitter, som utgangspunkt for at frelsen kan bringes til folkeslagene, Lohfink (1975:59f.95), konf. Roloff (1981:232) '- zuerst (haben) die Apostel aus dem alten Gottesvolk das wahre Israel der Endzeit gesammelt (v 16), damit nunmehr auch die Heiden aus allen Völkern in die Gemeinschaft des Gottesvolkes eingebracht werden können'.

40 Frankemölle, EWNT II (845), Roloff (1981:232).

41 Lohfink (1975:58).

42 Oversettelsen 'Viel Volk' hos Schneider (1982:246 og 251), med henvisning til Lohfink (1975), underkjenner dette begreps ladede innhold for Lukas på dette sted, nettopp framhevet av Lohfink, 'weil hier nun eindeutig der in der Bibel für das alttestamentliche Gottesvolk reservierte Begriff λαός auf die Kirche aus den Heiden übertragen wird' (58). 'Es gibt nur einen λαός, dieser ist zugleich der nach Pfingsten gesammelte λαός ἐξ Ἰουδαίων und der in der Folgezeit hinzukommende λαός ἐξ ἐθνῶν' (60).

bestående av Kristustroende jøder og hedninger, i Lukas-Acta framstilles som Israel, eventuelt det nye Israel⁴³. Diskusjonen oppsummeres godt i følgende utsagn, 'Der Begriff des "wahren Israels" fehlt im gesamten Neuen Testament (vgl. höchstens Gal 6,16), die Sache hingegen ist fast in allen neutestamentliche Schriften gegeben'⁴⁴. Denne påstand lar seg, etter vår mening, for Lukas-Acta belegge, bl.a. i følgende forhold. Jesu lille disippelflokk tiltales med den typiske betegnelse på Israel, hjord (ποίμνιον , Sal 77,52 (LXX); Jes 40,11) og tilsies riket (ἡ βασιλεία , konf. Dan 7,27) fra Faderen (Lk 12,32). Gjenreisningen av riket for Israel (Acta 1,6), forutsettes å skulle skje nettopp ved Jesu apostlers misjon, i Åndens kraft, 'like til jordens ender' (Acta 1,8)⁴⁵. Israels tjeneroppdrag i endetiden, å være 'et lys for folkeslag' og 'bringe frelse helt til jordens ende', utføres nå av kristne misjonærer (Acta 13,47 i tilknytning til Jes 49,6). Det nye gudsfolk har Israels funksjoner og betegnes med predikater som er typiske for Israel. Israels samling forutsetter en kjerne av Jesus-troende jøder som representerer den begynnende gjenreisning av Davids fallne hytte. I denne innlemmes så, ved utøselsen av Ånden og forkynnelsen av evangeliet, mennesker av alle folkeslag⁴⁶.

5. Oppsummering

- 1) Også i bruken av Guds folk begrepet foreligger det i Lukas-Acta åpenbare forbindelseslinjer til G.T. (LXX). Dette begrep har et klart tilknytningspunkt i det historiske Israel, men avgrenses etterhvert overfor den del av jødefolket som avviser Jesus og Ånden, og åpnes opp mot hedningefolkene.
- 2) Lukas-Acta gjenspeiler således, i Guds folk begrepet, klare ansatser i den profetiske Guds folk kritikk, og det universelle perspektiv på endetidens Guds folk som finnes i G.T..

43 Til denne debatt se særlig van Goudoever (1966), George (1968), Eltester (1972:121-127), Jervell (1972:49f) og Lohfink (1975:55f).

44 Lohfink (1975:56).

45 Til sammenhengen mellom Acta 1,6 og 1,8, se særlig Jervell (1984:98) og Roloff (1981:22-24).

46 'die Aufrichtung Israels hat die Einbringung der Heiden zum Ziel. Im Sinne des Lukas muss man wohl sogar so formulieren: das wahre Israel ist erst dann erreicht, wenn die Heiden in die Gemeinschaft des Gottesvolkes eingebracht werden sind', Lohfink (1975:60).

- 3) Viktig for kontinuiteten med det gt.lige gudsfolk er at kjernen i den nytestamentlige menighet består av troende jøder. Til denne kjerne legges så, ved forkynnelsen av evangeliet og utøselsen av Ånden, mennesker av alle folkeslag. Dette nye Guds folk, av jøder og hedninger, omtales i Lukas-Acta med typiske gt.lige gudsfolkspredikater.

D) DEN URKRISTNE MISJON - EN GRENSESPRENGENDE BEVEGELSE

1. Innledning

Vi har sett at Jesus i Lukas-Acta framstilles som den salvede Messias som bringer befrielse og fred til dem som er bundet av Satan og undertrykket av ham. Allerede under sitt jordeliv tar han disiplene med inn i sitt befrielsesverk¹, og ved sin avskjed (Lk 24,47ff; Acta 1,8) gir han dem det oppdrag å være hans vitner, fra Jerusalem av og til jordens ender (for alle folkeslag). På pinsedag oppfyller han sitt løfte om kraft fra det høye som utrustning for denne tjeneste. I og med utøselsen av den profetiske Ånd over disippelflokken, framstår denne gruppe som kjernen i endetidens Messiasfolk som har gått inn i det historiske Israels rolle, å bringe Guds frelse til jordens ender og å samle et folk fra alle folkeslag som skal ære hans navn. I dette kap. vil vi undersøke hva som særpreger Lukas framstilling av den urkristne misjon og framveksten av denne.

2. 'og dere skal være mine vitner i Jerusalem og hele Judea, i Samaria og like til jordens ender' (Acta 1,8b)

I vårt arbeide med $\lambda\acute{o}\varsigma$ begrepet i Lukas-Acta, har vi allerede sett at Jesu åpne holdning til samaritanere, hedninger, og i det hele til slike som var utenfor, er med å forberede hedningenes opptakelse i endetidens gudsfolk. Det er imidlertid reist tvil om det i Lukasskriftene foreligger noe sendelsesmotiv henimot hedningeverdenen². Hverken Lk

¹ Konf. Hengels uttrykk om "Jesus als 'Urmissionar'", og hans vekt på at kallet til etterfølgelse 'stellte die Jünger in den Dienst für die Sache der Gottesherrschaft', (1971/1972:35).

² Dette benektes f.eks. av Burchard (1970:178), 'Lukas kennt keinen allgemeinen Missionsbefehl'. Burchard mener videre at den kristne forkynnelse, ifølge Acta, ikke er særlig misjonerende. 'Doch hat bei näheren Zusehen Paulus' Verkündigung wie Verkündigung in der Apostelgeschichte überhaupt wenig Missionarisches an sich' (ibid), og de kristne apostler og misjonærer synes primært å forkynne i synagoger og formelle sammenhenger uten å oppvise noen

24,47 eller Acta 1,8 gjengir, til forskjell fra Mt 28,18-20; Mk 16,15f. og Joh 20,19-23, noe direkte utsendelsesord. I Acta foreligger dette helt eksplisitt først i sammenheng med Paulus omvendelse og kallelse (22,21; 26,17; konf. 13,2f). Allikevel må det være riktig å si at selve de geografiske angivelser 'hele Judea, Samaria og like til jordens ender, aller ytterste (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς)' (1,8 og 13,47), og likeså angivelsen av målgruppen for vitnesbyrdet, 'alle folkeslag (πάντα τὰ ἔθνη)' (Lk 24,47)³, i seg selv representerer et sendelsesperspektiv⁴. Det kan derfor knapt være noen tvil om at det i Lukas framstilling foreligger en klar kontinuitet fra Jesus selv til hedninge-

oppfinnsomhet i det å utnytte alle muligheter til å misjonere. 'es ist nach Lukas nicht in eschatologischer Hast an allen denkbaren Orten, zur Zeit und Unzeit, gebeten und ungebeten und mit Menschen- und Engelzungen gepredigt worden, sondern auf vorhandenen Kanzel und Kathedern zur üblichen Zeit und vor gegebenen Hörern' (179). Etter vår mening gir Burchards framstilling et svært lite dekkende bilde av Lukas skildring av den urkristne misjon. For det første er det en vesentlig side ved en frelseshistorisk motivert misjonsstrategi at Paulus på ethvert nytt sted begynner forkynnervirksomhet i synagogen (Acta 13,46f; konf. Rom 1,16). For det andre forutsetter Lukas framstilling at Paulus forkynnelse på en rekke steder nådde fram til oppsiktsvekkende store tilhørerskarer (Acta 13,44.49; 14,4.11; 19,10), og at mange mennesker kom til tro (13,42f; 14,1.21; 17,12; 19,17-20). For det tredje skildrer Lukas en utstrakt 'lekmissionsvirksomhet' ved de troende som ble fordrevet fra Jerusalem (8,4 og 11,19-26) i sammenheng med forfølgelsen 'på grunn av Stefanus' (11,19).

- ³ Konf. Acta 22,21; 26,17. Vedrørende Paulus sendelse hevder Burchard at ἔθνη begrepet ikke betegner hedninger spesielt, men mere 'alle Völker der Ökumene', derunder også jødene (1970:165-168). Mot dette taler distinksjonen ' ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν λαῶν (26,17). Konf. Kremer (1982:149), 'Doch legt sich vom sonstigen Gebrauch des Begriffes τὰ ἔθνη in Lk/Apg nahe, dass hier zumindest vorrangig an die Nichtjuden gedacht ist, die als "die Heiden" dem jüdischen Volk gegenübergestellt werden (vgl.z.B. 13,46; 18,6)'.
⁴ Til Lk 24,36-49, og en sml. av denne tekst med Joh 20,19-23, og i det hele til sendelsesmotivet i evangelienes påskeberetninger, se Kasting (1969:46-52), 'Zum Grundbestand dieser Überlieferung dürften die Motive gehört haben, die beiden Evangelisten gemeinsam sind, mithin auch das Sendungs- und das Geistmotiv' (46).

misjonen⁵. Viktig for forståelsen av misjonsperspektivet i Acta er også selve vitnebegrepet⁶. En vesentlig side ved dette begrep er 'bevitnelse' av de historiske hendelser i Jesu liv (Lk 24,46; Acta 1,21-22), med særlig vekt på oppstandelsen (Acta 1,22b; 2,32; 3,15)⁷, og dermed av evangeliets sannhet⁸. Den spesielle profilering av vitnebegrepet

⁵ 'allerdings kann - eine Verankerung der Heidenmission im Leben Jesu aus der Sicht des Lukas nicht bestritten werden' Kremer (1982:150), bl.a. med henvisning til Lk 2,32; 3,6; 4,25-27; 7,9 og 13,29. Konf. også Reicke (1962:64ff).

⁶ Det nytestamentlige vitnebegrep (μάρτυς κτλ.) har dels sin bakgrunn i almen gresk språkbruk hvor dette begrep både brukes i sammenheng med bevitnelse av 'facts' i en juridisk eller historisk sammenheng, og i sammenheng med 'sannhetsvitnesbyrd' utfra overbevisning på det religiøse eller moralske område, og dels i den gammeltestamentlige tradisjon i en bevitnelsskontekst (Num 35,30; Deut 17,6) eller i en rettstridssituasjon hvor Herren fører sak mot verden (folkeslagene) (Jes 41,1-29; 43,8-13) eller mot Israel (Jes 43,22-28).

Til vitnebegrepets bakgrunn og bruk i N.T., se særlig Strathmann, TDNT IV (474-514), van Leeuwen, THAT II (209-221), Beutler, EWNT II (958-973), Nellessen (1976), Trites (1977) og Kremer (1982).

⁷ Spørsmålet om hvor vidt μάρτυς begrepet brukes i Lukas-Acta er omstridt. At det er knyttet til apostlene i snever forstand hevdes bl.a. av Strathmann, TDNT IV (492) og Burchard (1970:130-136). På den motsatte fløy hevder Nellessen at vitnebegrepet ikke er bundet til apostolatet eller noen spesiell kirkelig tjeneste, men at det kan brukes om et stort antall disipler (1976:278). Riktig er det at et stort antall personer fra menigheten i Jerusalem ifølge Lukas opptrådte som forkynnere ('de forkynte evangeliet', Acta 8,4; 11,19f). Allikevel synes Lukas å forbeholde μάρτυς tittelen for de elleve, utfra deres sentrale stilling som vitner om oppstandelsen (Acta 1,21f). At oppstandelsen er det sentrale innhold i vitnesbyrddet, synes så å åpne for at Paulus, på bakgrunn av Damaskusvisjonen, og Stefanus, muligens på bakgrunn av Menneske-sønnsvisjonen, kalles vitner (Acta 22,15 og 20; 7,56), Beutler, EWNT II (972).

⁸ Ifølge Burchard er dette bevitnellesaspektet det primære ved vitnebegrepet hos Lukas, ikke at apostlene skal forkynne. 'der Zeugenbegriff qualifiziert die Elf nicht als Prediger, sondern, wie es Zeugen eben sind, als Garanten der Tatsächlichkeit dieses Grundes...' (1970:132). Mot dette særlig Nellessen (1976:115), som bl.a. understreker 'die Erhebung der Wahrheit geschieht in der Apg. indem die Zeugen diese Wahrheit verkündigen'. Konf. også Trites

i Lukas-Acta består imidlertid ikke bare i at bevitnelsen av historiske hendelser kombineres med en forkynnelse av disse utfra et erfarings- eller overbevisningsperspektiv⁹, men særlig i dette at disse hendelsers frelsesbetydning som oppfyllelse av Skriftene skal forkynnes for alle folkeslag (Lk 24,44-48)¹⁰. Selve forkynnelsen av frelsesbudskapet hører således så nær sammen med frelseshendelsene at den framstår i en enhet med disse¹¹. I de to hovedtekster hvor vitneoppdraget¹² gis, foreligger det videre to perspektiver på misjonen. Utførelsen av vitneoppdraget forutsetter, ved siden av utrustningen med kraft fra det høye, for det første en geografisk grenseoverskridende bevegelse (Acta 1,8), for det andre en bevegelse utover det jødiske tros- og folkefelleskap, henimot folkeslagene (τὰ ἔθνη , Lk 24,47). At Acta 1,8 således også gir en viss disposisjon for struktureringen av dette skrift er en alment anerkjent innsikt¹³. Vitnesbyrdet skal, i klar overensstemmelse med den sentrale rolle Jerusalem spiller i det lukanske dobbeltverk, først avlegges i Jerusalem¹⁴. Jesus ble selv først

(1977:144f).

- 9 Så særlig Strathmann, TDNT IV (492f).
- 10 Så Beutler, EWNT II (970 og 972).
- 11 Dette understrekes særlig i Dömers undersøkelse av frelsesbegrepet hos Lukas, 'So ist hier kennzeichnend, dass die Heilsverkündigung bis hin zu den Heiden in einer Einheit mit den Geschehnissen von Tode und Auferstehung Jesu gesehen und dargelegt wird' (1978:204).
- 12 Futurumformene ἔσεσθε og λήμψεσθε (Acta 1,8) peker henimot noe kommende, og har således karakter av et løfte. 'doch hat es zugleich fast imperativischen Sinn. Insofern kann man vom Zeugen-Auftrag Jesu sprechen', Schneider (1980:202).
- 13 'V 8bc enthält den Aufriss der Apg: Kap. 1-7 Jerusalem, 8-9 Judäa und Samaria, mit kap. 10 beginnt die Mission "bis zu den Enden der Erde"', Haenchen (1956/1977/:150). Konf. van Unnik (1960/1973/:340-373).
- 14 I et gammeltestamentlig-jødisk perspektiv var Jerusalem verdens midtpunkt, og det sted Messias skulle framstå, 'an dem im messianischer Reich nicht nur Israeliten der Zerstreuung, sondern auch die Völker zusammenströmen sollten, um dem wahren Gott vom Zion zu huldigen', Hengel (1971/1972:31). I Jerusalem og i templet befinner de seg som venter på 'trøst for Israel' (Lk 2,25) og 'frelse for Jerusalem' (Lk 2,38). Jerusalem er stedet hvor Jesu liv skulle få sin avslutning (Lk 9,31), og er derfor målet for hans vandring (Lk 9,51). Det er stedet hvor han skulle dele skjebne med profetene (Lk 13,33.34), og hvor profe-

sendt til Israels folk (Acta 3,26), og budskapet om at løftene til dem og deres barn (2,39) nå er oppfylt på ham (2,31-36) må derfor først, på ethvert sted (13,46), forkynnes for dette folk. Som religiøst sentrum og valfartssentrum, både for jøder i Palestina og i diasporaen, var Jerusalem det sted hvor Israel kunne nås på representativ måte. 'Wer ganz Israel ansprechen wollte, musste es in Jerusalem tun'¹⁵. Det er derfor naturlig at de syv første kap. av Acta brukes til å berette om apostlenes vitnesbyrd i Jerusalem, og om framveksten av den Jesustroende menighet som følge av deres vitnesbyrd i ord og gjerning. I det lukanske perspektiv viser også denne prioritering av Jerusalem og det jødiske folk at frelsen har sin opprinnelse i Israel, og at messiasmenigheten vokser fram i og med oppfyllelsen av løftene til dette folk. I kap. 8,1-11,19 beskrives så den begynnende misjon i hele Judea og Samaria, og fra 11,19 av berettes det om at også disse geografiske grenser blir sprengt. Fordrevne fra menigheten i Jerusalem var kommet så langt som til Fønikia, Kypros og Antiokia. Fra og med kap. 13, med utsendelsen av Paulus og Barnabas fra menigheten i Antiokia, kommer misjonen for alvor inn under det grensesprengende perspektiv som peker mot 'jordens ender' (ἑσχατα τῆς γῆς)¹⁶. Det er ulike oppfatninger av hvordan Lukas kan ha oppfattet dette uttrykk. Utfra Actas avslutning med Paulus vitnesbyrd i Rom, og vektleggingen på at han må nå dit (19,21; 23,11)¹⁷, kan det ligge nær å se det som en betegnelse på Rom¹⁸. Mer sannsynlig er det imidlertid å se Rom som en viktig etappe på veien

tiene således skulle oppfylles på ham (Lk 18,31-33). Her skjer Jesu lidelse, død og oppstandelse (Lk 22-24), og her viser han seg som den oppstandne (Lk 24,36f; Acta 1,4). I Jerusalem skal disiplene forbli inntil de blir ikledd kraft fra det høye (Lk 24,49), her oppfylles profetiene om Åndens utøvelse i endetiden (Acta 2) og Jerusalem blir dermed 'the base from which the Church's mission expands', Wilson (1973:95). 'Luke sees Jerusalem as the place of God's decisive acts and the place where witness is borne to them: the central focus of revelation and mission', Lampe (1969:15). Konf. også Gerhardsson (1961:214-20 og 274-280).

¹⁵ Hengel (1971/1972:31).

¹⁶ Dette uttrykket, som også foreligger i 13,47, er hentet fra Jes 49,6. Konf. også Jes 48,20 og 62,11.

¹⁷ 19,21 ' δεῦ μὲ καὶ Ρώμην ἰδεῖν ', 23,11 ' οὗτω σε δεῦ καὶ εἰς Ρώμην μαρτυρῆσαι '.

¹⁸ Conzelmann (1963/1972/:27) bl.a. under henvisning til PsSal 8,15, og Haenchen (1956/1977/:150f). Til kritikk av dette syn se særlig Thornton (1977/1978:134-138).

mot jordens ytterste, uten at verdensmisjonen, ifølge Lukas framstilling, hermed skulle ha nådd sin avslutning¹⁹.

Ved siden av dette geografiske perspektiv som angir vesentlige etapper i utbredelsen av vitnesbyrdet om Jesus, så foreligger det også i Acta et etnisk/religiøst perspektiv, hvor Lukas ønsker å vise at stadig nye sosio-religiøse grupper blir nådd med evangeliet og innlemmet i endetidens gudsfolk. Utgangspunktet er naturligvis Jerusalem, hvor Jesu disipler og de jøder som kommer til tro, danner utgangspunktet for, og begynnelsen på, gjenreisningen av Davids fallne hytte. Det første skritt utover de rene jøders krets representeres av Filips misjon i Samaria og dåp av samaritanerne (8,5-25)²⁰. Dåpen av den etiopiske hoffmann, eller evnuk, (8,26-39), er det neste skritt²¹. Og ved dåpen av Cornelius og hans hus (10,1-11,18) av Peter, tas det radikale skritt at også hedninger døpes. Derved gis de del i frelsen og innlemmes i gudsfolket. Med dåpen av Johannesdisiplene i Efesus (19,1-6), som synes å ha stått i en slags religiøs mellomstilling mellom den jødiske syna-

¹⁹ 'If he meant that the world-mission was now over, we might expect the ending of Acts to be more final, and not to show work still in progress', Maddox (1982:89).

²⁰ Til vurderingen av misjonen blant samaritanerne som et skritt utover jødernes krets, men allikevel ikke sidestilt med hedningemisjon, se Larsson (1975:99f) og Jervell (1972:11) 'By placing the Samaritan mission in Chapter 8, that is, prior to the pericope on the Gentiles, Luke shows that the Samaritans were not considered gentiles'. En oppsummering av forskningssituasjonen vedrørende samaritanernes historiske og religiøse forhold til jødedommen finnes hos Kartveit (1982).

²¹ Den etiopiske hoffmann blir av Lukas rimeligvis oppfattet som en halvproselytt eller en 'gudfryktig' (konf. Acta 10,2). Termen εὐνοῦχος behøver ikke nødvendigvis forstås i 'teknisk mening', d.e. kastrat, men dette gir allikevel den beste mening i konteksten. En kastrat kunne ifølge loven (Deut 23,1; konf. Lev 21,20) ikke ha adgang til menigheten, og personer med andre fysiske lyter eller defekter var avskåret fra å bære fram offer og gaver i helligdommen (Lev 21,17-23). Et motiv for å gjengi denne beretningen kan være det sterke aspekt av guddomlig initiativ som ledet til kontakt med og dåp av denne etiopier. En enda sterkere motivering synes imidlertid det grensesprengende misjonsperspektiv å være. En representant for en gruppe mennesker som tidligere hadde vært utestengt, opptas nå i endetidens gudsfolk, Larsson (1975:104), 'and Luke's use of Old Testament language suggests that he may well have intended his readers to see a fulfilment of Isaiah 56,3-8', Marshall (1980:162).

gogemenighet og den kristne menighet²², trekkes nok en gruppering inn i fokus og tas inn i messiasmenigheten. Både det geografiske og det etnisk/religiøse perspektiv innebærer viktige etapper og vendepunkter for misjonen, og det er karakteristisk for Lukas framstilling 'dass der Empfang des Geistes, besonders an den für die Mission entscheidenden Wendepunkte, unter äusseren Zeichen geschah bzw. wahrnehmbar war (2,1-4; 4,3; 8,17f; 9,17; 10,44-11,15/vgl.15,8; 19,6)'²³.

22 Til spørsmålet om forståelsen av gruppen på tolv 'disipler' i Efesus, se vår detaljerte behandling av denne tekst.

23 Kremer (1982:154). Konf. Lampes observasjon, 'The original nucleus of the Church received the Spirit in the most striking and dramatic way at Pentecost, and at every turning-point in the missionary enterprise something in the nature of a Pentecostal manifestation of the Spirit recurs' (1951/1967/:72).

3. 'Du tok inn hos uomskårne og spiste sammen med dem'
(Acta 11,3)

Lukas skriver sitt dobbeltverk utfra en forståelse av Guds folk, og dette folks rolle i endetiden, som forutsetter at det skal oppta i seg mennesker med ulik religiøs og etnisk bakgrunn. Og han forutsetter at hedningemisjonen har sitt utgangspunkt i utsagn av den oppstandne Jesus. Allikevel gjengir han beretnelser som ikke bare synes å vise at menigheten i Jerusalem var nølende overfor tanken om forkynnelse for mennesker utenfor de rene jøders krets, men som også indikerer at det endog var motstand mot forkynnelse for og fellesskap med hedninger (11,2f). Også andre tekster viser at dåp av uomskårne ikke var noen enkel sak i en periode av urkirkens liv (Acta 15,1ff; Gal 2,4). 'Forferdelsen' over åndsutøselsen i Kornelius hus (10,44ff) hos de troende jøder som var sammen med Peter, går ikke på at de får Ånden før de er døpt, men på 'at Den Hellige Ånds gave var utøst også over hedningene' (10,45). Således går irettesettelsen av Peter ikke bare på hans bordfellesskap med uomskårne²⁴, men konteksten viser at 'uroen' i Jerusalem også har å gjøre med spørsmålet om hedningenes frelse (11,18). At beretningen om Peter i Kornelius hus (10,1-11,18) tillegges stor vekt av Lukas, viser den detaljerte måte hendelsesforløpet er skildret på. Ingenting skjer tilfeldig, hverken fra Peters eller Kornelius side. Det er rimelig å regne med at dette tekstavsnittet skal skildre og motivere hedningemisjonens prinsipielle gjennombrudd²⁵.

Den nølende, restriktive, og tildels inkonsekvente holdning til misjon blant ikke-jøder som gjenspeiles i Acta, kan søkes tilrettelagt på ulike måter.

a) Den gjenspeiler en utvikling i urkirken hvor hedningemisjonen, på tross av at Jesus selv ikke har hatt noe perspektiv ut mot hedningeverdenen eller har gitt noen misjonsbefaling, bryter fram²⁶. Lukas frelseshistoriske perspektiv blir da et forsøk på å legitimere denne utvikling.

24 Så Haenchen (1956/1977/:341) og Schneider (1982:82).

25 Larsson (1975:106).

26 Et klassisk uttrykk for et slikt syn hos von Harnack (1924:46) 'Es ergibt sich aus diesem Sachverhalt, dass ein solcher Befehl überhaupt nicht von Jesus herrührt, dass er also aus den geschichtlichen Entwicklungen der Folgezeit konstruiert und sachgemäss erst dem Auferstandenen in dem Mund gelegt worden ist'. Til et liknende syn i nyere litteratur se Wilson (1973:47-58 og 88-96). Vedrørende den omfattende debatt om Jesus og hedningemisjonen, se ellers Jeremias (1956), Bosch (1959), Utne (1964), Bosch (1969), Kasting (1969) og Hengel (1971/1972).

b) Lukas har i sin redaksjon og komposisjon av Acta kombinert ulike kilder og tradisjoner på en slik måte at bildet av hedningemisjonen er blitt inkonsekvent og fylt av motsetninger²⁷.

c) Det bildet Lukas tegner gjenspeiler en reell prosess i urkirken med bakgrunn i den gammeltestamentlige-jødiske tanke at hedningefolkene i endetiden skulle strømme opp til Sion for der å få del i Guds frelse og Guds herlighet (Jes 2,2ff; Mika 4,1ff; Sak 8,20ff; konf.Sal 57,10; 117). Problemet for urkirken var da ikke spørsmålet om hedningene skulle få del i Guds frelse, men når det skulle skje. 'Det er idén om den frålsningshistoriska ordningsföljden, som leder til denna återhållsamma attityd. Så länge Israel inte var vunnit för Kristus, hade hedningarnas stund inte ännu kommit'²⁸. Etter vår mening gir denne siste forklaringsmodell det beste utgangspunkt for å forstå Acta og framveksten av den urkristne misjon. Det var ingen fremmed tanke for jøder som kjente G.T. at Guds frelse også var bestemt for hedningene. Tanken om at sendelsesoppdraget ut mot folkeslagene skulle realiseres allerede i en tid hvor majoriteten av det historiske Israel 'står - Den Hellige Ånd imot' (7,51), synes imidlertid å ha vært for radikal for urmenigheten. Det Lukas da søker å beskrive, er en prosess hvor den oppstandne Jesus, ved sin Ånd, skritt for skritt leder menigheten til å sprengre nye grenser, og, implisitt i dette, også til å erkjenne at tiden, på tross av Israels forherdelse, er inne for sendelsen til folkeslagene.

Det er typisk for framstillingen i Acta at misjonen vokser fram som noe som er villet og ledet av Gud selv. På en rekke avgjørende punkter og ved nye etapper i evangeliets utbredelse, foreligger det et guddommelig initiativ ved Ånden. Løftet om kraft ved Ånden til vitnetjenesten gis i 1,8. I 2,4ff oppfylles løftet, og apostlene forkynder i Jerusalem 'ettersom Ånden gav dem'. I 4,8ff skildres en oppfyllelse av løftet i Lk 12,11f. Peter blir fylt av Den Hellige Ånd og Ånden vitner sammen med ham (5,32), slik at det høye råd 'ikke kunne si imot' (4,14). I 8,29 tilskynder Ånden Filip til å ta kontakt med den etiopiske hoffmann. Det samme er tilfelle med Peter i 10,19, hvor han tilskyndes av Ånden til å følge med til Kornelius hus. Utøselsen av Ånden i 10,44 er det som viser Peter og de andre jøder at tiden er kommet til at hedningene skal få del i frelsen. I 13,2 tar Ånden initiativ til utsendelsen av Paulus og Barnabas, rimeligvis gjennom profetisk tale, 'Ta ut Barnabas og Saulus for meg, så de kan gå til den oppgave jeg har kalt dem til'. Vedtaket om de hedningekristnes forhold til loven i Acta 15,28ff vitner om en klar bevissthet om at Ånden står bak dette, 'Den Hellige Ånd og vi har besluttet ...'. I 16,6ff hindres Paulus og hans ledsagere av Den Hellige Ånd i

²⁷ Konf. Wilson (1973:258f).

²⁸ Larsson (1975:96).

å forkynne ordet i provinsen Asia, og ledes over til Makedonia (16,10), og i 20,22 understrekes det av Paulus at det er Ånden som leder han til Jerusalem, selv om Ånden også varsler om vanskeligheter og lenker for ham der (20,23; 21,4).

Oppsummerende kan vi da si at Åndens rolle er et helt avgjørende og gjennomgående tema i Lukas framstilling av misjonens framvekst. Ånden er det som tar initiativ til, og som tilskynder til, å bryte grenser, og Ånden er det som leder til en ny erkjennelse av den frelseshistoriske situasjon menigheten befinner seg i.

4. 'Jeg har satt deg til et lys for folkeslag, for at du skal bringe frelse helt til jordens ende' (Acta 13,47)

Et siste viktig moment som vi i denne sammenheng kort vil berøre vedrørende framveksten av den kristne misjon ifølge Acta, er perspektivet på menigheten som endetidens gudsfolk som går inn i det historiske Israel rolle overfor folkeslagene. I G.T. er Israels rolle og oppdrag overfor folkeslagene særlig framme i siste del av Jesajaboken (kap. 40-66)²⁹, og følgende motiver herfra synes særlig å skimte fram i Acta.

1) Til Lk 24,47f og Acta 1,8, misjonen som sendelse 'ut til folkene' (τοῖς ἔθνεσιν , Jes 42,1, sitater fra LXX), 'til jordens ende' (ἕως ἑσχατοῦ τῆς γῆς , Jes 49,6; konf. 42,10; 48,20; 62,11), konf. det beslektede uttrykk 'de fjerne kyster' (αἱ νῆσοι , 41,1; 42,10.12; 49,1.22; 51,5; 60,9; 66,19) ofte forbundet med 'folkene' (ἔθνη , 49,1.22; 51,5; 66,19) eller 'de som bor der' (οἱ κατοικοῦντες αὐτῶς , 42,10). Tanken om at folkeslagene skal strømme opp til Sion til det eskatologiske frelsesmåltid (Jes 25,6-7) etter at Herren har åpenbart sin herlighet (Jes 2,2-5) finnes også i siste del av Jesajaboken (49,22; 55,5; 60,3.11; 66,20f), men her mer i et dialektisk forhold til et utsendelsesperspektiv, og som en reaksjon på at Herrens lov er utgått fra Sion, og hans ord fra Jerusalem (Jes 2,3). Folkenes vandring til Jerusalem synes her i større grad å være betinget av at frelsesbudskapet først forkynnes ute

²⁹ Det er vel kjent at Jesajaboken spiller en viktig rolle for de nytestamentlige forfattere, N.T. inneholder omtrent 590 referanser til hele boken og 350 til kap. 40-66, Sanders (1982:144), og for Lukas spesielt (ibid), konf. også Grogan (1985:10f). 'Isaiah was of service, too, in helping the early churches to understand who they were and what their role was as witnesses to the Christ event and as those who prepared for the eschaton's fulfilment by proclamation of what God had done in and through Christ. Christology and Ecclesiology were formulated in the early churches with the help of Isaiah', Sanders (1982:145).

blant dem, ved 'de fjerne kyster' som 'venter' (42,4; 51,5; 60,9).

2) Til Acta 13,47, tanken om at Herrens tjener eller lov skal være som et 'lys for folkene' (εἰς φῶς ἔθνων , 42,6; 49,6; 51,4; konf. 60,3). Vi nevner her også tanken om at frelsesbudskapet formidles ved en frelst rest av Israel. 'Jeg - sender noen av dem som er berget, ut til folkene - og til de fjerne kyster som ikke har hørt om meg og ikke har sett min herlighet. De skal forkynne min herlighet blant folkeslagene' (Jes 66,19; konf. 1 Hen 48,4).

3) Til Lk 24,48 og Acta 1,8, oppdraget om å være Herrens vitner overfor folkeslagene (Jes 43,10.12;44,8). Riktignok består Israels vitneoppdrag overfor folkeslagene, i konteksten her i kap. 43-44, primært i en, i juridisk terminologi uttrykt, stadfestelse av eller bevitnelse av Herren som den eneste og trofaste Gud³⁰, men 'It is the task of the witnesses not only to attest the facts but also to convince the opposite side of the truth of them (41,21-4.26; 43,9; 51,22; cf. Gen 38,24-6)'³¹. Israels vitnesbyrd får derfor også karakter av en proklamasjon av Herren som den eneste frelser (43,11f), basert på en reell erfaring av hans barmhjertighet og makt³². Sitater fra, og henspeilinger på, en rekke av disse gammeltestamentlige tekster 'bringt die den Jüngern zuge dachte Aufgabe in eine Linie mit der Sendung Israels'³³. Misjonsperspektivet i Acta står dermed ikke bare i kontinuitet til Jesus selv, men i like høy grad til profetiene i G.T..

Det som skjer med de folkegrupper og religiøse grupperinger som nås av og tar imot vitnesbyrdet, er da at de innlemmes i endetidens gudsfolk og får del i den profetiske Ånd som er et kjennetegn på dette folk. Når Lukas så konsekvent beretter om manifestasjoner av Ånden i sammenheng med innlemmelse av nye grupper i gudsfolket, har dette en naturlig sammenheng med dette. Gud selv besegler disse gruppers tilhørighet til hans folk ved å utøse Ånden. Nå er det ikke direkte uttalt hos Lukas at disse ulike grupper dermed også får del i gudsfolkets sendelses- og vitneoppdrag overfor folkeslagene. Det kan allikevel være nærliggende å se en parallell mellom utøselsen av Ånden over Jesu disipler på pinsedag som 'kraft fra det høye' til å utføre vitneoppdraget, og dette at nye grupper som tas inn i gudsfolket også får del i vitneoppdraget, bekreftet ved en manifestasjon av 'kraften fra det høye'. Her er vi da igjen inne på et sentralt gammeltestamentlig perspektiv hvor det er klart

³⁰ van Leeuwen, THAT II (215).

³¹ Trites (1977:46).

³² Westermann (1966:102).

³³ Kremer (1982:148).

at Herrens tjener som skal bringe retten ut, og som skal være et lys for folkene, gjør dette i kraft av at Gud har lagt sin Ånd på ham (Jes 42,1-6)³⁴. Likeså gjelder det at messiasmenighetens forhold til de ord og det budskap Herren har gitt den er avhengig av at Herrens Ånd er over den (Jes 59,21)³⁵.

Utøelsen av den profetiske Ånd over den kristne menighet er da ikke bare et kjennetegn på at denne menighet er endetidens messiasfolk, men like mye en nødvendig forutsetning for at dette folk skal kunne utføre messiasmenighetens oppdrag i endetiden.

5. Oppsummering

- 1) Idet Jesu disipler framstår som endetidens åndsfulle Messiasmenighet og tas inn i det messianske endetidsperspektiv, gis disse også et klart vitneoppdrag. Dette vitneoppdrag inkluderer i seg et sendelsesaspekt med to grensesprengende perspektiver, a) et geografisk perspektiv med en bevegelse ut fra Jerusalem, og b) et religiøst/etnisk perspektiv med sendelse ut til folkegrupper utenfor Israel for at disse skal få del i frelsen og innlemmes i endetidens gudsfolk.
- 2) Realiseringen av dette vitneoppdrag skjer imidlertid ikke uten indre spenninger, og tildels motstand, i den urkristne menighet, beroende på de første disiplers bakgrunn i den gt.lig-jødiske tankegang at hedningene først skulle få del i frelsen etter at Guds herlighet var åpenbart på Israel.
- 3) Det er således et hovedperspektiv ved framstillingen i Lukas-Acta at denne spenning skapes ved at den oppstandne Jesus selv, ved sin Ånd, leder menigheten inn i dette grensesprengende misjonsarbeide. Og den løses ved en erkjennelse av at det nettopp er dette som skjer. Således stadfester Ånden, ved viktige etapper i misjonens utbredelse, at nye grupper har tilhørighet til og er innlemmet i endetidens gudsfolk.

³⁴ Koch (1950:99-114).

³⁵ 'so ist der Geist des Herrn hier nicht als Prinzip des sittlichen Lebens, nicht als willige Gesinnung dem Gesetz gegenüber zu verstehen, sondern er bezeichnet ein Charisma, durch das das endzeitliche Israel berufen und befähigt wird, Gottes "Worte", seine heilbringende Lehren und Offenbarungen durch alle Jahrhunderte zu erhalten und unerschrocken zu verkünden', Koch (1950:165).

E) BØNN, VELSIGNELSE OG DEN HELLIGE ÅND I LUKAS-ACTA

1. Innledning

Både utfra en statistisk og en innholdsmessig vurdering, synes det klart at Lukas er den av evangelistene som, i sin framstilling av Jesu liv og av den tidlige kirkes liv, legger mest vekt på betydningen av bønn og forbønn¹. Bønn synes for denne evangelist å være 'the means by which God has guided the course of redemptive history, both in the life of Jesus and in the period of the church's expansion'². Vår interesse konsentrerer seg om forholdet mellom bønn og Den Hellige Ånd. Velsignelseshandlinger er riktignok noe annet enn bønn³, men disse står i gammeltestamentlig og jødisk sammenheng svært nær hverandre⁴. Vi finner det derfor naturlig å behandle velsignelse sammen med bønn, og spør

¹ Temaet bønn har lenge vært lite påaktet av den nytestamentlige forskning. For Lukas-Actas del har særlig to studier, Ott, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie (1965) og Harris, Prayer in Luke-Acts: A Study in the Theology of Luke (1966) skapt en ny interesse. Av andre arbeider som følger opp og viderefører ansatser hos Ott og Harris, eller som representerer selvstendige bidrag til temaet bønn i Lukas-Acta, nevner vi O'Brien (1973), Smalley (1973), Micalczyk (1975), Trites (1978), George (1978:395-427), Dupont (1981) og Berger, TRE 13 (47-60.50). Vedrørende forholdet mellom Lukas og de andre evangelistene med hensyn til vektlegging av bønn se særlig Ott (137ff) og Trites (170ff). Terminologisk forekommer verbet προσεύχομαι og det tilhørende nomen προσευχή hyppigst, henholdsvis 19 ganger i Lk og 16 i Acta, og 3 i Lk og 9 i Acta. Andre termer er δέομαι (8 og 7), δέησις (3), αἰνέω (3 og 3), εὐλογέω (13 og 2), εὐχαριστέω (4 og 2), δοξάζω (9 og 5) og ἀγαλλιάω (2 og 2), konf. Trites (169).

² O'Brien (1973:112). Dette frelseshistoriske perspektiv på bønnens rolle er særlig understreket av Harris (1966), og fulgt opp av O'Brien, Smalley (1973) og Trites (1978).

³ Konf. Bickermans forsøk på å skjelle mellom velsignelse av Gud og bønn i G.T., 'La bénédiction de Dieu constate, la prière à Dieu supplie; celle-ci vise le futur, celle-là se place dans le présent' (1962:530).

⁴ En viss utvikling kan spores i jødedommen i retning av at velsignelsen i større grad blir et middel til å påvirke Gud til å la sine gaver stige ned, men både i jødedommen og N.T. bevares det en distinksjon mellom 'l'invocation volitive et la bénédiction déclaratoire', Bickerman (1962:531f).

også her etter en mulig sammenheng mellom velsignelse og åndsmeddelelse.

2. Bønn og Den Hellige Ånd

Det frelseshistoriske perspektiv på bønnens rolle i Lukas-Acta innebærer at bønn nevnes ved en rekke avgjørende punkter i Jesu liv og i den tidlige kirkes liv⁵. Sammenheng mellom bønn og Den Hellige Ånds komme blir særlig klar på 5 steder, Lk 3,21f; 11,13; Acta 1,14 (konf. 2,1); 4,31 og 8,15.

a) Lk 3,21f

Lukas er den eneste av evangelistene som nevner at Jesus ba i forbindelse med sin dåp, og som eksplisitt setter Åndens komme i relasjon til dette (καὶ προσευχόμενος ... καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ.). Utfra den rolle som Jesu forbilde synes å spille i dette evangelium i sammenheng med bønn (konf. 5,16; 6,12; 9,18; 9,28ff; 11,1; 22,41; 23,46)⁶, er det rimelig å regne med at Lukas her bevisst antyder to temata som følges opp gjennom hans dobbeltverk: Bønn er av avgjørende betydning for Gudsrikets frambrudd⁷, og Åndens komme og bønn har med hverandre å gjøre⁸.

b) Lk 11,13

Dette vers kommer som avslutning på et sentralt undervisningsavsnitt om bønn, 11,1-13⁹. De to avsnittene v 5-8 og v 9-13 har et klart parenetisk preg, samtidig som konkrete løfter er knyttet til bønner. Vesentlig for vår problem-

⁵ 'The Third Evangelist employs this motif at critical moments in his history of Salvation', O'Brien (1973:121). Konf. Lk 1,10; 3,21f; 6,12; 9,18; 22,32; 22,41; 23,46; Acta 1,14; 4,24; 9,10; 10,9; 12,5; 13,3; 16,25 etc..

⁶ Til den bedende Jesus som forbilde se særlig Ott (1965:94-96) og O'Brien (1973:120).

⁷ Om den nære sammenheng mellom Ånden, Guds rike og bønn hos Lukas se særlig Dunn (1970/1971:36-40) og Smalley (1973).

⁸ Et tredje motiv framheves av Schürmann (1969:191), 'Das Beten hilft hier wie 9,25f, den "Sohn Gottes" zu charakterisieren'.

⁹ Til avsnittets oppbygning og forhold til parallellstoffet hos Mt, se særlig Ott (1965:91-123), Marshall (1978:454-470) og Dupont (1981:50-54).

stilling er en sammenlikning av 11,(9-)13 med det parallelle avsnitt Mt 7,(7-)11¹⁰.

MT 7,11

Lk 11,13

Når selv dere som er onde,
vet å gi barna gode gaver,
hvor mye mer skal ikke da
den Far dere har i himmelen
gi gode gaver (δώσει ἀγαθά)
til dem som ber ham
(τοῦς ἀποῦσιν αὐτόν)

Når selv dere som er onde,
vet å gi barna deres gode
gaver,
hvor mye mer skal ikke da
Faderen
gi Den Hellige Ånd (δώσει
πνεῦμα ἅγιον) fra himmelen
til dem som ber ham (τοῦς
ἀποῦσιν αὐτόν)

Et viktig poeng i begge evangelisters gjengivelse av Jesu undervisning er at Faderen gir eller vil gi (δώσει), som svar på bønn. Ifølge Matteus gir han det mer generelle ἀγαθά (gode gaver), ifølge Lukas πνεῦμα ἅγιον (hellig Ånd). Det er ikke lett å avgjøre hva som her har vært den opprinnelige ordbruk. Ettersom den lukanske versjon er i overensstemmelse med det generelle syn på forholdet bønn og Ånden hos denne evangelist, hevder et flertall av fortolkere at det er Lukas selv som har introdusert Ånden i v 13¹¹. Fra evangelistens side skal det da dreie seg om en presisering av hva som er den egentlige gave, sett i relasjon til alle andre gode gavers tvetydighet, 'In der Gabe des Geistes ist alles zusammengefasst, was der Gemeinde Jesu an Freude, Kraft, Mut zum Zeugnis und damit zum Leben geschenkt wird'¹². Mot denne løsning kan det gjøres gjeldende at Lukas ikke noe annet sted framstiller Ånden som tilgjengelig for disiplene før pinsedag, og at han ikke alltid har noen større tilbøyelighet enn Matteus til å innføre referanser til Ånden (konf. Lk 11,20 med Mt 12,28)¹³.

En kompromissløsning er å forutsette at den opprinnelige

¹⁰ Til forskjellen i billedbruk, se Ott (1965:109-112) og Marshall (1978:468f).

¹¹ 'It is highly probable, in view of its agreement with the general Lucan teaching about the Spirit, that the Lucan form of the saying about the answer to prayer is due to the evangelist himself rather than to his source', Lampe (1955:170), konf. Ellis (1966:164), Ott (1965:107-109), Dupont (1981:50ff) og Schweizer (1982:126).

¹² Schweizer (1982:126).

¹³ Marshall (1978:470).

ordlyd har vært $\piνεϋμα \acute{\alpha}γαθόν$ 14, men denne har ikke fått mye støtte. Av interesse er forsøket på å se 'avviket' hos Lukas som en del av denne evangelists teologi om bønner. Til forskjell fra Matteus, som umiddelbart framstiller det som naturlig å be om jordiske ting, avgrenser Lukas seg overfor dette og reserverer bønn for andre anliggender, Ånden (11,13), tro (18,8), utholdenhet i forfølgelsen (21,36) og fristelse (22,40)¹⁵. Det er imidlertid grunn til å spørre om ikke $\acute{\alpha}γαθά$ i konteksten hos Matteus også primært må forstås som 'the good gifts of the Kingdom'¹⁶ (konf. 6,33), slik at forskjellen mellom Mt 7,11 og Lk 11,13 allikevel ikke er så stor¹⁷. Uansett hva som har vært den opprinnelige ordlyd, er det klart at dette vers hos Lukas, som nærmest har karakteren av en konklusjon på hele avsnittet 11,1-13, sterkt framhever den nære sammenheng mellom bønn og Den Hellige Ånd. Den gave som Faderen aller helst vil gi er Ånden, og hele konteksten tilskynder således til bønn om Ånden.

c) Acta 1,14

To motiver synes å skimte fram i Lukas beskrivelse av den utholdende bønn i dette vers, 1) Den danner en bro fra løftet om Ånden i Lk 24,49 og Acta 1,5 og 8 til oppfyllelsen på pinsedag 2,1ff. Tiden mens de ventet på Ånden var preget av bønn¹⁸. 2) Når det i 2,1f sies at Ånden kom mens de var samlet, kan det, på bakgrunn av 1,14, her sees en viss parallell til Lk 3,21f. Likesom Ånden kom over Jesus mens han ba, kommer Ånden på pinsedag over disiplene mens de er samlet til bønn¹⁹.

14 p⁴⁵ L etc., så Grundmann (1971:235) 'aus ihr könnte sowohl $\acute{\alpha}γαθά$ wie auch $\piνεϋμα \acute{\alpha}γιον$ entstanden sein, letzteres unter Einfluss der marcionitischen Änderung der ersten Bitte'.

15 Så Ott (1965:108f).

16 Carson (1984:187).

17 Dahl (1973:103), Marshall (1978:470), Guelich (1982:359), 'Für Matthäus bedeutet Gebetserhörung: Gegenwart des Herrn Jesus Christus bei seiner Gemeinde bis ans Ende der Welt (Mt 28,20)', Luz (1985:386).

18 'Warten auf Gott heisst beten', Stählin (1962:21), konf. Marshall (1980:62).

19 Lampe (1955:169) og Schneider (1980:207).

d) Acta 4,31

Dette vers står som avslutning på et avsnitt (4,23-31) som beskriver menighetens bønn i en trengselsituasjon. Svaret på bønnen er en konkret manifestasjon av Den Hellige Ånd ved jordbeven og ved at de alle ble fylt av Ånden og 'talte Guds ord med frimodighet'. Vesentlig er det her å observere at bønn for Lukas ikke bare er relatert til Åndens første og grunnleggende komme i menighetens liv. Det dreier seg om 'a fresh filling to enable them to bear witness to Jesus on subsequent occasions'²⁰.

e) Acta 8,15

Dette er det eneste sted hvor Åndens komme som svar på bønn eksplisitt er knyttet sammen med handspåleggelse. Vi henviser til vår spesielle drøftelse av dette vers i sin kontekst.

I tillegg til disse fem steder foreligger det en interessant variant til Lk 11,2, den andre bønn i Fadervår, 'la din Hellige Ånd komme (over oss) og rens oss'²¹. Selv om denne lese måte har et meget svakt tekstgrunnlag forsvares dens autenticitet av en rekke betydelige eksegeter²². På tross av de argumenter som kan framføres både vedrørende tekst-historiske forhold²³ og ordlydens konformitet med den lukanske bønneparenese²⁴, synes det allikevel ikke mulig å la den lese måte som er attestert i alle de eldste greske MSS vike for en variant som er bevitnet i to sene minuskelhand-skrifter²⁵. Det mest sannsynlige er at det dreier seg om

²⁰ Marshall (1980:107), se også Ott (1965:131).

²¹ 'ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρῶσάτω ἡμ' bevitnet i to greske MSS; 700 (11 årh) og 162 (1153) (utelater ἐφ' ἡμᾶς), hos Gregor av Nyssa (+ 394) og, iflg. Tertullian (+ ca 220) Adv Marcion 4,26, hos Marcion (2 årh).

²² Fra nyere tid nevner vi Lampe (1955:170), Leaney (1955:103-111), Grässer (1957/1977/:109-113), Ott (1965:112-123) og Freudenberger (1968/1969:419-432).

²³ Se særlig Freudenberger (1968/1969:419-424).

²⁴ Se særlig Ott (1965:120).

²⁵ Til en oppsummering av diskusjonen, se Metzger (1971/1975/:154-156) og Marshall (1978:458).

en, muligens meget gammel, liturgisk adaptasjon av Fadervår, formodentlig brukt i dåps- eller nattverdssammenheng²⁶.

3. Velsignelse og Den Hellige Ånd

Det er særlig to velsignelseshandlinger, utført av Jesus, som har interesse for oss; Lk 18,15-17 og Lk 24,50f.

a) Lk 18,15-17

Lukas følger her nesten ordrett den parallelle Markustekst (Mk 10,13-16), men utelater to momenter; a) Jesu indignasjon over disiplenes avvisning (Mk 10,14a, utelates også hos Mt) og b) Jesu omfavnelser av barna, hans velsignelse og handspåleggelse (Mk 10,16)²⁷. Dermed skjer hos Lukas en viss forskyvning bort fra velsignelseshandlingsaspektet ved Jesu møte med barna²⁸, og vekten kommer til å ligge på barna som

²⁶ Så Rengstorff (1967:145f), Marshall (1978:458) og Metzger (1971/1975/:156).

²⁷ I en artikkel fra 1983 'Why Jesus blessed the children (Mk 10,13-16 par)' gjør Derrett et interessant forsøk på å tolke Markusberetningen i lys av Jakobs velsignelse av Efraim og Manasse i Gen 48,13ff og utleggelsen av denne tekst i targum- og midrasjlitteraturen. Vi har tidligere berørt Jesu velsignelse av barna som et representativt eksempel på rabbinisk velsignelsespraksis i hans samtid, og også påpekt den linje som knyttes til Gen 48 i de velsignelsesord som i den jødiske tradisjon uttales over guttebarn. Selve broen til Gen 48 og tradisjonslitteraturens utleggelse av velsignelsen finner Derrett i Mk 10,16 i de tre ledd omfavnelser, velsignelse og handspåleggelse (10). Derretts studie inneholder mange interessante observasjoner og stadfester at Jesu handling står i en klar tradisjon, men hans konklusjon 'Mk 10,13-16 are about charismatic contact, the passing of charisma by direct touch' (11) smaker noe av overinterpretasjon. Hans poeng er ellers at Jesu velsignelse, iflg. Markusteksten, formidler 'a vested interest in the Kingdom' (14), dvs.: en tilhørighet til Guds rike som senere kan tilegnes personlig eller avvises. Imidlertid er denne forbindelseslinjen til Gen 48 og den jødiske velsignelsestradisjon falt ut hos Lukas (13 og 18).

²⁸ Verbet ἀπτομαί er her overtatt fra Markus og har ikke noen spesiell vekt i Lukasteksten, 'although he records the desire of the mothers that their children should be touched, he does not actually say that Jesus did so', Hull (1974:141).

et eksempel for de voksne²⁹. Som mulige forklaringer på at leddet med Jesu velsignelse og handspåleggelse er sløyfet hos Lukas, nevnes at handspåleggelsen i evangelistens situasjon allerede var institusjonalisert ved dåp, tjenesteinnvielse og helbredelse³⁰, og at Lukas har spart 'das Motiv des segnenden Jesu' til slutten av sitt evangelium (24,50)³¹. For vår del er det tilstrekkelig å observere at Lukas ikke har benyttet dette tradisjonsstykke til å formidle noe inntrykk av overføring ved handspåleggelse.

b) Lk 24,50f

Beretningene om Jesu avskjed med disiplene etter oppstandelsen i Lukasevangeliet og Acta inneholder en rekke vanskelige tradisjonshistoriske og tekstkritiske spørsmål som vi her ikke kan gå inn på³². Vår interesse knytter seg til det bilde som tegnes av Jesus i Lk 24,50, og sammenhengen mellom dette og løftet om Ånden (24,49). Selv om det foreligger endel forskjeller mellom beretningene i Lk 24,44-53 og Acta 1,4-12 er det vesentlig å legge merke til at to momenter er med i begge; løftet om Ånden (Lk 24,49; Acta 1,5 og 8) og selve himmelfarten (Lk 24,51; Acta 1,9). Når det gjelder evangelieberetningen er det naturlig å se denne som 'Ende des Weges Jesu', men det avgjørende er at denne vei ikke ender på korset, men i himmelen³³. Dermed knyttes i Lukasevangeliet, eksplisitt i løftet om Ånden og vitneoppdraget (24,47-49), en klar forbindelseslinje over til Acta og kirkens misjon. Beretningen i 24,44-53 får slik også karakteren av en utsendelsestekst³⁴ med likhetstrekk med Joh 20,21-23³⁵, hvor Jesus i sammenheng med sin fredshilsen tilsier apostlene Ånden. Ifølge Lukas framstilling er imidlertid himmelfarten en klar forutsetning for at løftet om Ånden kan oppfylles. Det er den opphøyede Kristus som fra sitt sete ved Guds høyre hand utøser Ånden over sitt folk (Acta 2,33). Når det gjelder bildet av Jesus som den som velsigner apostlene med oppløftede hender, har dette

29 Marshall (1978:485).

30 Så Schweizer (1982:189).

31 Så Lohfink (1971:167).

32 Se særlig Lohfinks monografi, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (1971). Av andre arbeider nevnes Stempvoort (1958/1959), Schille (1966), Wilson (1968), Hahn (1974) og Schnider (1981).

33 Schnider (1981:168).

34 Konf. Kasting (1969:41f).

35 Konf. Marshall (1978:909).

øyensynlig forbindelseslinjer til Lev 9,22 og Sir 50,20-22³⁶. Hvorvidt Lukas har villet framstille Jesus som yppersteprest er noe usikkert³⁷, men det kan knapt være noen tvil om at Jesu handling i et jødisk miljø ville bli assosiert med den prestelige velsignelse.

I lys av den kontekst som her er skissert er det lite trolig at velsignelsesgesten er blitt forstått som åndsmeddelende, men den står allikevel i en nær sammenheng med løftet om Ånden. En interessant forbindelseslinje går fra denne tekst til Acta 3,26. Her omtales Jesus som Guds tjener som ble sendt for å velsigne Israel. 3,25-26 danner avslutningen på Peters tale i Salomos søylegang (3,12-26), men kan også sees som en konsentrat av det kerygma Peter allerede har forkynt i 2,22-39; a) Gud har ifølge sin pakt og sine løfter sendt og oppreist sin tjener, b) forat han skal velsigne sitt folk, c) når de vender om fra sine synder. Velsignelsen består konkret i syndenes forlatelse og Den Hellige Ånds gave (2,38;3,19)³⁸. I konteksten i Acta 3 er det klart at Peters utsagn i v 26 må være aktuelt å forstå i tilhørernes situasjon. Jesu sendelse til velsignelse realiseres nå gjennom apostlenes virke³⁹. Som mennesker som selv er blitt velsignet av Jesus (Lk 24,50), og som har mottatt velsignelsens konkrete innhold (Acta 2,1ff), kan disse nå bringe velsignelsen videre.

-
- ³⁶ Se særlig Lohfinks analyse (1971:167ff). Han finner fire klart parallelle motiv mellom Lukasteksten og Sir 50,20-22, a) De oppløftede hender, b) velsignelse, c) tilbedelse og d) lovprisning av Gud, og mener på denne bakgrunn at sluttscenen i Lukasevangeliet er komponert med Siraksteksten som forbilde. Til dette se Hahn (1974:424) som påpeker at Lk 24,50-53 og Acta 1,9-11 må være deler av en himmelfartstradisjon og at en sammenlikning med Acta 1,9-11 sannsynliggjør at flere trekk i Lk 24,50-53 har hørt med til denne.
- ³⁷ For et yppersteprestlig motiv argumenterer særlig Stempvoort (1958/1959:34ff) som også gjør oppmerksom på at Lukasevangeliet begynner med en beretning om en prest som ikke kunne velsigne (1,5-22), og understreker den rolle templet spiller i den lukanske framstilling, konf. også Daube (1956:234). Mot et yppersteprestlig motiv argumenterer Lohfink (1971:169) med den begrunnelse at det ikke finnes noe prestelig perspektiv i den lukanske kristologi.
- ³⁸ Konf. Marshall (1980:96).
- ³⁹ Schneider (1980:330), konf. Roloff (1981:78f) 'Er (Gott) hat Jesus in seine Mitte gesandt, und er lässt ihm jetzt durch die Apostel die Heilsbotschaft verkündigen - beides gehört für Lukas untrennbar zusammen'.

4. Oppsummering

- 1) Det er et iøynefallende trekk i Lukas-Acta at bønn og Den Hellige Ånds komme eller manifestasjon hører nær sammen, både i Jesu liv og i den tidlige kirkes liv. Ved flere avgjørende vendepunkter i den frelseshistoriske utvikling kommer Ånden nettopp som svar på, eller i sammenheng med, bønn.
- 2) Når det gjelder velsignelseshandlinger er disse ikke direkte forbundet med åndsmeddelelse. I en tekst er imidlertid løftet om Ånden nevnt sammen med Jesu velsignelse med oppløftede hender, og Åndens gave må forutsettes å være en sentral side ved innholdet i den velsignelse som Jesu disipler skulle bringe til folket etter hans bortgang.

F) KONKLUSJONER

- 1) Det kan knapt herske noen tvil om at et frelseshistorisk motiv med et markert oppfyllelses- og kontinuitetsperspektiv til G.T. spiller en vesentlig rolle for Lukas tilretteleggelse av sentrale hendelser i Lukas-Acta. At han således skriver som en reflekterende teolog behøver imidlertid ikke komme i konflikt med et uttalt ønske om å formidle troverdig informasjon og pålitelige tradisjoner om den tidlige kirkes liv og misjonens framvekst. Hvor ikke spesielle forhold i tekstene taler mot det, må vi kunne forutsette at beretningene i Acta gjenspeiler historiske forhold i den tidlige kirke.
- 2) Det at Den Hellige Ånd spiller en så sentral rolle i Acta har sammenheng med det bilde som tegnes av den kristne menighet som endetidens åndsutrustede gudsfolk, hvor den lovede, profetiske Ånd er virksom. Et viktig kriterium for tilhørighet til dette gudsfolk er derfor spørsmålet om delaktighet i denne åndsvirkelighet. For Lukas er denne delaktighet noe som kan observeres og registreres på grunnlag av de karismatiske ytringer som virkes av Ånden.
- 3) En viktig side ved det frelseshistoriske perspektiv er at ikke bare israelitter, men også mennesker med annen religiøs/etnisk bakgrunn gis tilhørighet til endetidens gudsfolk. Vesentlig er det imidlertid at kjernen i dette gudsfolk er Jesustroende jøder, og at utenforstående, som et resultat av Åndens ledelse av misjonen, tas inn i og aksepteres i dette gudsfolk av ledende representanter for den jødiske kjerne. Og fordi denne opptakelse av ikke-israelitter representerer et klart grensesprengende aspekt ved frelseshistorien, blir spørsmålet om anerkjennelse og identifikasjon sentrale sider ved initiasjonen av disse.

- 4) Denne innlemmelse av ikke-israelitter i endetidens frelsesmenighet innebærer også at Jesu disipler formidler til disse den velsignelse som Jesus kom for først å bringe til Israel. Vi ser således en linje fra Jesu velsignelse av disiplene med oppløftede hender og hans løfte om Ånden til dem, til deres konkrete initiasjon av mennesker i den velsignelse gudsfolket er bærer av.

III ANALYSE AV DE SENTRALE HANDSPÅLEGGELSESTEKSTER

I dette kapittel vil vi foreta en mer inngående analyse av de to tekstavsnitt, Acta 8,4-25 og 19,1-7, som eksplisitt omtaler en handspåleggelseshandling i sammenheng med dåp. Vi tar ikke sikte på noen fullstendig gjennomgåelse av disse tekster, men konsentrerer oss i det vesentlige om problemstillinger som knytter seg til forståelsen av handspåleggelsen, dens funksjon og sammenheng med kristen initiasjon. I den forbindelse er det også vesentlig å søke å se tekstene i lys av, og i sammenheng med, viktige teologiske perspektiver i Lukas-Acta.

De to handspåleggelsestekstene befinner seg, rent komposisjonsmessig, i to ulike deler av Acta. I kap 8 dreier det seg om den begynnende misjon med de første skritt utover Jerusalem og de rene jødernes krets. Situasjonen i kap. 19 er at hedningemisjonen forlengst er akseptert og utbredt, men Lukas beretter i 19,1-7 om Paulus møte med en gruppe menn som er døpt med Johannes dåp og er ukjente med Den Hellige Ånd. Et innholdsmessig likhetstrekk er at det i begge tekster dreier seg om innlemmelse av religiøse 'særgrupper' i den kristne menighet¹. Ettersom beretningen om handspåleggelsen ved Ananias etter Paulus omvendelse også av noen tolkes som en initiasjonshandling, finner vi det riktig å drøfte denne tekst i et eget ekskurs til slutt i dette kapittel.

A) ACTA 8,4-25

1. Kontekst, oppbygning og innhold

Etter at vitnesbyrdet om Jesus for jødene i Jerusalem har nådd et foreløpig klimaks med Stefanus og steiningen av ham, beretter Lukas i kap 8 om forkynnelse i Judea og Samaria

¹ Von Allmen (1972:57ff) argumenterer for en annen særlig parallellitet mellom disse to tekster. I kap 8 kompletteres Filip's tjeneste av Peter og Johannes, og i kap 18-19 kompletteres Apollos av Paulus. Filip (ikke apostel) forsvinner for å gjøre plass til Peter, og Apollos (ikke apostel) for å gjøre plass til Paulus. At en slik parallellitet foreligger rent formelt, kan ikke benektes, selv om beretningene også har klare innholdsmessige forskjeller. At dette forhold har sin bakgrunn i et ønske om å framheve Paulus apostolats likeberettigelse med Peters, 'dass Paulus ebenso berechtigt ist wie Petrus, Kirchen zu gründen, die wahrhaft Kirchen sind - und dass man somit das Wirken des Paulus nicht verdächtigen darf', virker ikke overbevisende ettersom det skjer på Paulus 3 misjonsreise, og etter at han har grunnlagt en rekke menigheter som allerede er godkjent av apostlene i Jerusalem (15,23ff).

(8,1b). Som en følge av den forfølgelse som brøt løs samme dag som Stefanus martyrium, ble mange medlemmer av menigheten i Jerusalem spredd omkring i disse områder og de benyttet anledningen til å forkynne evangeliet der de kom (8,4), 'Die Verstreuten machen also aus ihrer Flucht eine Missionsfahrt'². Beretningen om Filips misjon i Samaria er rimeligvis å forstå som et meget betydningsfullt eksempel på denne misjonsvirksomhet. Komposisjonsmessig er den også en del av det større avsnitt 8,1-11,18, som inneholder 4 større omvendelsesberetninger: Samaritanernes, den etiopiske hoffmanns, Paulus og Kornelius. I hver av disse omvendelsesberetninger rapporterer Lukas om guddomlig inngrep og dåp³. Tekstavnittet 8,4-25 er vel avgrenset og utgjør en egen enhet. Det lar seg naturlig inndele i 5 avsnitt.

- 1) Filips misjon i Samaria ved forkynnelse og tegn (4-8).
- 2) Simons virke og hans omvendelse som følge av Filips forkynnelse (9-13).
- 3) Bønn om Ånden for de nyomvendte, med handspåleggelse ved Peter og Johannes (14-17).
- 4) Konfrontasjonen mellom Peter og Simon (18-24).
- 5) Apostlenes hjemreise til Jerusalem, og forkynnelse i Samarias byer (25).

1) v 4-8

Filip, en av de syv omtalt i 6,5⁴ (konf. også 21,8) og ikke

² Haenchen (1956/1977/:292)

³ O'Toole (1983:25).

⁴ Filip omtales ofte i sekundærlitteraturen som en av lederne for den hellenistiske gruppe innen urmenigheten, Bruce (1954:131.176), konf. Cullmann(1953/1966/:238) som taler om at de syv utøver 'eine Vorsteherschaft für die Gruppe der Hellenisten neben den Zwölfen' og Hengel (1975:175ff). Eksistensen av en hellenistisk gruppe i urmenigheten er sannsynlig utfra distinksjonen mellom 'Ελληνιστάς og 'Εβραῖοι i Acta 6,1, og det forhold at denne gruppe synes å ha falt noe utenfor det karitative samhold (2,44-46, konf. 6,1). Spørsmålet om hva som særpreget denne gruppe i forhold til den mer utpreget jødiske er imidlertid omstridt.

- a) Den mest radikale tese er at det dreier seg om en gruppe hedningekristne, Cadbury, Beg V (65.68).
- b) En annen mulighet er å se dem som hellenistiske proselytter, d.e. grekere som er gått over til jødedommen, f.eks. Reicke (1957:116f).
- c) I flere arbeider er det, særlig av Cullmann, framsatt den tese at den hellenistiske gruppen er jøder som er preget av en hellenistisk, synkretistisk måte å leve på, og som har hatt en viss kontakt med Qumranmenigheten,

apostelen Filip (Lk 6,14) ettersom Lukas forutsetter at apostlene ble igjen i Jerusalem (8,1b), kom til en by⁵ i Samaria⁶. Her forkynte han Kristus for dem, og likesom Jesu

Cullmann bl.a. (1955:213-226) og (1958/1966/:260-291).

d) Sterkest gjennomslag i nyere forskning har imidlertid framdeles det tradisjonelle syn, formulert allerede av Chrysostomus, at det dreier seg om gresktalende jøder, 'personer som talar grekiska som sitt modersmål', Larsson (1983:126). Til denne diskusjon se særlig Haenchen (1957/1977/:254f) og Hengel (1975:157-161) og der videre anført litteratur.

At denne gruppe rent teologisk kan ha hatt visse særpreg, f.eks. i synet på tempelgudstjenesten (7,48ff) er mulig. Men at den, under ledelse av Stefanus, også har representert den tidligste urkristne 'geistgewirkten Enthusiasmus', og har stått for en mer radikal, eskatologisk motivert torah- og tempelkritikk enn den arameisktalende del av urmenigheten, og således har representert en viss 'Brückenschlag von Jesus zu Paulus', så Hengel (1975:186-204), synes ikke innlysende utfra det smale kildegrunnlag en slik tese bygger på. Konf. Marshall (1972/1973:271-287) og Larsson (1983:195-197), som bl.a. påpeker at diasporajøder som kom til Jerusalem ofte var sterkt knyttet til templet, og tilhengere av en streng lovobservans. At en del av de adspredte fra menigheten i Jerusalem også tilhørte den gresktalende gruppe synes klart (11,19-20), men at den misjonsvirksomhet som sprang ut av forfølgelsen (8,1.4) primært skulle være en 'hellenistisk misjon' bygger i høy grad på den forutsetning at forfølgelsen bare rammet hellenistene (die Gesinnungsgenossen des Stephanus), Cullmann (1953/1966/:238), konf. Hengel (1975:196f), Schneider (1980:478f) og Roloff (1981:129f). Både Schneider og Roloff (ibid) vedgår at Lukas framstilling forutsetter at hele menigheten 'alle Jerusalemer Jesusjünger mit Ausnahme der (zwölf) Apostel', Schneider (ibid), ble fordrevet eller fengslet, men er så styrt av tesen om hellenistene som en egen 'radikal' gruppe i urmenigheten at denne karakteriseres som 'unzutreffend', Roloff (ibid). Mot dette se Larsson (1983:172f.197), 'Aven hebreerna blev sannolikt kringspridda genom förföljelsen'.

⁵ Til spørsmålet om hvilken by det dreier seg om, se Schneider (1980:482.487) og Larsson (1983:176.179). Mest nærliggende er det å tenke på Sikem/Neapolis hvor det hedenske innslag i befolkningen ikke synes å ha vært så sterkt som i Samaria/Sebaste.

⁶ Vedrørende den samaritanske befolknings historiske bakgrunn og forhold til jødedommen synes mye ennå å være uklart. To konkurrerende hovedperspektiver synes å foreligge på den samaritanske sekts framvekst.

a) Den er vokst fram som et resultat av folkeblanding og synkretisme i tiden fra eksilet av.

b) Det dreier seg om en av flere grupper innen jødedommen

egen gjerning og apostlenes forkynnervirksomhet var ledsaget av tegn, helbredelser og demonutdrivelser (Lk 4,31-41; Acta 2,1-3.43; 3,6f.; 4,30f.; 5,12-16), skjedde disse ting ved Filips misjonsvirksomhet⁷. Dette skapte stor åpenhet for Filips forkynnelse, og glede i byen.

2) v 9-13

Før Filips ankomst var imidlertid Simon virksom i byen. Han hadde gjort inntrykk på folket, oppnådd stor inngang og ble kalt 'Guds kraft, den som kalles den store'⁸. Etter Filips

med et spesielt syn på prestedømmet og den sanne helligdom, som har skilt seg ut fra kulten og det religiøse lederskap i Jerusalem.

Det siste av disse syn ser ut til å ha sterkest støtte i nyere forskning. Se Montgomery (1906/1968/), Macdonald (1964), Kippenberg (1971), Coggins (1975) og Kartveit (1982).

Til spørsmålet om samaritansk kristendom og vitnebyrd om tidlig kristendom i samaritanske kilder, se Macdonald-Higgins (1971/1972), Scobie (1972/1973) og Jervell (1972:113-132). I N.T. reflekteres et bilde av distanse og reservasjon, ja endog fiendskap, i forholdet mellom tradisjonell jødedom og samaritanere (Lk 9,52; 17,16-18; Joh 4,9; 8,48), men misjonen blant dem kan ikke side-stilles med hedningemisjon, 'There ought to be no doubt that Luke regards the Samaritans as Jews', Jervell (1972:123).

⁷ Til underbegrepet hos Lukas se særlig Busse (1977), som understreker at Jesus ved sine undergjerninger framstilles som Guds åndstrustedede, frelseshistoriske redskap, hvorigjennom Gud åpenbarer sin frelsesvilje med eskatologisk kraft. Og denne kraft er ikke bare knyttet til Jesu historiske framturen, men manifesteres 'für jede Gegenwart in der Verkündigung der Basileia Gottes'. 'Das belegt Lukas mit seiner Apostelgeschichte' (485).

⁸ En omfattende litteratur foreligger vedrørende Simon og hans religionshistoriske rolle. Uten å gå inn på noen av de historiske problemer knyttet til ham, mener vi å kunne konstatere følgende. Det synes klart at læresystemet til den senere gnostiske, simonitiske sekt som beskrives av kirkefedrene, ikke kan spores tilbake til Simon i Acta, og at denne bare med svært sterke reservasjoner kan kalles en 'gnostiker'. På den annen side synes det heller ikke å være dekkende å kalle ham 'magiker' i den enkle betydning av trollmann. Han synes å ha spilt en viss religiøs rolle i Samaria med en menighet rundt seg. At betegnelsen 'Guds kraft, den som kalles den store' (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη) skulle innebære at han ble sett på som 'die höchste Gottheit selbst', så Haenchen (1956/1977-/:293), er lite trolig, men 'Offenbarungsträger ist das

ankomst vendte både folket i byen og Simon seg til ham. De trodde hans forkynnelse om Guds rike og Jesu Kristi navn, og lot seg døpe. Lukas rapporterer at Simon særlig var overveldet av de tegn og mektige gjerninger han så.

3) v 14-17

Bud om 'at Samaria hadde tatt imot Guds ord'⁹ nådde apostlene i Jerusalem, og Peter og Johannes ble sendt dit. Ved sin ankomst bad de for de nydøpte at de skulle få Den Hellige Ånd, som enda ikke var kommet over dem. Ved apostlenes bønn og handspåleggelse mottok nå de troende samaritanere Ånden.

4) v 18-24

Igjen berettes det om Simons interesse for den åndsmakt som manifesterer seg gjennom de kristne misjonærer. Han tilbyr nå apostlene penger for å få makt til å meddele Den Hellige Ånd ved handspåleggelse¹⁰, og synes å ha oppfattet dette som en magisk handling. Peters svar er meget skarpt formulert, og har karakter av en forbannelse over Simon. Han understreker at 'Guds gave' ikke kan kjøpes for penger, men åpner gjennom sin formaning en mulighet for Simon til å omvende seg. Simon synes å ta dette til følge, og ber om forbønn. Hva som videre skjedde berettes ikke.

5) v 25

Avsnittet avsluttes med en notis om at også apostlene bar fram sitt vitnesbyrd, både i byen og på veien tilbake til Jerusalem også i mange landsbyer i Samaria.

Mindeste, was wir aufgrund von Apg von SM aussagen können', Rudolph (1977:327). Se ellers Beyschlag (1974), Lüdemann (1975), Grässer (1977:25-34), Wilson (1979) og Barrett (1979).

- ⁹ Formuleringen innebærer ikke at alle samaritanere er blitt omvendt, men er uttrykk for en representativ tankegang, Haenchen (1957/1977/:294).
- ¹⁰ Lukas beretter at Simon var blant dem som kom til tro og lot seg døpe (v 13), men nevner ikke at han mottok Ånden ved apostlenes bønn og handspåleggelse. Det mest sannsynlige i sammenhengen er at han gjorde det, Barrett (1979:291), trass i Haenchens innvending, 'sein späteres Verhalten (ist) mit Geistbesitz unvereinbar', (1956/1977-/:295) og Dunn (1970:67f). Lukas er, som Paulus, ikke fremmed for den tanke at også troende kan fristes til 'dødssynd', Acta 5,1-11, konf. 1 Kor 5.

2. Tekstkritiske anmerkninger

I v 17 leses sideformen ἐπετίθει (konf. Acta 3,2; 4,35, B1/Debr § 94,2) i noen eldre manus. Den vanlige imperfektumform ἐπετίθεισιν er imidlertid bedre bevitnet, og den avvikende lese måte har ingen betydning for meningen i teksten.

I v 18 foreligger den situasjon at lese måten το πνεῦμα som bare er bevitnet i N¹ B sa mae, foretrekkes i de aller fleste eldre (Tischendorf, Westcott-Hort, Weymouth, Kilpatrick) og i de to nyeste tekstutgaver (Nestle-Aland 26 ed. og G¹ N¹ T¹ 3 ed.), mens den lengre lese måte τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον som er støttet av en meget stor majoritet av tekstvitner, bare aksepteres av noen eldre tekstutgaver (von Soden, Vogels, Bover). Det avgjørende argument for den kortere lese måte er at tillegget τὸ ἄγιον 'was as natural for Christian scribes to make as its deletion would be inexplicable' (Metzger)¹¹.

3. Tekstens plass i det lukanske frelseshistoriske perspektiv. Hovedmotiver

Flere viktige motiver, sett fra et frelseshistorisk og et komposisjonsanalytisk perspektiv, synes å foreligge.

a) Lukas ønsker å framheve at misjonen i Samaria er en umiddelbar følge av Stefanusforfølgelsen. I og med steiningen av Stefanus har tiden for vitnesbyrdet i Jerusalem nådd et foreløpig høydepunkt, og jødernes avvisning av Stefanus forkynnelse indikerer at tiden er inne (konf. 13,46) for en videre oppfyllelse av Jesu løfte i 1,8 (konf. 8,1b)¹².

b) Videre er det vesentlig å vise at det første skritt utover Jerusalem og de anerkjente jøders krets ikke innebar noe brudd med frelsesmenigheten i Jerusalem og øyenvitnene, Jesu apostler. Spørsmålet om hvordan Lukas har oppfattet forholdet mellom Filips misjon i Samaria og Jerusalem med apostlene der, besvares imidlertid noe forskjellig.

I tradisjonell romersk-katolsk eksegesi er en tilbøyelig til å oppfatte Actatekstene slik at Ånden egentlig bare kan formidles ved en apostolsk handspåleggelse. Besøket fra Jerusalem var derfor helt nødvendig, og er også uttrykk for 'eine gewisse Zentralisation der Urkirche' og en 'Rangunterschied in der Kirche'¹³. Blant protestantiske eksegeter, som tolker Acta i et visst tidligkatolsk perspektiv, finner en

¹¹ (1971/1975/:358), konf. Coppens (1979:410).

¹² Konf. Haenchen (1956/1977/:296).

¹³ Adler (1951:114), konf. Coppens (1925:186).

her ofte tanken om en institusjonell kirkeforståelse hvor nye medlemmer innlemmes i 'Una sancta catholica', og hvor apostlene besitter en særlig myndighet til en slik handling¹⁴.

Tanken om en spesiell jurisdiksjon for apostlene og en institusjonell kirketenkning¹⁵ er i nyere arbeider mer avstreift til fordel for et perspektiv som går på positiv samhörighet. Ved apostlenes besøk settes de samaritanske kristne inn i den frelseshistoriske kontinuitet med det gudsfolk som representerer endetidens Israel. Deres hands-påleggelse og forbønn er da nettopp uttrykk for akseptasjon og tilhörighet til dette folk, uten at Lukas framstilling gir inntrykk av at denne kontinuitet skulle være avhengig av noen spesiell apostolsk myndighet¹⁶. Når det allikevel er to apostler som opptrer på arenaen, er det også nærliggende å se et visst legitimeringsperspektiv hvor misjonen i Samaria 'godkjennes' av ledere for menigheten i Jerusalem¹⁷, og hvor apostlenes nærvær som øyenvitner har betydning¹⁸.

¹⁴ Konf. Käsemann (1952/1964I/:162), 'Der Scopus des Textes ist die Aufnahme kirchlicher Aussenseiter in die Una sancta catholica', og Conzelmann (1963/1972/:61), som legger vekt på at apostlene fungerer som 'Aufsichtsbehörde' med 'Weihegewalt'.

¹⁵ 'It is quite mistaken to regard Acts 8 as a specimen of Lucan Frühkatholizismus, as if Luke were concerned to emphasize the sacramental indispensability of the apostles, or to argue for the distribution of different kinds of competence (Kompetenzverleihung) among different orders of ministry', Barrett (1979:293). Vedrørende det syn at åndsmeddelelse bare kan skje ved apostolsk handspåleggelse, se Dunn (1970:58), 'But this view cannot stand in the face of Luke's other reports, let alone the rest of the N.T. How absurd that Luke should go to such lengths to demonstrate that the Spirit is given only through apostles, and then immediatly go on to relate the conversion and water-baptism of the eunuch by the same unqualified Philip!'

¹⁶ Se særlig Roloff (1981:135) og Lampe (1952/1967/:70).

¹⁷ Larsson (1983:185).

¹⁸ Det er påfallende å legge merke til den forskjell i terminologi som foreligger vedrørende Lukas beskrivelse av Filip og apostlenes forkynnelse. Filip forkynte 'Kristus' for dem (v 5), han forkynte 'evangeliet om Guds rike og Jesu Kristi navn' (v 12). Apostlene vitnet (δαμαρ-τύροναι) og talte 'Herrens ord' (v 25). Vi har tidligere sett at vitnebegrepet i Acta synes å være forbeholdt øyenvitnene (med tillegg av Paulus og Stefanus), og det er mulig at Lukas med sitt valg av terminologi her vil

c) Et tredje perspektiv er Åndens suverenitet og frihet, også i forhold til apostlene. For Lukas er mottakelsen av Ånden knyttet til bønn (Lk 11,13), og det er derfor vesentlig å understreke, også i denne sammenheng, at Ånden gis som svar på bønn (v 15) ledsaget av handspåleggelse. Ånden kan aldri kontrolleres, men kontrollerer og leder selv misjonen¹⁹.

d) Også vekten på mottakelsen av Ånden, og dermed på oppfyllelsen av Joelprofetien, er et viktig kontinuitetsmotiv. Den synlige manifestasjon av den profetiske Ånd (v 18) er for Lukas et vitnesbyrd om at også de troende samaritanere er en del av endetidens Messiasfolk.

e) Noe uklart er det hvilken teologisk betydning Lukas har tillagt Simon, og hvilken rolle beretningen om ham egentlig spiller i framstillingen. Et mulig perspektiv er at han er tatt med fordi han var den første 'trollmann' eller 'magiker' de kristne misjonærer støtte på, og at det var viktig å avgrense apostlene overfor disse og hindre at de ble oppfattet som tilhørende denne gruppe²⁰. En annen mulighet er at Lukas vil belyse forskjellene mellom sann og falsk kristendom ved å beskrive kontrasten mellom Simon og (de andre) samaritanerne som kom til tro²¹. En variant av dette er å se beretningen i lys av Lukas generelle interesse for kontrasten rik - fattig, og forholdet til penger. Simon blir da en typisk representant for 'improper use of money in relation to holy things'²². Uten å benekte at flere av disse motiver kan ha hatt en betydning ved Lukas avfattelse av dette tekstavsnitt, finner vi det naturlig å regne med at Simon har spilt en vesentlig rolle i de overleveringer Lukas hadde til rådighet, og at historien om misjonen i Samaria

framheve at det autentiske øyenvitnesbyrd også lyder ved denne første etappe i misjonen, konf. også Gerhardsson (1961:220-225).

19 Barrett (1979:292), konf. vår framstilling av misjonen i Acta.

20 Munck (1967:173). Iflg. Haenchen (1956/1977/:298) så Lukas her en mulighet til å demonstrere 'die Überlegenheit der christlichen Wunder über das Zauberwesen der Umwelt und den Gegensatz von Gottesmacht und dämonischer Zauberei aufzuzeigen'.

21 Dunn (1970:66).

22 Barrett (1979:288), konf. Roloff (1981:136), 'Sein Verhalten ist für Lukas eine Illustration für die korrumpierende Macht des Geldes (5,1-11; Lk 12,15; 16,13)'.

knappt kunne berettes uten at han fikk en plass²³.

4. Kildegrunnlag?

En rekke forsøk har vært gjort på å skjelne mellom to eller flere ulike kilder eller tradisjonselementer i dette tekst-avsnitt²⁴. Når en slik mulighet i dag er svært omstridt, både for denne tekstens del og for Acta som helhet, beror dette ikke så mye på ulike syn på om Lukas har hatt kilder til rådighet, men mere på spørsmålet om det er mulig å finne klare kriterier for å skille ut slike²⁵. Av nyere fortolkere har særlig Haenchen (1956/1977/) søkt å trenge bakenfor den foreliggende tekst for å avdekke de tradisjoner som ligger til grunn for Lukas framstilling. Forøvrig finner han i dette tekstavsnittet 'ein Musterbeispiel' på hvordan den nytestamentlige metode har endret seg, og på hvordan representanter for tendenskritikk, kilde- og litterærkritikk etc., har søkt å tilrettelegge en tekst utfra ulike forutsetninger²⁶. Først hos Bauernfeind foreligger det imidlertid, iflg. Haenchen, vesentlige ansatser til å skjelne mellom forfatterens intensjon og bearbeidelse, hva slags kilder han har hatt til rådighet og hvilke hendelser som ligger bak beretningen. Selv godtar Haenchen Bauernfeinds tese om at beretningen om Filip egentlig ikke var forbundet med tradisjonen om Simon. Senere (før Lukas?) har en imidlertid ønsket å illustrere Filips store framgang i Samaria, og tradisjonen om Simon er blitt knyttet sammen, 'er habe sogar den Simon Magus bekehrt'²⁷. Ifølge tradisjonen på dette stadium har Simon egentlig ønsket å kjøpe av Filip hans evne til å gjøre under. Lukas skal imidlertid avslutte beretningen om misjonen i Samaria ved å knytte denne til Jerusalem ved apostlenes ankomst. Det eneste under disse utførte var meddelelsen av Ånden. 'So liess denn Lukas den Simon nicht Geld zu Philippus, sondern den Aposteln tragen, und nicht die Heilkraft begehren, sondern die εἰσοῦσα den Geist zu spenden'²⁸. Bak Haenchens 'rekonstruksjon',

²³ Vi er imidlertid ikke overbevist om at Simonberetningen er 'a clue' til hele tekstavsnittet, contra Barrett (1979:-293).

²⁴ Av eldre arbeider se særlig Waitz (1906), Harnack (1908) og Bauernfeind (1939/1980/). Sistnevnte bemerkar dog, 'aber die Verarbeitung ist so weit gegangen, dass die Grenzen im einzelnen oft nicht genau erkennbar sind' (124).

²⁵ Til den generelle diskusjon se Schneider (1980:82-103).

²⁶ (296).

²⁷ (298).

²⁸ (ibid).

som i høy grad også bygger på Dibelius²⁹, ligger altså en forestilling om at to opprinnelige kilder, eller overleveringer, a) om Filips misjon i Samaria og b) om Simon og hans virke, er blitt kombinert med Lukas redaksjonelle introduksjon av apostlenes besøk i Samaria. Tradisjonen om Simon blir altså den sammenbindende faktor som knytter de to andre elementer sammen. Haenchens egen konklusjon 'Damit schien die ganze alte Tradition sinngemäss untergebracht zu sein'³⁰, synes imidlertid ikke å ha hatt stor overbevisningskraft utenfor det miljø som har vært dominert av den formhistoriske forskning³¹. Overfor mange av de forsøk som har vært gjort på å tilrettelegge denne teksten i lys av en påstått, omfattende lukansk manipulasjon av de overleveringer han hadde til rådighet, er følgende utsagn meget betimelig, 'it is important to remember that this is not, and cannot be, more than a guess'³².

Uten å gå inn på noen detaljert drøftelse av kriteriene for å skille ut ulike tradisjonselementer i denne beretningen, vil vi kort se på et par av de problemstillinger som drøftes også i de nyeste kommentarer.

a) Det faktum at Filip helt forsvinner ut av bildet etter v 4-8 og 12f, og at apostlene råder grunnen helt alene fra v 14 av, har gjerne vært sett som et klart indisium på at det her må foreligge en kombinasjon av to ulike kilder³³. Selv om Filips uteblivelse er påtakelig, kan dette forhold imidlertid forklares på andre måter.

²⁹ Konf. (1951/1956/:17). Dibelius arbeide med kilde- og tradisjonsspørsmål i Acta, og særlig i Korneliusberetningen (10,1-11,18), (ibid:109-122), er nylig analysert av Haacker (1980:234-251), som påviser en rekke fundamentale svakheter ved et ensidig formhistorisk, metodisk grep på Actatekstene. Særlig viser det seg at et litterært, gattungshistorisk perspektiv ikke holder mål overfor en rekke av de situasjonsbestemte særtrekk som gjerne preger misjonsberetningene i Acta (249f). Haackers kritikk av Dibelius er i høy grad også aktuell når det gjelder en rekke andre forsøk på å korrigere en historisk framstilling utfra litterærkritiske eller formhistoriske kriterier, se særlig (248).

³⁰ (298).

³¹ Konf. Barrett (1979:285), 'Simon is not a piece of cement holding Philip and Peter together - this is in fact something he does not do: he is rather a piece of material existing in his own right'.

³² Barrett (1979:284). Det nyeste forsøk på å skjelne mellom tradisjon og redaksjon i Acta 8,5-25, Koch (1986), har også, etter vår mening, for mye karakter av gjettverk.

³³ Roloff (1981:132), Larsson (1983:178).

1) 'It is characteristic of Luke's style that in recording an incident which involved a number of people he concentrate only on the central figure(s)'³⁴. Etter apostlenes ankomst er det rimelig at disse overtar ledelsen av situasjonen, og at Lukas derfor konsentrerer seg om dem.

2) 'Wenn Lukas in V.5-13 nur Philippus, in V.14-25 nur die Apostel als Mitarbeiter an denselben Werk nennt, beruht dies nicht auf verschiedenen Quellen, sondern auf der Absicht des Lukas, die Einheit und Austauschbarkeit von Philippus und den Zwölf Aposteln erzählend darzutun. Philippus, von den Aposteln beauftragt, predigt in Samaria (V.5), und die beiden Aposteln tragen diese selbe Botschaft in die Dörfer Samariens (V.25)'³⁵. Schmithals framhever det faktum, som lett glemmes av mange fortolkere, at Filip egentlig er autorisert av apostlene selv (6,5f), og at det for Lukas derfor ikke eksisterer noen motsetning eller noe konkurranseforhold mellom Filips misjon og apostlenes.

b) Tesen om at Simon egentlig ikke ønsket å kjøpe ἔξουσία til å meddele Ånden, men til å utøve σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλα, er i eldre forskning søkt begrunnet i en stilanalyse som skulle påvise at v 10, v 14-18a og v 19b var interpolasjoner uten den samme hebraiserende språkkarakter som resten av beretningen³⁶, i nyere forskning i påstanden om at han var en trollmann som primært var interessert i 'Wundermacht'³⁷. For den som oppfatter teksten som en opprinlig Petersberetning, må det da ha vært Peter som utførte de under som i v 13 tilskrives Filip³⁸. For den som ser Filiptradisjonen som det bærende i beretningen, må han opprinnelig ha ønsket å kjøpe denne makt av Filip³⁹. Et vesentlig argument mot denne tese er at det ikke finnes noen klare indisier for den i teksten slik denne foreligger⁴⁰, og

³⁴ Dunn (1970:60), som nevner en rekke eksempler på dette.

³⁵ Schmithals (1982:80, se også 66).

³⁶ Så Waitz (1906:342). Til kritikk av Waitz, se Pieper (1911:12ff).

³⁷ Så Haenchen (1956/1977/:298), konf. Roloff (1981:131).

³⁸ Waitz (1906:343).

³⁹ Haenchen og Roloff (ibid).

⁴⁰ 'It is hardly possible to settle the question whether the two sections, verses 14-17 and 18-24, were originally connected or not. As the whole passage now stands in Acts the latter, 18-24, grows out of the former, for it is when Simon sees (in vers 18) what has happened (in vers 17) that he proposes to buy the power to confer the Spirit by the imposition of hands', Barrett (1979:284). Haenchen

den sistnevnte tolkning forutsetter at Lukas hadde et markert behov for å neddempe Filips rolle til fordel for apostlene. Vi holder det for overveiende sannsynlig at Lukas har hatt kilder til rådighet ved avfattelsen av dette skriftavsnitt, særlig har tanken om en egen samling beretninger om den 'hellenistiske' misjon fått gjennomslag⁴¹. De foreliggende forsøk på å skille ut, eller rekonstruere, ulike kilder og tradisjoner i Acta 8,4-25 har imidlertid mer eller mindre karakter av gjetning. Avsnittet som helhet må sies å representere en så stor grad av språklig og stilistisk enhet, at det i den foreliggende form må forutsettes å skrive seg fra Lukas hand⁴². Vår oppgave må derfor først og fremst være å undersøke hva Lukas har ment å formidle gjennom teksten slik den foreligger.

5. Sentrale begreper og formuleringer

Fra v 14 av beretter Lukas at apostlene i Jerusalem sendte Peter og Johannes til Samaria. Foranledningen var at de hadde hørt at Samaria 'hadde tatt imot Guds ord'. Vi har allerede drøftet hva som kan ha vært motiveringen for et slikt besøk. Misjonen i Samaria var et betydningsfullt steg videre i forkynnelsen av Guds ord, og det var viktig at apostlene som øyenvitner og ledere for menigheten i Jerusalem var informert og kunne gi sin tilslutning til det som var skjedd⁴³. Om apostlene på forhånd hadde hørt at Ånden

hevder at Simons oppførsel, slik den beskrives fra v 18 av, er ubegripelig og i seg selv representerer 'eine Naht in der Erzählung', (1956/1977/:294f). Bakgrunnen er at Simon ikke eksplisitt er utelukket fra den åndsmeddelende handspåleggelse, men allikevel senere oppfører seg på en måte som er uforenlig med 'Geistbesitz'. Til denne argumentasjon se ovenfor note 10.

- ⁴¹ Konf. Hengel (1979:67f) og Larsson (1983:129.178). I 1953 bemerket Cullmann, 'Man sollte diese Hellenisten aus der Urgemeinde in der Geschichte des Urchristentums mehr Beachtung schenken', (1953/1966/:238). I den nåværende forskningssituasjon kan det muligens være aktuelt å spørre om de indisier som foreligger for en egen, markert hellenistisk gruppering innen urkristendommen, og en særlig hellenistisk misjon, er noe overinterpretert, se Larsson (1986:145-164).
- ⁴² 'Zudem gibt sich die ganze Erzählung V. 5-25 stilistisch und sprachlich so einheitlich, dass sie insgesamt auf den Schriftsteller Lukas zurückgehen muss. Eine Quelle lässt sich auch nicht andeutungsweise rekonstruieren', Schmithals (1982:81).
- ⁴³ Også sett fra samaritanernes side må en slik kontakt med Jerusalem ha vært viktig, 'In the present instance, some special evidence may have been necessary to assure these

ennå ikke var falt på samaritanerne, framgår ikke klart av teksten⁴⁴, og det er derfor ikke grunnlag for å hevde at apostlene primært dro for å rette på denne situasjonen⁴⁵. Ved Peter og Johannes ankomst (v 15) bad de imidlertid for de nydøpte samaritanere, 'at de skulle få Den Hellige Ånd' (ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον). Den finale konstruksjonen med ὅπως⁴⁶ beskriver en målrettet bønn, vel i overensstemmelse med den sentrale rolle bønningen tillegges i sammenheng med løftet om Ånden. Bakgrunnen for denne handling skisseres videre i v 16. Syntaktisk knyttes sammenhengen mellom v 15 og v 16 ved konjunksjonen γάρ⁴⁷, som forklarer og begrunner behovet for bønningen om Ånden. 'For (Ånden) var ennå ikke falt på noen av dem' (οὐδέπω γάρ ἦν ἐπ' οὐδενι αὐτῶν ἐπιπεπτεκός) Bruken av det noe uvanlige nektingsadv. οὐδέπω⁴⁸, 'ennå ikke' i stedet for det mer almene οὐ, signaliserer at Åndens komme iflg. Lukas er forventet, men at det ennå ikke har funnet sted. En mer utdypende forklaring gis så i v 16b, 'de var bare døpt til Herren Jesu navn' (μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπάρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). I lys av det perspektiv at vi her har for oss 'perhaps the most extraordinary statement in Acts'⁴⁹, er det underlig at det i nyere litteratur til Acta ikke er arbeidet mer iherdig med å klarlegge den saklige sammenheng mellom v 15 og v 16, og mellom v 16a og v 16b⁵⁰. Det vi foreløpig har slått fast er at v 16 begrunner bønnehandlingen i v 15, og at Åndens

Samaritans, so accustomed to being despised as outsiders by the people of Jerusalem, that they were fully incorporated into the new community of the people of God', Bruce (1954:182). Konf. også 11,22 hvor Barnabas, som riktignok ikke var en av de tolv, ble sendt til Antiokia for å se hva som der var skjedd.

- 44 Så riktig Behm (1911/1968/:30), Adler (1951:56), Hull (1967:104) og Bruner (1970:177).
- 45 Contra Dunn (1970:58) og Roloff (1981:135). 'Die Kunde, dass Samaria "das Wort Gottes" angenommen habe, genügt, um Petrus und Johannes nach Samaria zu entsenden (V14b)', Schneider (1980:491).
- 46 B1/Debr (§369,4).
- 47 B1/Debr (§452).
- 48 I sammenheng med οὐδέεις også Joh 19,41 (og iflg. flere sentrale handsskrifter Lk 23,53), Bauer, WBNT (1174).
- 49 Marshall (1980:157).
- 50 Konjunksjonen δέ, som vanligvis brukes adversativt eller sammenbindende, B1/Debr (§447), gir her ingen pekepinn vedrørende den saklige sammenheng mellom v 16a og v 16b.

komme vanligvis er forventet ved kristen initiasjon. Spørsmålet er nå om v 16 også sier noe om grunnen til at Ånden ikke er kommet?

To tolkningsmuligheter synes å være aktuelle.

a) V 16b gir bare en ytterligere konstatering av det som allerede er sagt i v 16a. 'For until then the Spirit had not come upon any of them. They had simply (μόνον) been baptized into the name of the Lord Jesus'⁵¹. Bak denne konstatering ligger den forutsetning at Ånden egentlig skulle ha falt på dem, men at dette ganske enkelt ikke er skjedd⁵². Lukas formuleringer i v 16 forutsetter da 'gerade die Zusammenhörigkeit von Taufe und Geist'⁵³, uten at det gis noen forklaring på hvorfor denne samhörighet her ikke foreligger. Dersom denne tolkning baserer seg på en forståelse av dåpsriten i Acta som forutsetter at åndsmeddelelsen eksklusivt er knyttet til selve vannbådet, blir utsagnet i v 16b omtrent meningsløst i rammen av Lukas egen språkbruk. I Acta 2,38 er løftet om Ånden nettopp knyttet til omvendelse og dåp 'i Jesu Kristi navn' (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ χριστοῦ), og det ville derfor være underlig om Lukas skulle anføre en formulering som 'de var bare døpt til Herren Jesu navn' som bakgrunn for en beskrivelse av en forbønn om Den Hellige Ånd. En mulig måte å søke å løse dette dilemma på, er å postulere at samaritanernes omvendelse iflg. Lukas ikke har vært 'ekte' eller 'dyptgripende nok', og at Lukas ønsket å informere sine lesere om dette⁵⁴. På denne bakgrunn kunne det være forståelig at 'dåpen til Jesu navn' ikke har hatt sin forventede virkning⁵⁵. Det er imidlertid intet i teksten som indikerer at det har vært noe galt eller utilstrekkelig ved samaritanernes tro eller omvendelse. Terminologien omkring deres omvendelse ligger på linje med det som er vanlig i Acta, og det forutsettes ikke noe utdypende eller supplerende undervisning fra

51 Hull (1967:105).

52 'Thus when Luke wrote that the Samaritan believers had only been baptized but that the Holy Spirit had not yet fallen he meant that it is exactly the coming of the Spirit which completed Christian baptism and that the gift of the Spirit will therefore be given to that with which it properly belongs - as indeed it promptly was', Bruner (1970:178).

53 Conzelmann (1963/1972/:61).

54 Til dette standpunkt i nyere litteratur, se særlig Dunn (1970:63-68) og Engelsviken (1977:111ff).

55 Engelsviken (1977:113).

apostlenes side⁵⁶.

b) En annen mulig tolkning er at v 16b nettopp sier noe om grunnen til at Ånden ennå ikke var kommet over dem. Uttrykket må da forutsettes å ha en viss kausal betydning, farget av γάρ i v 16a. V 16 kunne da oversettes slik, 'For Ånden var ennå ikke falt på dem, da de bare var døpt til Herren Jesu navn'. Konf. 'They had been baptized into the name of the Lord Jesus, that and nothing more'⁵⁷. V 16a gir da en begrunnelse for bønnen om Ånden i v 15, og v 16b utdyper og forklarer denne begrunnelse. En enkel og likeframløst av v 15 og v 16 i sammenheng fører da til den forståelse av v 16b, at når Ånden ennå ikke var falt på dem (enda de var døpt), så var det fordi noe manglet ved utførelsen av deres dåp. Utfra v 15 kan dette knapt ha vært noe annet enn handspåleggelse med bønn om Ånden. Apostlenes bønn og handspåleggelse blir dermed å oppfatte som 'Vollendung der Taufe'⁵⁸. Det Lukas her da skriver er, at Filip, etter å ha døpt samaritanerne til Herren Jesu navn, unnlot å fullføre dåpshandlingen ved å be for dem med handspåleggelse⁵⁹.

⁵⁶ Konf. uttrykket οὗ δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ med 11,1 (11,18); 2,41; Lk 8,13; Acta 17,11; 1 Tess 1,6; Jak 1,21. Tesen om at utsagnet 'de trodde Filip' (ἐπίστευσεν τῷ Φιλίππῳ v 12) skulle signalisere 'simply an assent of the mind to the acceptability of what Philip was saying -, rather than that commitment distinctively described elsewhere which alone deserves the name 'Christian' (cf. John 2.23-25)', Dunn (1970:65), holder ikke. 'Doch zeigt das folgende absolute ἐπίστευσεν (vgl. auch 4,4.32; 11,21; 13,12 u.ö), dass der Beginn des christlichen Glaubens aufgrund der Botschaft gemeint ist', Schneider (1980:490). Det er ingen grunn til å regne med at Lukas skjelner mellom det å høre og tro det en misjonær forkynner, og å høre og tro Gud selv, konf. 16,14 om Lydias omvendelse. 'The whole hypothesis of universal inauthentic faith tumbles on the linguistic and contextual evidence, then shatters on the observation that it is the laying on of apostolic hands with prayer - not apostolic exhortation - which imparts the Spirit (vv. 15,17,18f)', Turner (1980:167).

⁵⁷ New English Bible.

⁵⁸ Schneider (1980:492).

⁵⁹ Det er dette syn som hevdes i Masons klassiske studie, 'It was as if they had been stopped in the middle of their Baptism - one part of it validly conferred and not needing to be repeated, but another kept in reserve', Mason (1981:20). Også Käsemann (1952/1964I/:165f) kommer til at i tekstens sammenheng, slik den foreligger, forutsetter 'nur getauft' en etterfølgende handspåleggelseshandling. Konf. også Adler (1951:58).

Mot denne tolkning kan det naturligvis også innvendes at den synes å stride mot Acta 2,38, hvor løftet om frelse og om Ånden er knyttet til omvendelse og dåp i/til Jesu Kristi navn. I lys av Acta 19,5-6, hvor en dåp 'til Herren Jesu navn' er etterfulgt av eller ledsaget av handspåleggelse, kan det imidlertid være grunnlag for å hevde at Lukas har forutsatt en handspåleggelseshandling som en del av dåpsriten, også der hvor dette ikke er nevnt⁶⁰. At dåpen er til Jesu Kristi navn er det grunnleggende perspektiv på denne handling, og knytter dåpskandidaten sammen med ham som fra sitt sete ved Guds høyre hand (Acta 2,33) utøser Ånden over sitt folk. Med dette uttrykk er imidlertid ikke alt sagt om hvordan dåpen utføres, eller hvilke elementer den inkluderer. I en unormal situasjon hvor dåpsriten splittes opp, kan Lukas finne det dekkende å omtale vannbadet alene som dåpen til Herren Jesu navn.

Om denne tolkning av forholdet mellom v 15 og v 16 er riktig, stilles vi naturligvis overfor et nytt spørsmål. Hvorfor har ikke Filip selv gjennomført hele dåpshandlingen med tilhørende bønn og handspåleggelse? Det gis ikke noe grunnlag i teksten for et klart svar på dette, likeså lite som det gis noen indikasjoner på hvorfor Ånden uteble dersom samaritanernes dåp ikke forutsettes ledsaget av bønn og handspåleggelse. Det må derfor klart erkjennes at det ved denne dåp foreligger en unormal situasjon, hvor ting som hører sammen er skilt fra hverandre⁶¹. Dersom Lukas mener å gjengi et konkret hendelsesforløp, basert på kilder han har til rådighet⁶², og ikke presenterer en 'Konstruktion ad hoc'⁶³, er det naturlig å regne med at han forutsetter en

60 'Der Gesamtvorgang hat doch immer den Namen Taufe und nicht einen Doppelnamen: Taufe und Handauflegung, geführt', Büchsel (1926:263), konf. Bovon (1978:251).

61 Dog finnes det fortolkere, særlig i romersk-katolsk og pentecostal tradisjon, som finner at denne teksten egentlig representerer et normalt hendelsesforløp, konf. Adler (1951:106.110ff).

62 'Luke may be much more dependent on and faithful to his sources than is often believed, and may be content simply to show that the Samaritans were in the end fully accepted, without speculating on their spiritual status and state between their baptism by Philip and the mission of Peter and John', Dunn (1970:63), konf. Roloff (1981:155).

63 Conzelmann (1963/72/:61), konf. Käsemann (1952/1964/:166). Til påstanden hos Käsemann og Conzelmann at Lukas selv har konstruert de tre situasjoner i Acta, 8,15ff; 10,44ff og 19,1ff, hvor dåp og åndsmeddelelse er skilt fra hverandre, og at det ikke foreligger noe historisk grunnlag for dette, kan det merkes følgende:
a) 'Ist es aber erlaubt, da, wo wir keine Kontrollinstanzen besitzen, und insbesondere da, wo Lukas, soweit

guddomlig ledelse bak Filips handlemåte⁶⁴. I et lukansk perspektiv er det rimelig å se en slik ledelse ut fra det faktum at misjonen i Samaria representerte det første steg utover de rene jøders krets, og at tilhørigheten til det åndstruete Messiasfolk best kunne markeres ved handspåleggelse og forbønn av ledere for menigheten i Jerusalem. Framstillingen i v 16-18 forutsetter videre at Åndens komme over samaritanerne var noe manifest, også for andre enn dem det skjedde med. Simon så (v 18) at Ånden ble gitt. Rime- ligvis hensespeiles det her, som i 10,46 og 19,6 på tungetale eller profetisk tale, men andre åndsvirkede ytringer, som spontan glede, kan heller ikke utelukkes (2,46c; 8,39b; 13,52 og 16,34). Vi har tidligere berørt spørsmålet om hvilke forestillinger om Ånden som knytter seg til uttrykk- ene $\piνεῦμα ἄγιο$ i v 15.17 og 19, og $\tauὸ πνεῦμα$ i v 18. Dreier det seg om en grunnleggende mottakelse av Ånden, eller mener Lukas primært å beskrive en kraft- eller nådegaveutrustning ved Ånden? Det er et særtrekk ved framstillingen i denne teksten, sammenliknet med 10,44-48; 19,6 og 2,38, at Ånden omtales uten artikkel (bruken av art. i v 18 er rimeligvis anaforisk)⁶⁵, og vi har sett at åndsmeddelelsen her av mange fortolkere derfor oppfattes i retning av kraftutrustning (Charismengeist). Generelt sett kan imidlertid en slik distinksjon i Lukas

wir urteilen können, völlig singuläre und irreguläre Dinge berichtet, diese durch eine "Rekonstruktion" auszuschalten und alle Unebenheiten einfach zu planieren, statt erst einmal zu fragen, ob nicht umgekehrt unsere Theorien einer Berichtigung bedürfen', Aland (1971:17) til Käsemann (1952/1964I/:158-168).

b) Er det rimelig at Lukas, for å gjennomføre visse frelseshistoriske og redaksjonelle perspektiver, fritt ville ha konstruert beretninger som i den grad synes å bryte med dåpsteologien i hans eget skrift?

For vår del finner vi det mer overbevisende at Lukas har funnet disse uregelmessigheter i de kilder han har hatt til rådighet. At hans gjengivelse av disse hendelser vel også er noe preget av hans frelseshistoriske perspektiv kommer vi tilbake til.

⁶⁴ Marshall finner den mest plausible forklaring på Åndens uteblivelse i Samaria nettopp i en guddomlig tilbakeholdelse, 'God withheld the Spirit until the coming of Peter and John in order that the Samaritans might be seen to be fully incorporated into the community of Jerusalem Christians who had received the Spirit at Pentecost', (1980:157). At Lukas ikke var fremmed for tanken om konkret guddomlig ledelse ved viktige etapper i misjonen er det mange eksempler på i Acta, 9,10; 10,3; 13,2; 16,6, også vedrørende den samme Filip, 8,26 og 29.

⁶⁵ Lesemåten $\tauὸ πνεῦμα τὸ ἄγιο$ i v 18 hos majoriteten av tekstvitnene viser klart at dette er blitt oppfattet som et mer naturlig uttrykk i sammenhengen.

bruk av $\piνεῦμα ἁγίου$ / $τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίου$ beroende på bruk eller fravær av artikkel, ikke sikkert belegges. Vi har sett at uttrykkene $\piνεῦμα ἁγίου$ og $τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίου$ synes å være brukt parallelt i 19,2 og 6, og terminologien omkring åndsmottakelsen i 8,15 og 17 ($λαμβάνω πνεῦμα ἁγίου$) og 8,16 ($ἐπιπίπτω ἐπὶ$), er den samme som i 10,44-48. Der dreier det seg åpenbart om en grunnleggende åndsmeddelelse som samtidig manifesterer seg gjennom charismer, og som derfor er et utvetydig vitnesbyrd om at den profetiske Ånd nå er utøst over hedningene, og om at tiden er inne for deres opptakelse i endetidens åndsfylte Messiasmenighet. Vi vedgår at det er noe underlig at Lukas i det hele ikke har brukt formuleringen $τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίου$, eller eventuelt $ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος$, om åndsmeddelelsen ved apostlenes bønn og handspåleggelse. Allikevel finner vi at terminologien samlet peker i retning av at han oppfatter denne hendelse som en oppfyllelse av Joelprofetien på samaritanerne, på linje med oppfyllelsen på disiplene på pinsedag og over hedningene i Kornelius hus. Apostlenes bønn med handspåleggelse blir dermed et ledd i denne oppfyllelse, og handspåleggelsen blir uttrykk for akseptasjon og samhörighet mellom de nydøpte samaritanere og Jerusalem, og en stadfestelse av innlemmelsen av disse i det nye Gudsfolk⁶⁶.

66 Spørsmålet om hvordan Lukas har oppfattet samaritanernes åndelige status i tiden mellom dåpen ved Filip og apostlenes handspåleggelse ligger noe på siden av vårt tema, men aktualiseres naturlig nok av vår tolkning av åndsmeddelelsen. I nyere arbeider er dette spørsmål særlig energisk drøftet av Dunn (1970:63-68) og Turner (1980:161-171). Duns posisjon er klar. Ettersom samaritanerne ikke hadde mottatt Ånden, var det noe som manglet ved deres tro og omvendelse, og Lukas regnet dem derfor ikke som kristne (68). En motsatt posisjon inntas av Lampe (1951/1967/), (1962:897) og Beasley-Murray (1962:104-125). Begge standpunkter støtter seg på en viss import av paulinsk teologi. Dunn på det synspunkt at kjennetegnet på en kristen var åndsbesittelse (66), Lampe (1951/1967/:61f) og Beasley-Murray (1962:118) på den tanke at dåp ikke kan tenkes uten medvirkning av Ånden. Turner søker å innta en mellomposisjon. Han finner ingen indikasjoner i teksten på at noe skulle ha vært galt ved Filips misjon, eller ved samaritanernes omvendelse og dåp som respons på Filips forkynnelse. 'Luke considers these men truly to have believed an adequate kerygma, preached in the power of the Spirit by Philip. In this process, in their legitimate baptism, and in their continued adherence to Philip (cf. v. 13), the Spirit has been deeply active in their lives', (169). Videre hevder han at Paulus, utfra sin forståelse av hva det innebærer å motta Ånden, måtte ha formulert seg noe annerledes, 'he would affirm that the Samaritans had received the Spirit before the apostles arrived, even if there were some sphere of activity of the Spirit which had not yet commenced in them', (ibid). Typisk for Lukas er

At bønn spiller en vesentlig rolle i sammenheng med handspåleggelsen og Åndens komme over samaritanerne, framgår av formuleringen i v 15, 'de bad for dem at de skulle få Den Hellige Ånd', som best oppfattes som en sammenfatning av det som videre skjedde. Ytre sett er handspåleggelsen det mest iøynefallende, men ved at Lukas først nevner bønnen understrekes det at denne er viktigst⁶⁷, og handspåleggelsen beskyttes mot en magisk misforståelse⁶⁸. Når det gjelder den tidsmessige sammenheng mellom bønnen og handspåleggelsen, kan partiklen $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ i v 17 tolkes dithen at bønn og handspåleggelse følger etter hverandre i tid⁶⁹. Uttryksmåten i teksten er imidlertid så sammentrengt at det er vel så nærliggende å se ' $\pi\rho\sigma\eta\acute{\upsilon}\xi\alpha\tau\omicron \pi\epsilon\rho\iota \alpha\acute{\upsilon}\tau\omega\nu$ ' (v 15) og ' $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\iota\theta\epsilon\sigma\alpha\nu \tau\acute{\alpha}\varsigma \chi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\pi' \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ' (v 17) som synonyme uttrykk som beskriver en samtidig handling av bønn og handspåleggelse fra forskjellig synsvinkel⁷⁰. En

at han bruker uttrykket ' $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ ' i 8,15.17.19; 2,38 og 10,44ff. i et spesielt perspektiv, 'to denote the inception of that specific nexus of activities of the Spirit, in a person, which Luke understands to be the referent of Joel's promised gift, the new christian Spirit of prophecy now poured out by Jesus', (ibid). Turner sier videre at siden denne mottakelse av Ånden av Lukas kan tenkes adskilt fra dåpen, er det sannsynlig 'that he did not identify receiving the Spirit as the gift of messianic salvation itself, but as one particular nexus within it: the christian version of Judaism's hope for the Spirit of prophecy' (170). Vår undersøkelse peker mer i retning av at det ved åndsmottakelsen i 8,17 dreier seg om den grunnleggende, messianske frelsesgave, og at vi derfor i denne teksten står overfor et helt spesielt tilfelle som knapt lar seg innordne hverken i lukansk eller paulinsk dåpsteologi.

67 Adler (1951:61).

68 'Das Gebet vor dem Geistempfang entspricht nicht nur der lukanischen Darstellungsweise; es schützt hier die Handauflegung vor einem magischen Missverständnis (vgl. die heftige Reaktion gegen das Ansinnen des Simon 8,18ff)', Kremer (1973:199).

69 Så Adler (1951:60) og Schneider (1980:492), 'Die Handauflegung folgt (v 17 $\tau\acute{o}\tau\epsilon$) auf das Gebet'.

70 Når Lukas i 19,6 skriver, 'Da Paulus la hendene på dem, kom Den Hellige Ånd over dem', er det rimelig å anta at også denne handling inneslutter i seg en bønn. Konf. Seeberg (1903/1966/:225), 'Sollen wir nun annehmen, dass der Täufer stumm seine Hand auf den getauften zu legen pflegte? Das wird kaum jemand wahrscheinlich finden'.

slik samtidighet mellom bønn og handspåleggelse⁷¹ er mer i overensstemmelse med gammeltestamentlig og jødisk velsignelses- og forbønnstradisjon, hvor velsignelsen uttales samtidig som hendene løftes over, eller berør, de(n) som velsignes (konf. Lk 24,50)⁷². Tolkningen av Simons observasjon i v 18 'Men da Simon så at Ånden ble gitt ved at apostlene la hendene på dem' (ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα), og hans utsagn i v 19 'Gi også meg denne makt, slik at den jeg legger hendene på, får Den Hellige Ånd!' (ἵνα ὃ ἐάν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἁγίου), er også av en viss betydning for forståelsen av selve handspåleggelsesakten. To mulige tolkninger foreligger:

a) De formuleringer Lukas her bruker skal gjenspeile den (magiske) misforståelse som Simon gjør seg skyldig i, og er ikke representative for tidlig kristen eller for Lukas egen tenkning⁷³. Denne tolkning synes å være motivert utfra et ønske om å avverge en for mekanisk oppfatning av forholdet mellom handspåleggelse og åndsmeddelelse, og å framheve bønnen om Ånden som det sentrale.

b) Bortsett fra ønsket om å kjøpe seg makt, dreier det seg her om kirkelig legitime uttrykk, ja, endog om 'einen festgeprägten Ausdruck', som forutsetter en viss årsakssammenheng mellom handspåleggelsen og åndsmeddelelsen⁷⁴. Det er riktig at det i v 18 dreier seg om et fast uttrykksett i den forstand at substantivet ' ἐπιθέσεις ' 'flere steder i N.T. er forbundet med '(τῶν) χειρῶν ' (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; Hebr 6,2)⁷⁵, men ikke noe annet sted sies det at Ånden gis ved (διὰ) handspåleggelsen⁷⁶. I 8,17

71 'Der Vollzug der Geistverleihung scheint der Lukas vertrauten Taufpraxis zu folgen: Der Täufer legt dem Täufling unter Gebet die Hände auf', Roloff (1981:135).

72 Det er naturligvis også mulig å tenke seg, i 8,15ff som ved de handlinger som beskrives i 6,6 og 13,3, en innledende bønn før handspåleggelsen, og en bønn som ledsager denne.

73 Så Bauernfeind (1939/1980/:126), 'sie sollen nicht die christliche Auffassung, sondern ihre Karrikatur zeigen', og Bruner (1970:181).

74 Schneider (1980:493) om uttrykket i v 18, konf. Adler (1951:74f). Schneider påpeker imidlertid at Simons utsagn i v 19 gir allusjoner til det diabolske ὃ ἐάν ἐέλω δέδωκε αὐτῆν i Lk 4,6.

75 Schneider (ibid).

76 Den nærmeste formulering foreligger i 2 Tim 1,6, ' τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου. Om en ser en sammenheng mellom

og 19,6 parallelliseres handspåleggelsen og åndsmeddelelsen uten at det direkte sies at handspåleggelsen er instrumental. Vi er imidlertid tilbøyelig til å se det slik at den innledende framheving av bønnen, og Peters skarpe avvisning av Simon (v 20 ff), avgrenser formuleringene i v 18 og v 19 mot en magisk eller manipulerende tankegang. Uttrykksmåten her er heller ikke så forskjellig fra 5,12 'Mange tegn og under ble gjort ved apostlenes hender' ($\Delta\iota\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\omega\nu\ \chi\epsilon\iota\rho\text{-}\omega\nu\ \tau\omega\nu\ \alpha\pi\omicron\sigma\tau\acute{o}\lambda\omega\nu$). Selv om Lukas altså tilskriver bønnen om Ånden⁷⁷ avgjørende betydning, virker det som også den konkrete handspåleggelsesakt i sammenheng med denne har en markert vekt.

Det Simon ønsker er, som vi har sett, ikke å kjøpe Ånden for sin egen del, men den ' $\acute{\epsilon}\xi\omicron\nu\sigma\iota\alpha$ ' (makt, myndighet) til å meddele Ånden ved handspåleggelse som han ser hos apostlene. Den mest vanlige tolkning av Peters svar i v 21 ' $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \sigma\omicron\lambda\ \mu\epsilon\rho\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \kappa\lambda\eta\rho\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\ \tau\omicron\upsilon\tau\tilde{\omega}$ ' er at det dreier seg om en 'ekskommunikasjon'. 'Du har ingen lodd eller del i den kristne tro'⁷⁸. $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ forutsettes da å ha betydningen, sak, ting, Acta 15,6; 19,38, konf. den hebraiske ekvivalent.

En annen mulighet er å fastholde den mer direkte betydning av $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, ord, tale⁷⁹. Peters svar kan da tolkes i retning av at Simon ikke har del i den forkynnelse, eller det forkynneroppdrag, som er konteksten for meddelelse av Ånden⁸⁰.

For begge tolkninger ligger begrunnelsen i v 21b, 'for ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) ditt hjerte er ikke oppriktig ($\epsilon\upsilon\theta\acute{\upsilon}\varsigma$) mot Gud'. Etter vår mening ligger allerede Peters utsagn i v 20 svært nær en ekskommunikasjon, og konteksten, med oppfordringen til omvendelse i v 22f gjør det klart at det er hele Simons kristenstand som står på spill. Imidlertid behøver ikke disse to tolkninger utelukke hverandre. Simons henvendelse

$\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ i v 6 og $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ i v 7, har vi her i sak en formulering som ligger nær opp til Acta 8,18.

⁷⁷ Talen om Guds (frie) gave ($\eta\ \delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$) i v 20 leder igjen tanken tilbake til bønn, konf. Lk 11,13.

⁷⁸ Haenchen (1956/1977/:295), Roloff (1981:136) og Larsson (1983:177.185).

⁷⁹ Barrett (1979:294), påpeker at $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ i sammenhengen i kap 8 konsekvent brukes i sammenheng med tale (v 4.14.25), og at dette også er den dominerende bruk i Acta.

⁸⁰ 'It is implied that it is in the context of preaching (not in that of possibly transferable personal $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) that the laying on of hands proved to be the occasion of the gift of the Spirit', Barrett (ibid).

i v 19 gjør det klart at hans 'hjerter ikke er oppriktig mot Gud', og at han trenger omvendelse. Dette er igjen bakgrunnen for at han heller ikke kan ha noen del i den forkynnelse som er en forutsetning for at mennesker kan motta Ånden. Peters utsagn i v 21 blir således mer et direkte svar på Simons henvendelse, og dette svar signaliserer det som er et klart perspektiv gjennom hele Acta, at dåp og mottakelse av Ånden står i en klar sammenheng med det forkynte ord og respons på dette (konf. 2,14-38; 10,34-48; 19,2-6).

6. Oppsummering

Beretningen om misjonen i Samaria representerer det første steg med forkynnelse av evangeliet ut over de rene jøders krets. Dette er foranlediget av den forfølgelse som brøt løs mot menigheten i Jerusalem etter mordet på Stefanus. Det er Filip, en av de seks menn, deriblant også Stefanus, som i 6,5f ble innsatt av apostlene til en spesiell tjeneste i menigheten, ved siden av de tolv, som først kommer til Samaria. Hans evangelieforkynnelse der er ledsaget av tegn og helbredelsesgjerninger, og samaritanerne tror hans forkynnelse om Guds rike og Jesu Kristi navn, og lar seg døpe. Blant disse er også Simon, med tilnavnet 'Guds kraft, den som kalles den store'. Det er noe uklart hvilken rolle Simon, som senere blir en viktig religionshistorisk skikkelse som gnostiker, spiller i Samaria på denne tid. Ifølge Lukas framstilling kan han vanskelig oppfattes som gnostiker i ordets senere mening, ei heller som vanlig 'trollmann'. Han spiller vel en rolle som en viss religiøs åpenbaringsbærer med en menighet rundt seg. Ettersom nyheten om det som var skjedd i Samaria nådde Jerusalem, ble Peter og Johannes sendt dit. Det er utvilsomt viktig for Lukas å gjøre oppmerksom på dette, da han ønsker å vise at misjonen i Samaria ikke representerer noe brudd med menigheten i Jerusalem. Besøket faller i ethvert fall så naturlig inn i beretningen at det ikke er noen grunn til å oppfatte det som noe redaksjonelt innskudd fra Lukas side. Noen motsetning mellom Filip og apostlene som skulle søkes nedbygd ved et slikt innskudd, foreligger ikke for Lukas. Ved apostlenes ankomst i Samaria ber de, med handspåleggelse, for samaritanerne om at de må få Den Hellige Ånd. Denne bønn har sin bakgrunn i det forhold at Ånden ennå ikke er falt på dem, da de bare er døpt til Herren Jesu navn. Dette utsagn, som er svært bemerkelsesverdig innen rammen av dåpsteologien i Acta, lar seg best forstå dersom en forutsetter at Filip iflg. Lukas har latt være å fullføre samaritanernes dåp med den forbønn med handspåleggelse som må antas å ha vært en del av det urkristne dåpsrituale ifølge Acta. Teksten gir ingen klare holdepunkter for å forklare hvorfor dette er skjedd, men det er rimelig å regne med at Lukas også her, som ved alle andre viktige etapper i den tidlige misjon, forutsetter guddomlig ledelse. Apostlenes forbønn med handspåleggelse blir slik å forstå som en fullføring av dåpsriten, og manifestasjonen av Ånden over dem beskrives av Lukas på en måte som setter denne hendelse på linje med oppfyllelsen av Joelprofetien i

Jerusalem på pinsedag. Samtidig markerer handspåleggelsen at de troende samaritanere er innlemmet i det nye endetidens gudsfolk, som står i en klar frelseshistorisk kontinuitet med det gammeltestamentlige gudsfolk.

Lukas framstilling av apostlenes handspåleggelse understreker at bønnen om Ånden er det sentrale ledd i denne handling. Samtidig beskrives det som skjer ved handspåleggelsen på en slik måte at selve denne gest også synes å spille en markert rolle. Framstillingen av Peters reaksjon og svar til Simon når denne søker å kjøpe 'makt' av apostlene til å meddele Ånden, viser imidlertid at handspåleggelsen ikke i noe fall oppfattes som noen magisk eller mekanisk gest. Ånden er fri, og når disse er i stand til, i sammenheng med forkynnelse og dåp, til å formidle Ånden inn i menneskers liv, beror dette på 'Guds (frie) gave'.

B) ACTA 19,1-7

1. Kontekst, oppbygning og innhold

Ved slutten av skildringen av Paulus andre misjonsreise (15,36-18,22) refererer Lukas et kort besøk i Efesos og synagogen der (18,19-21). Mulighetene for et nytt besøk antydes imidlertid (18,21), og når siste del av andre og første del av tredje misjonsreise blir så konsentrert og kortfattet beskrevet, synes dette å henge sammen med Lukas ønske om å fokusere nettopp Efesos og Paulus tjeneste der⁸¹. Før det igjen berettes om Paulus ankomst til synagogen i Efesos (19,8), skyter Lukas imidlertid inn to andre beretninger med tilknytning til denne byen, a) Om Apollos og hans virke i Efesos og Akaia (18,24-28), og b) Om Paulus møte med en gruppe menn som var døpt med Johannesdåpen og var ukjente med Den Hellige Ånd (19,1-7). Felles for disse to tekster er henvisningen til Johannesdåpen, og det forhold at både Apollos og de tolv forutsettes å trenge en 'Ergänzung'⁸² i sitt forhold til den kristne tro. Komposisjonsmessig

⁸¹ At Paulus virke i Efesos har stått sentralt i hans aposteltjeneste overhode framgår både av Acta 19 og 1 Kor 16,8, 'Viele Indizien aus den Briefen des Apostels lassen aber auch erkennen, dass diese Periode von grosser Bedeutung für das Wachstum und die innere Stabilisierung der paulinischen Mission gewesen ist', Roloff (1981:280). I denne hovedstaden i provinsen Asia tilbrakte han to til tre år (Acta 19,10 konf. 20,31), og hans tjeneste hadde, ifølge Lukas, ringvirkninger i hele provinsen (19,10). Til byen Efesos og Paulus opphold der se videre Beg IV (23f), Bruce (1977:286-299) og Yamauchi (1980:79-114).

⁸² Bauernfeind (1939/1980/:228).

fungerer tekstavsnittet 19,1-7 også som en opptakt til Paulus virke i Efesos (19,1-20,1)⁸³, og det kan inndeles i følgende underavsnitt:

- 1) Rammenotis. Situasjonsangivelse og tilknytning til Apollosberetningen (1a).
- 2) Paulus møte med en gruppe menn i Efesos og hans første spørsmål til dem (1b-2).
- 3) Paulus andre spørsmål (3).
- 4) Paulus undervisning om Johannes døperen og Jesus (4).
- 5) Dåp, handspåleggelse og åndsmeddelelse (5-6).
- 6) Avslutningsnotis (7).

1) v la

Paulus tredje misjonsreise førte ham gjennom Galatia og Frygia (18,23), og uttrykket han 'styrket alle disiplene' indikerer at han må ha besøkt de fleste menigheter i disse områder. Før hans ankomst til Efesos hadde Apollos⁸⁴ fra

⁸³ I note 1 refererte vi von Allmens forsøk på å parallellisere forholdet mellom Filip og Peter i kap 8 med Apollos og Paulus i kap 18 og 19. I studien 'Paul's Ephesian Ministry' (1975) søker Pereira å sammenstille Apollos tjeneste i Acta 18,24-26 med døperen Johannes virke, og Paulus tjeneste i Efesos med Jesu virke i Galilea. Slik skal Apollos, i Lukas framstilling, ha den funksjon å forberede og bane vei for Paulus opphold i Efesos (43f). Pereira påpeker utvilsomt en rekke interessante paralleller i framstillingen av forholdet Johannes - Jesus i Lk ev. og Apollos - Paulus i Acta. En avgjørende svakhet ved hans tese om at dette er et klart tilsiktet perspektiv bak Apollosberetningen er imidlertid det faktum at Lukas ikke sier at de tolv som mottok Ånden ved dåp og handspåleggelse ved Paulus var døpt med Johannesdåpen av Apollos.

⁸⁴ Apollos er en gåtefull skikkelse i Acta. Det ytre historiske forløp med hans forhold til Efesos og avreise til Akaia er bekreftet også i 1 Kor 1,12; 3,4ff; 4,6; 16,12, men framstillingen av hans forhold til den kristne tro før møtet med Priskilla og Akvilas har gitt rom for en rekke spekulasjoner, se f.eks. Michaelis (1927), Preisker (1931), Beg IV (231-234), Käsemann (1952/1964I/), Schweizer (1955), Pereira (1975). Til oversikt over diskusjonen om Apollos, se Haenchen (1956/1977/:531ff) og Pereira. Uten å gå inn på alle detaljer i framstillingen av Apollos og de problemer som knyttet seg til den, ser vi det som mest nærliggende å regne med at Lukas har oppfattet ham som en kristen forkynner. To uttrykk signaliserer imidlertid at ikke alt var uproblematisk i hans forhold til den kristne tro. 'Han kjente bare til Johannesdåpen' (v 25) og 'Priskilla og Akvilas - gav han grundigere (ἀκριβέστερον) kjennskap til Guds vei' (v 26). Til forholdet mellom ἀκριβῶς (v 25) og ἀκριβέστερον (v 26), se Beg IV (233f), hvor forfatteren

ikke ser den samme logiske motsetning som postuleres av Haenchen (532). Et springende punkt til forståelse av Apollosberetningen er uttrykket ζέων τῷ πνεύματι (brennende i Ånden) (v 25). En mulig forståelse er å se en henvisning til den menneskelige ånd (full av begeistring, N O 1978), konf. Bruce (1954:382). Flere grunner taler imidlertid for at formuleringen her (konf. Rom 12,11) refererer til Den Hellige Ånd, og indikerer at Apollos var i besittelse av denne, a) En slik bruk av πνεύμα om den menneskelige ånd er 'sehr ungewöhnlich', Haenchen (558 n 1). b) Konteksten med opplysningene om at han 'hadde fått undervisning i Herrens vei' og 'lærte rett og riktig om det som gjaldt Jesus' indikerer at også ζέων τῷ πνεύματι står som et kjennemerke på en kristen predikant, Preisker (1931:301). c) At Lukas synes å forutsette at Apollos ikke ble døpt er også best forståelig på den bakgrunn at han allerde hadde mottatt Ånden, Marshall (1980:304). Til støtte for det syn at πνεύμα her henspeiler på D.H.Å., se også Beg IV (233), Dunn (1970:88), Böcher (1979:39), Roloff (1981:278) og Schmithals (1982:172).

Et annet vanskelig punkt er forholdet mellom Apollos og de tolv i Efesos. Felles for dem er at de er døpt med Johannes dåp, en forskjell er at de tolv døpes med dåp til Jesu navn, mens dette ikke synes å skje med Apollos. En annen forskjell er at Apollos sies å være 'brennende i Ånden', mens de tolv ikke er informert om at Ånden er kommet. En mulig løsning er naturligvis, utfra den dogmatiske forestilling at en person ikke kunne ha fått undervisning om Jesus og ha mottatt Den Hellige Ånd uten å være døpt, å karakterisere Acta 18,25c 'als lukanische Fiktion', så Käsemann (164). Et slikt standpunkt tar imidlertid ikke på alvor det komplekse historiske forhold mellom jødedom og kristendom i de første årtier etter Kristus, 'In the transition from Judaism to Christianity it must have been quite possible to find such surprising combinations', Munck (1967:183).

I lys av det klare perspektiv på Ånden som selve endetidens Messiassymbol er det ikke utenkelig at Apollos kan ha blitt stilt i klasse med Jesu disipler i forhold til åndsmotakelse og dåp, Dunn (1970:89), og Lukas ha forestilt seg saken slik at 'Apollos den Stoff des "Evangeliums" (bis Lc 24) kannte, nicht aber die Ereignisse von Act 2 an', Conzelmann (1963/1972/:118). Her var det da Priskillas og Akvilas undervisning satte inn. Hvordan Apollos har mottatt Ånden forblir imidlertid et ubesvart spørsmål, som muligens heller ikke Lukas har kjent svaret på. Böchers tese om at Johannesdåpen i virkeligheten også formidlet Ånden, slik at Jesu dåp ikke var noe enestående tilfelle (39f), stemmer hverken med Lukas gjengivelse av døperens forkynnelse (Lk 3,16) eller med vår tekst i Acta 19,1-7. At åndsmottakelse ikke overflødiggjør kristen dåp gjør Lukas imidlertid klart i beretningen om hendelsen i

Aleksandria oppholdt seg en tid i byen, men var reist videre til Akaia og Korint.

Cornelius hus (10,44-48), det dreier seg der da også om hedninger som sto utenfor det jødiske tros- og folkefelleskap, og som heller ikke hadde mottatt Johannesdåpen. I Paulus møte med de tolv i Efesos skinner det igjennom at det i den kristne menighet foreligger en ordnet praksis når det gjelder innlemmelse i menigheten og mottakelse av Ånden; dåp i Jesu navn og forbønn med handspåleggelse (konf. 2,38). Dette skjer uavhengig av om dåpskandidatene tidligere har vært døpt med Johannesdåpen, noe som vel må forutsettes å ha vært tilfelle for noen av dem som ble døpt på pinsedag (konf. Lk 3,7 og 21). De to beretningene i 18,24-19,7 demonstrerer dermed to ting vedrørende forståelsen av dåpen i Lukas skriftene. Lukas kjenner til og forutsetter en normal og vanlig dåpspraksis etter mønster av Acta 2,38, men han kjenner også til en rekke tilfeller hvor dette mønster, på noe forskjellig måte og utfra noe forskjellige premisser, er brutt. Tanken om at de tolv i Efesus ble døpt om igjen fordi de 'had received John's baptism more recently, when the age of the Spirit had already been inaugurated, in which case John's baptism might have been thought to be no longer valid', Bruce (1973:176), er en interessant, men utfra vårt perspektiv, unødvendig hjelpekonstruksjon. Konkluderende må vi si at vi ser en konsekvent linje i Lukas handtering av tekster vedrørende dåp i Jesu navn, Johannesdåpen og åndsmeddelelse.

- 1) Mennesker som er døpt med Johannesdåpen men ikke har mottatt Ånden, døpes til Jesu Kristi navn og mottar Ånden i sammenheng med dette, Acta 2,38; 19,1-7.
- 2) Mennesker som har mottatt Ånden men ikke er døpt med Johannes dåp, døpes til Jesu Kristi navn, 10,44-48.
- 3) Mennesker som er døpt med Johannesdåpen og har mottatt Ånden, døpes ikke til Jesu Kristi navn (Apollos).

2) v 1b-2

Ved ankomsten til Efesos støtte Paulus på noen menn som av Lukas karakteriseres som disipler, og spurte dem ut om deres forhold til Den Hellige Ånd. Svaret deres var at 'de ikke engang har hørt at det er noen Hellig Ånd'⁸⁵.

3) v 3

Etter dette spør Paulus etter hva slags dåp de er døpt med, og får vite at det er med Johannes dåp⁸⁶.

4) v 4

Paulus underviser dem så om meningen med Johannes dåp, og om forholdet mellom Johannes og Jesus⁸⁷.

5) v 5-6

Lukas rapporterer videre at gruppen hørte på Paulus og lot seg døpe til Herren Jesu navn. Videre beskrives det her en

⁸⁵ Ettersom konteksten med Johannesdåpen forutsetter at det her dreier seg om jøder, er det utenkelig at de skulle være ukjente med eksistensen av Den Hellige Ånd. 'Was den Jüngern unbekannt geblieben ist, ist die Ausgiessung des Heiligen Geistes (vgl Joh 7,39), mehr will das ἔστιν nicht sagen', Bauernfeind (1939/1980/:229).

⁸⁶ Spørsmålsformen εἰς τὸ og svaret εἰς τὸ 'I. β. er noe uvant og kan være ad hoc konstruert for å unngå en uttrykksmåte som forutsetter at de ble døpt til Johannes navn, så Conzelmann (1963/1972/:119). En annen mulighet er at det oversettes; med hva? dvs.: med hvilken dåp?, Mosbech (1945:190), konf. Beg IV (237). Det synes å være liten grunn til å betvile at disipler av Johannes døperen har vært virksomme også etter sin mesters død, og at døperbevegelsen har spredd seg utover Palestina til Lilleasia, kanskje primært i jødiske heretiske randgrupper, konf. Michaelis (1927:717f), Böcher (1979:39.41 n 102), Roloff (1981:281) og Barrett (1984:37). Hvordan disse grupper har fungert i forhold til de jødiske synagogemenerigheter gis det ingen antydninger om i kildematerialet.

⁸⁷ Det påpekes gjerne at utsagnet om Johannes, at han 'sa til folket at de skulle tro på den som kom etter ham', går ut over det som foreligger om døperen i den synoptiske tradisjon, Beg IV (237f), Haenchen (1956/1977/:530f). Haenchen bemerker dog, 'Man bedenke, dass an unserer Stelle das Fazit über die Tätigkeit gegeben und nicht eine Einzelheit aus seinem Leben erzählt wird' (ibid:531). Til spørsmålet om døpertradisjon i Lukas-Acta se særlig Wink (1968:42-86) og Böcher (1979:27-44).

handspåleggelseshandling som ledsager dåpen, og det konstateres at Den Hellige Ånd kom over dem i sammenheng med dette, slik at de talte i tunger og profeterte. Beretningen avsluttes med en angivelse av antallet menn. Det var omkring tolv⁸⁸

2. Tekstkritiske anmerkninger

I v 2 leses λαμβάνουσίν τινες i stedet for ἔστιν av p 38.41 D* sy hmg sa. Bakgrunnen for dette avvik er rimeligvis et ønske om å fjerne en mulig tvil på Den Hellige Ånds eksistens.

I v 6 forekommer art. τὰς foran χεῖρας i E Ψ og et flertall av tekster, men utelates i p⁷⁴ N: ABD al. Den ytre bevitnelse peker her i retning av at artiklen er et tillegg, kanskje kommet til under innflytelse av gjengs språkbruk⁸⁹.

Istedet for den litt bleke formulering ἤλαθε leser p³⁸vid D (vg^{mss}) det mer uttrykksfulle εὐθέως ἐπέπεσεν, muligens for å skape bedre korrespondanse med terminologien i de beslektede tekster i 8,16 og 11,15. Siste del av v 6 er i noen tidlige oversettelser adskillig utvidet 'et loquebantur linguis allis et cognoscebant ipsi eas quas et interpretabantur ipsi sibi; quidam autem etiam prophetabant', syh^{m9} og, tildels, Ephraem itp og vg^{mss}. (De talte på fremmede språk som de selv forsto og fortolket for seg selv; noen av dem profeterte til og med). Selv om denne lese måte står svært svakt når det gjelder ytre bevitnelse, kan det iflg. A.C.Clark dreie seg om en lectio difficilior som er strøket fordi den er 'inconsistent with ch.2'⁹⁰. Imidlertid synes det lite trolig at alle kjente greske manuskripter skulle ha blitt berørt av en slik utglatting, og det er mer rimelig å regne med at det dreier seg om en utbrodering av teksten på grunnlag av 1 Kor 14⁹¹.

88 Flere forsøk er gjort på å tolke 12 tallet symbolsk med en henspeiling på Israels tolv stammer eller de 12 disipler, se senest Böcher (1979:42) som antyder at Acta 19,1-7 kan sees som en parallell til Joh 1,35-51. Mer trolig er det dog at 12 tallet her er å forstå som et rundt tall, Haenchen (1956/1977/:531) og Marshall (1980:308).

89 Coppens (1979:411).

90 (1933:370).

91 Så Metzger (1971/1975/:470).

3. Tekstens plass i det lukanske frelseshistoriske perspektiv. Hovedmotiver

Også i denne teksten, og i konteksten fra 18,23 av, synes det å være flere interessante teologiske perspektiver som skimter fram.

a) Vedrørende Paulus rolle i konteksten kan det synes som om Lukas i kap 19 ønsker å gi et visst helhetsbilde av hans virksomhet som misjonær⁹². At 19,1-7 av den grunn skulle ha som funksjon å legitimere Paulus og hans aposteltjeneste i forhold til Peter⁹³, synes imidlertid ikke å være noe hovedpoeng⁹⁴. Til det perspektiv at det skulle foreligge et fellesmotiv i 18,24ff og i 19,1ff i tanken om at nettopp Paulus 'überwindet die Sekte'⁹⁵, må vi også bemerke at dette ikke synes å spille noen framtreddende rolle⁹⁶.

b) Imidlertid er det vel mulig at Lukas med beretningen om dåpen av de tolv har villet foreta en viss avgrensning overfor religiøse grupperinger i samtiden som kunne forveksles med den kristne menighet⁹⁷, og framheve dåpen til Jesu navn og delaktighet i den profetiske åndsvirkelighet som de avgjørende kjennetegn på den kristne menighet.

c) Når det mer spesielt gjelder forholdet til døperbevegelsen, synes det ikke å være noe grunnlag for å hevde at Johannes disipler i Acta sees på som en rivaliserende gruppe, slik at Lukas skulle ha et visst polemisk eller apologetisk engasjement overfor disse⁹⁸. Allikevel er det rimelig å regne med at sammenkoplingen av to beretninger om mennesker som bare kjente Johannesdåpen tjener til å under-

92 'Er wollte in kap.19 ein Gesamtbild von der erfolgreichen Arbeit des Paulus geben', Haenchen (1956/1977/:534).

93 Konf. note 1.

94 Konf. Marshall (1980:308), 'The fact that the story demonstrates that Paul had the same authority as Peter and John to convey the gift of the Spirit is probably a mere secondary motif'.

95 Så Haenchen (1956/1977/:534) og Conzelmann (1963/1972/:-119).

96 Vedrørende Apollosberetningen se særlig Roloffs innvending (1981:279).

97 Så Roloff (1981:281). Dette synspunkt avvises av Schmithals som mener at Lukas hadde nok å gjøre med en avgrensning overfor indrekirkelige tendenser til vranglære (1982:175). Selv kan vi vanskelig se at dette siste synspunkt er særlig framtreddende i Lukas-Acta.

98 Se Wink (1968:84-86).

streke 'die Bedeutsamkeit des Glaubeweges von der Johannes-taufe zur Gemeinde Jesu'⁹⁹. Lukas interesse for Johannes døperen, som bl.a. gjenspeiles i at han gjengir tradisjonsmateriale som går ut over de andre synoptiske evangelier¹⁰⁰, indikerer at han tilkjenner Johannes og hans dåp en viktig og legitim plass i den frelseshistoriske kontinuitet fra G.T. av¹⁰¹. Samtidig er det viktig for ham å framheve at Johannes allikevel representerer en forløper for Jesus, og bare er et ledd i den kontinuitet som har sitt mål og sin oppfyllelse i Jesus og det folk som utgjør hans menighet¹⁰².

d) Dette frelseshistoriske perspektiv kommer også fram i omtalen av åndsmanifestasjonene, tungetale og profetisk tale i sammenheng med dåpen og handspåleggelsen. Den manifeste åndsutrustning er her riktignok også søkt tolket som en spesiell utrustning ved en viktig etappe i misjonen¹⁰³, men det er ikke noe i konteksten som antyder at 19,1-7 representerer noen grunnleggelse av menigheten i Efesos, eller at de tolv senere spilte en sentral rolle i menigheten. Mer fruktbart er det derfor å se dette tekstavsnittet i et religiøst/etnisk perspektiv hvor stadig nye sosio-religiøse grupper nås med evangeliet og innlemmes i endetidens gudsfolk. Når Lukas her beskriver de konkrete manifestasjoner av Ånden, er dette uttrykk for det teologiske perspektiv at også representanter for døperbevegelsen nå er innlemmet i det gudsfolk som er bærer av endetidens profetiske åndsvirkelighet.

4. Kildegrunnlag?

Det synes å være enighet om at deler av avsnittet 18,24-19,7 er å betrakte som innskudd i den fortløpende framstilling i Acta. Vedrørende spørsmålet om hvilke deler av denne teksten som har foreligget i den førlukanske tradisjon, og hvilke som eventuelt representerer lukansk redaksjon, er meningene imidlertid svært delte, og også her illustreres det hvor vanskelig det er å finne klare kriterier for å skille ut spesielle tradisjonsstykker i Lukas framstilling.

99 Bauernfeind (1939/1980/:228).

100 Böcher (1979:42).

101 'Unbestritten bleibt die heilsgeschichtliche Bedeutung Johannes des Täufers: mit seiner Taufe beginnt das Christusgeschehen (Apg 1,22; 10,37f; 13,23f)', Böcher (1979:41).

102 'allzu deutlich wird das Bemühen des Lk, die Zeit der Taufferjüngerschaft durch die Zeit der Kirche zu überbieten', Böcher (ibid).

103 Så Lampe (1951/1967/:76).

Ifølge Bauernfeind er 19,1-7 en selvstendig, vel avrundet beretning som må antas å ha foreligget som et eget tradisjonsstykke¹⁰⁴, mens Apollosberetningen ikke oppviser noen 'sichtbaren Spuren eines vorlukanischen Stadiums'¹⁰⁵. Et diamentralt motsatt syn foreligger hos Schmithals som hevder at Apollosberetningen (unntatt v 26a og v 28) er en del av den kilde Lukas her benytter¹⁰⁶, mens 19,1b-7 er et innskudd med typisk lukansk preg¹⁰⁷. Den mest radikale historiske kritikk av tekstavsnittet 18,24-19,7 framsettes av Käsemann som karakteriserer hele avsnittet som 'widerspruchsvoll und ungläubwürdig'¹⁰⁸. Käsemanns framstilling er imidlertid svært dogmatisk og polemisk, og en rekke av de påståtte motsetningsforhold kan tilrettelegges utfra andre perspektiver enn de som ligger innenfor hans synsfelt¹⁰⁹.

Selv om avsnittet 18,24-19,7 kan synes noe løst føyet inn i den løpende kontekst i Acta 18 og 19, slik at 19,8 både knytter til 18,23 og 19,1¹¹⁰, foreligger det ingen tvingende grunner for å betrakte beretningene om Apollos¹¹¹ og om de tolv menn i Efesos som lukansk konstruksjon uten grunnlag i førlukansk tradisjonsmateriale. Apollosberetningen, som i en viss forstand kan sies å stå i motsetning til Lukas egen 'tendens', nemlig å knytte åndsmeddelelse til dåp i Jesu

¹⁰⁴ (1939/1980/:228). Også Haenchen (1956/1977/:534) og Conzelmann (1963/1971:119) regner med at Lukas her arbeider med et overlevert tradisjonsstykke som er plassert nettopp her utfra det teologiske perspektiv, 'Paulus überwindet die Sekte'.

¹⁰⁵ (ibid).

¹⁰⁶ (1982:171).

¹⁰⁷ (1982:174).

¹⁰⁸ (1952/1964/:158).

¹⁰⁹ Til en annen forståelse av Apollosskikkelsen og begrepet 'disippel' i 19,1 enn hos Käsemann, se notene 84 og 120. Til en generell drøftelse av Käsemanns kritikk, se særlig Aland (1971:15-18) som spesielt påpeker at Käsemann for lett vint taler om motsetninger og inkonsekvens vedrørende forhold som i Lukas egen framstilling beskrives som spesielle og irregulære, Marshall (1980:303f. og 305) og Barrett (1984:34ff).

¹¹⁰ Stählin (1962:251).

¹¹¹ 'Die Schwierigkeit, dass Lk in Apg 18,25 einem nur von Johannes Getauften die Glut des Geistes (vgl. Röm 12,11) zuschreibt, löst sich jedenfalls durch die Annahme, Lk habe ein altes Traditionsstück in diesem Punkt unverändert belassen, leichter als durch Spekulationen über redaktionelle Eingriffe des Lk', Böcher (1979:40).

navn og handspåleggelse, har en klar tilknytning til Efesos. At avsnittet om de tolv er en avrundet beretning og forsåvidt et selvstendig tradisjonsstykke, og at Paulus møte med dem vel i prinsippet kan ha skjedd nesten hvor som helst¹¹², er imidlertid ikke noe argument for at først Lukas har forbundet denne beretningen med Efesos. At han har visst mer om Paulus omfattende tjeneste i Efesos enn det som er gjengitt i kap 19 skimter også fram i 20,17-38, og det er lite trolig at Lukas i en så komprimert framstilling av Paulus opphold i Efesos også ville flette inn et tradisjonsstykke som ikke hadde noen tilknytning til denne by¹¹³.

5. Sentrale begreper og formuleringer

En av de formuleringer som har fått mange fortolkere til å betegne Acta 19,1-6 som et 'crux interpretum' er 'noen disipler' (τινες μαθητάς) om de tolv menn som Paulus berettes å støte på i Efesus¹¹⁴. Idet vi forutsetter at beretningen og formuleringen her var meningsbærende for Lukas selv, vil vi kort drøfte fire ulike forsøk på å tilrettelegge bruken av disippelbegrepet i denne sammenheng.

a) Utfra konteksten er det nærliggende å hevde at betegnelsen disippel her må stå i sammenheng med Johannesdåpen, og at Lukas mener å beskrive en gruppe Johannesdisipler¹¹⁵. Det kan imidlertid reises sterk tvil om en slik bruk av disippelbegrepet er tenkelig i N.T. generelt, eller i Lukas-skriftene mer spesielt¹¹⁶. Riktignok omtaler Lukas, såvel som de andre evangelistene, tilhengere av fariseerne (Lk 5,33) og Johannes døperen (Lk 5,33; 7,18.19; 11,1) som μαθηταί, men da alltid nærmere presisert som dette. I de tilfeller hvor dette begrep er brukt absolutt viser konteksten klart at det dreier seg om Jesu disipler (f.eks.: Lk 9,16.18.54; 10,23; 16,1)¹¹⁷.

b) Spørsmålet er imidlertid om bruken av disippelbegrepet i betydningen 'kristen' gir noen bedre mening i sammenhengen. 'Hat Lukas jedoch wirklich Christen einer Wiedertaufe unterziehen lassen, welche an Johannesjüngern tatsächlich

¹¹² Conzelmann (1963/1972/:119).

¹¹³ Konf. Roloff (1981:281).

¹¹⁴ 'Die Ephesusjünger scheinen im luftleeren Raum zu leben', Käsemann (1952/1964I/:160).

¹¹⁵ Best (1960:237), Beasley-Murray (1962:109-112), Kaiser (1977:59).

¹¹⁶ ' μαθητής bedeutet bei Lukas stets "Christen"', Haenchen (1956/1977/:530).

¹¹⁷ Konf. Pereira (1975:62f).

vorgenommen sein konnte?¹¹⁸. Vi må innrømme at det er problematisk å forutsette at Lukas kan ha ment at disse tolv, som ikke var døpt med kristen dåp og heller ikke hadde kjennskap til Den Hellige Ånd, ved sitt møte med Paulus var disipler i den betydning som han ellers legger i dette begrep i Acta (konf. 6,1; 9,1.26; 13,52; 18,23).

c) En tredje mulighet kunne da være at det dreier seg om menn som tidligere har bodd i Palestina, er blitt døpt av Johannes selv i Jordan, har tilhørt flokken av disipler som etterfulgte den jordiske Jesus, men utvandret fra Palestina før pinse¹¹⁹. En slik mulighet kan ikke helt avvises, men også her må vi anmelde den reservasjon at Lukas i kirkens situasjon neppe ville anse personer som bare hadde etterfulgt, eller hatt kjennskap til, den jordiske Jesus som μαθηταί i ordets fulle mening.

d) Tilbake står da den mulighet at vi her står overfor et tilfelle av 'erlebter Rede'¹²⁰. Et slikt stildrag er ikke uvanlig i G.T.lig litteratur, og kan også belegges i N.T., ikke minst hos Lukas¹²¹. Poenget er da at Lukas, i en svært sammentrengt beretning, beskriver det som Paulus i første omgang selv mener seg å stå overfor i sitt møte med disse personer¹²². I sak dreier det seg da om menn som best kan karakteriseres som Johannesdisipler, men som av Paulus, feilaktig, oppfattes som μαθηταί, dvs.: kristne. Med sin karakteristikk av de tolv menn som μαθηταί forbereder Lukas dessuten Paulus første spørsmål til dem. Dette spørsmål 'Fikk dere Den Hellige Ånd da dere kom til troen?' (εἰ πνεῦμα ἄγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες;) er ikke motivert i sammenhengen, men forutsetter vel en mistanke om, eller et inntrykk av, at noe manglet hos disse 'disipler'. Når det gjelder bakgrunnen for at Paulus i det hele har oppfattet dem som disipler er vi overlatt til ren spekulasjon¹²³, men tiltalen til dem som πιστεύσαντες bekrefter vår tilrettelegging av disippelbegrepet i sammenhengen.

¹¹⁸ Käsemann (1952/1964I:158).

¹¹⁹ Så Michaelis (1927:735) og Pereira (1975:65-67).

¹²⁰ "Erlebter Rede" bedeutet, dass der Erzähler einen Sachverhalt nicht objektiv darstellt, sondern so, wie eine beteiligte Person ihn erlebt - ohne Rücksicht auf die Richtigkeit dieses subjektiven Eindrucks', Haacker (1970:70).

¹²¹ Ibid (70-74). I Lukasskriftene henviser Haacker særlig til Lk 9,30; 24,4 konf. v 23; Acta 10,30 konf. v 22; 8,18f; 22,3.

¹²² Konf. Marshall (1980:305f).

¹²³ Konf. f.eks. Kaiser (1977:58).

Forståelsen av det saklige innhold i spørsmålet vil, i noen grad, være avhengig av bestemmelsen av forholdet mellom de to verbalformer ἐλάβετε og πιστεύσαντες. Riktignok angir aor. part. ofte en handling som går forut for det som beskrives i det finite verb¹²⁴, men dette er ikke noe gjennomført særpreg ved den adverbielle bruk av aor. part.. Når hovedverbet også forekommer i aor. uttrykkes ofte samtidighet mellom to hendelser eller handlinger (Koinzidenz beider Verbalinhalte)¹²⁵. Det mest naturlige i vår tekst er å oppfatte πιστεύσαντες som en samtidighetens aorist, slik at Paulus spør dem om de på det tidspunkt de kom til tro også mottok Ånden. Spørsmålet indikerer ellers at det å motta Ånden ble oppfattet som en erfarbar hendelse.

Etter å ha hørt deres svar, stiller Paulus et nytt spørsmål 'Hva slags dåp er dere døpt med?' (εἰς τί οὖν βαπτισθήσεσθε)¹²⁶. Det faktum at Paulus, i den situasjon at han får vite at de tolv menn er uten noen erfaring av Ånden, rapporteres straks å spørre etter deres dåp, kan vanskelig tolkes annerledes enn at åndsmeddelelse og dåp forutsettes å høre sammen¹²⁷. Han spør ikke etter innholdet i deres tro, ei heller etter noen annen ytre handling, men konsentrerer oppmerksomheten om deres dåp¹²⁸. Når det så sies at de tolv, etter en klargjøring av forholdet mellom Johannes- (dåpen) og Jesus, lot seg døpe til Herren Jesu navn, viser den knappe omtale av selve dåpshandlingen (v 5) at siktemålet med beretningen er å beskrive deres mottakelse av Ånden. Denne mottakelse skjer idet Paulus legger hendene på dem (v 6), og introduksjonen av handspåleggelsen skjer her så naturlig og selvsagt at denne, på bakgrunn av den foregående samtale, må forutsettes å ha vært en integrert del av dåpsriten¹²⁹. Beretningen ville ha vært uten logisk sammenheng om Paulus først, på bakgrunn av de tolv menns manglende kjennskap til Ånden, spør etter deres dåp, og Ånden så kommer over dem ved en handling som ikke hadde noe med selve dåpen å gjøre¹³⁰. Noen bønn omtales ikke i

124 Moule (1953/1959/:99).

125 Bl/Debr (§339,1), konf. Dunn (1970:86f) til en rekke eksempler på dette og Marshall (1980:306).

126 Til terminologien se note 86.

127 Behm (1911/1968/:20).

128 Dunn (1970:87) og Bruner (1970:208ff).

129 Beg IV (238), Haenchen (1956/1977/:531), Bruner (1970:-211), Roloff (1981:282), Schneider (1982:264).

130 Adler søker å innføre et skille mellom dåpen og handspåleggelsen på dette sted ved å henvise til at Paulus selv vanligvis ikke døpte (1 Kor 1,14-16), og at dåpen og

sammenheng med handspåleggelsen her, men må forutsettes også på vårt sted¹³¹.

Når det gjelder terminologien omkring Åndens komme i denne beretning, er denne drøftet i en tidligere sammenheng. Vesentlig er det at spørsmålet i v 2 ' εἰ πνεῦμα ἄγιον ἐλάβετε πιστεῦσαντες ' og utsagnet i v6 'καὶ ἐπὶ-θέντος κτλ. ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον ἐπ' αὐτοὺς ' her, saklig sett må forstås som parallelle ledd som refererer til den samme hendelse. Den åndsmottakelse som de tolv menn tidligere ikke hadde erfart, fordi de bare kjente Johannesdåpen, skjer nå som et resultat av at de døpes til Herren Jesu navn, og ved at Paulus i denne sammenheng legger hendene på dem. Utvilsomt må det dreie seg om den grunnleggende mottakelse av Ånden, og språkbruken her motsier tesen om at bruk/fravær av bestemt art. i sammenheng med utsagn om Ånden har betydning for innholdsfyllden i åndsbe- grepet.

6. Oppsummering

Acta 19 er i sin helhet viet Paulus opphold i Efesos. Før Lukas skildrer Paulus virksomhet med utgangspunkt i syna- gogen (v 8), har han imidlertid skutt inn en beretning om Paulus møte med tolv menn. Disse forekommer Paulus å være disipler, men viser seg å være ukjente med Den Hellige Ånd og døpt med Johannes dåp. Introduksjonen av denne beretning er forberedt allerede i slutten av kap 18 hvor Lukas har skildret Apollos og hans opphold i Efesos. Beskrivelsen av Apollos er svært knapp, og det er historisk sett vanskelig å danne seg et klart bilde av ham. Lukas synes imidlertid å forutsette at Apollos hadde del i Den Hellige Ånd selv om han bare kjente Johannes dåp. Felles for de to beretninger er tilknytningen til Johannesdåpen, og det forhold at både Apollos og de tolv menn trenger en 'utdyping' av sitt for- hold til troen på Jesus. For Apollos skjer dette ved under- visning av Priskvilla og Akvilas, for de tolv menn ved dåp og handspåleggelse ved Paulus. Det teologisk sett viktige motiv i disse beretninger er at Johannesdåpen settes inn i et kontinuitetsperspektiv hvor veien for mennesker som har vært disipler av døperen ledes inn i den Jesustroende menighet. Når det gjelder det forhold at Apollos tilsyne- latende ikke forutsettes å bli døpt til Jesu navn, kan dette være begrunnet i at han, som et unikt tilfelle på linje med Jesu nærmeste disipler, allerede hadde fått del i Ånden.

handspåleggelsen således vel ble utført av forskjellige personer (1951:98). Til dette er å si at Paulus selv utmerket godt kan ha utført selve dåpshandlingen, men om han ikke skulle ha gjort det hindrer dette allikevel ikke at handspåleggelsen kan ha blitt forstått som en del av selve dåpsriten.

¹³¹ Konf. note 70.

For de tolv menn derimot, som ikke hadde noen erfaring av Ånden, går veien til delaktighet i denne nye åndsvirkelighet gjennom dåp til Herren Jesu navn. Beskrivelsen av Paulus handspåleggelse skjer på en måte som gjør det naturlig å regne denne som et ledd i det dåpsrituale som Lukas her forutsetter utfoldet. Når åndsmeddelelsen ved dåpen og de konkrete åndsmanifestasjoner fokuseres nettopp i sammenheng med handspåleggelsen, er det rimelig å regne med at dette har sammenheng med det frelseshistoriske perspektiv at også representanter for døperbevegelsen nå innlemmes i det gudsfolk som er bærer av endetidens profetiske åndsvirkelighet. Handspåleggelsen ved Paulus får her da en dobbelt funksjon. Ved siden av at den er et ledd i det dåpsrituale Lukas kjenner, får den karakter av å være en gest som uttrykker akseptasjon og solidaritet fra en ledende apostels side overfor døperdisiplene.

C) ESKURS TIL ACTA 9,10-19

En rekke problemstillinger knytter seg til denne teksten og det tradisjonskompleks den er en del av¹³². Hvordan er

¹³² Mens den eldre litterærkritikk arbeidet med å skjelne mellom ulike kilder og tradisjoner bak, og innen, de tre beretninger om Paulus omvendelse/kallelse i Acta (9,1-31; 22,5-16; 26,12-18), se oversikt over ulike hypoteser og kildesondringsforsøk hos Lohfink (1965:35-40) og Haenchen (1956/1977/:314ff), er tendensen i nyere forskning å regne med at Lukas primært har hatt en tradisjon til rådighet, så Conzelmann (1963/1972/:66), Haenchen (1956/1977/:317), Marshall (1980:166) og Larsson (1983:202). Denne skal så være anvendt i de tre forskjellige kontekster, og utmyntet noe ulikt. 'If this is correct, it would follow that we do not have the problem of harmonizing two or more versions of the story that might be significantly different from one another, but rather that the differences are merely literary; Luke himself saw no problem in them', Marshall (1980:166). At det ikke er uproblematisk å se forskjellene mellom de tre beretninger som enkle litterære variasjoner, er imidlertid nylig påvist av Hedrick (1981:427ff). Også han konkluderer allikevel med at de tilsynelatende motsetninger beror på en bevisst litterær teknikk hos Lukas, hvoriggjennom de tre tekster supplerer, komplementerer og korrigerer hverandre. Slik blir beretningen om Paulus omvendelse/kallelse først fullstendig når en bringer sammen trekk fra alle tre tekster (ibid:432), konf. også Burchard (1970:129). Til spørsmålet om religionshistorisk og gattungshistorisk bakgrunn for Lukas komposisjon av tekstene i deres nåværende form er det henvist til gammeltestamentlige profetkallellesberetninger, se særlig Zimmerli (1969:16-21), Lohfink (1965:60-67) og Michel (1978), og til jødisk-hellenistisk legendarisk litteratur som beskriver omvendelser utvirket ved guddomlig inngrep, f.eks. Josef og

beretningen om Ananias sendelse og dåp å forstå innen rammen av tradisjonen om Paulus omvendelse/kallelse¹³³. Og hvordan er forholdet mellom Acta 9,1-31 og de to andre versjoner, Acta 22,5-16 og 26,12-18, av Paulus opplevelser på veien til Damaskus og umiddelbart etterpå?¹³⁴ Videre kan en spørre

Asenet (JüdSchr II:577-735), se særlig Burchard (1970:59-88), eller Heliodorus og det forhindrede tempelran (2 Makk 3), se særlig Löning (1973:61-99). At det finnes likhetstrekk med gammeltestamentlige profetkallellesberetninger, og på det strukturelle plan også med liknende beretninger i jødisk-hellenistisk litteratur, synes klart. Klare forskjeller foreligger imidlertid også, og det synes ikke mulig å påvise noe entydig forbilde for Lukas beskrivelse av Paulus Damaskusopplevelse, så Steck (1976:28), konf. Plümacher (1984:147ff).

- 133 En rekke forsøk har vært gjort på å skjelne mellom tradisjon og redaksjon i 9,1-19a. Til oversikt over diskusjonen se særlig Burchard (1970:121-124), Löning (1973:25-43) og Hedrick (1981:419-423). Av interesse for vår undersøkelse er Hedricks tese om at det til grunn for dette tekstavsnitt ligger en tradisjon om Paulus omvendelse, utformet som en tradisjonell mirakel 'story', hvortil Lukas har tilføyet utsagnet om å bli fylt av Ånden (9,17b), åpenbaringen til Ananias (9,10-16) og muligens også utsagnet om dåpen (9,18b), (ibid:427f). Når Hedrick for dette syn påberoper seg Dibelius, holder dette ikke uten videre stikk. Dibelius vurdering av 9,1-19 er følgende, 'Luke is reproducing the story of conversion which was already existent, without submitting it to an extensive revision', Dibelius (1951/1956/:160). Saklig sett er å si at beretningen om Paulus omvendelse og helbredelse inneholder visse karakteristiske trekk ved en underberetning (se Hedrick:422). Flere trekk mangler imidlertid også, og Hedricks analyse kan ikke sies å være overbevisende. I nyere spesialarbeider til Paulustradisjonen i Acta regnes det gjerne med at 9,1-12 og 17-19a har hørt til den opprinnelige tradisjon, men noen klare kriterier for å skille ut v 13-16 foreligger etter vår mening ikke. Burchards utsagn 'Wenn Lukas in 9,1-19a eine Geschichte verarbeitet, wird man bis zum Beweis des Gegenteils annehmen dürfen, dass alles, was an Tradition in der Perikope steckt, zu dieser Geschichte gehörte und dass nicht noch andere Überlieferung in nennenswerten Umfang eingewirkt hat' (1970:121f), og klare erkjennelse av den metodiske usikkerhet ved forsøkene på å skille ut de enkelte tradisjonsstykker i Acta, 'Die Wahrheit ist wohl, dass die Methode nicht reicht' (1975:889), signalisererer hvilket usikkert foretagende eksegetene her gir seg ut på.
- 134 Uten å gå inn på detaljer ved de tre beretninger nevner vi at terminologien stort sett er lik, innholdsmessig er det god overensstemmelse i de større trekk, men i endel

etter hvordan beretningene om Paulus omvendelse/kallelse i Acta, og Ananias medvirkning, kan tilrettelegges i forhold til Paulus egne utsagn om sin kallelse¹³⁵. Vår primære målsetting i dette ekskurs er å undersøke hvordan handspåleggelsen ved Ananias og Paulus dåp er å forstå innen rammen av Lukas framstilling, og å se etter forbindelseslinjer mellom denne tekst og andre dåps/handspåleggelsestekster i Acta. Når det gjelder det faktum at Lukas hele tre ganger beretter om Paulus omvendelse/kallelse, og spørsmålet etter hvorfor han gjør dette, deler vi det syn at han gjør det fordi det utfra hans synsvinkel var en meget viktig hendelse¹³⁶. Og

detaljer foreligger det differenser. I kap 9 synes hovedvekten å ligge på omvendelsesaspektet ved Damaskusopplevelsen, mens Paulus kallelse er mer fokusert i de to andre beretninger. En vesentlig forskjell er at Ananias og Paulus dåp bare er nevnt i kap 9 og 22. Det synes naturlig å regne med at variasjonene 'hången mit der Anpassung an die jeweilige Situation zusammen', Conzelmann (1963/1972/:66). Til detaljanalyse og sammenlikning av de tre tekster, se særlig Lake, Beg V (188-195), Lohfink (1965), Burchard (1970) og Hedrick (1981).

¹³⁵ Det er særlig Paulus omtale av sin kallelse i Gal 1,1 og 11-17 som drøftes i relasjon til beretningen om Ananias medvirkning ved Paulus kallelse og dåp. Vedrørende Paulus kategoriske utsagn i Gal 1,1 οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδέ ἐστὶ ἀνθρώπων og i 11-12, postulerer Lake 'By no possibility can these statements be reconciled with the story that Paul did not receive his commission directly from Jesus, who merely told him to go to Damascus to receive further instructions, which were communicated to him through a man - Ananias', Beg V (190). Et helt annet syn finner vi hos Munck (1954/1959/:16ff), som understreker at Paulus utsagn i Galaterbrevet ikke dreier seg om Ananias, men om spørsmålet om hans avhengighet av apostlene i Jerusalem. Se også Munck (1967:81). Et liknende syn framføres også av Haenchen (1956/1977/:317). Interessant er Fullers understrekning av at motsetningen mellom utsagnene i Gal 1 og Acta ikke er større enn den som foreligger innen corpus paulinum mellom Gal 1 og 1 Kor 11,23; 15,3 (1979:506f), og som vel må reflektere en distinksjon mellom den grunnleggende erkjennelse av Jesus som Messias og kallelsen til å tjene ham, på den ene side, og de konkrete tradisjoner om og fra Jesus som Paulus vel også har fått gjennom mennesker, på den annen side, konf: Gerhardtson (1961:273). Til spørsmålet om Ananias rolle i Actaberetningene, se Lundgrens undersøkelse som konkluderer, 'We found that the explicit function of Ananias was to heal and baptize Paul. The other function was to serve as a witness to the fact that Paul was called without mediation of man and that he in fact had his mandate from the Lord' (1971:122).

¹³⁶ Haenchen (1956/1977/:316), Schneider (1982:23).

hva er spesielt viktig ved denne hendelse? Med Lohfinks ord 'Lukas will die unwiderstehliche Macht darstellen, die von der Erscheinung Christi ausging und die Paulus letzten Endes zur Heidenmission trieb'¹³⁷. Beretningen om Paulus omvendelse og kallelse til hedningemisjonær er en viktig del av Lukas demonstrasjon av at det er den oppstandne Jesus Kristus som selv iverksetter, og skritt for skritt leder, den grensesprengende misjon.

Hvilken rolle spiller så Paulus dåp innen rammen av denne beretning? I eldre forskning har en her sett et visst antipaulinsk trekk, hvor beretningen om Ananias medvirkning skulle ha sin bakgrunn i en tradisjon fra Jerusalem som siktet på å vise at Paulus apostolat var sekundært eller avledet¹³⁸. I den seneste tid har denne tese fått en viss parallell i det synspunkt at Lukas skriver for å avgrense seg overfor en gruppe vranglærere som framhever Paulus som den ene sanne apostel¹³⁹. Lukas intensjon er imidlertid ikke å degradere Paulus, men å innordne ham i den apostolske tradisjon og å vise at han fikk Ånden innen rammen av denne¹⁴⁰.

For vår del finner vi det naturlig at beretningen om Paulus dåp har hørt med til tradisjonen om hans omvendelse¹⁴¹. I et lukansk perspektiv er det dessuten viktig å merke seg at dåp og åndsmeddelelse er sentrale trekk ved alle beretninger som beskriver viktige etapper i misjonens utbredelse. Også forfølgeren Paulus var ved dåp innlemmet i endetidens gudsfolk, han hadde fått den Ånd som var kjennetegnet på tilhørigheten til dette og som dessuten var forutsetningen for hans vitnefunksjon (22,15; 26,16 konf. 1,8).

137 (1965:78).

138 Lake, Beg V (190), konf. Wendt (1913:166).

139 Så Schmithals (1982:90).

140 (ibid:91f). Til de historiske problemstillinger vedrørende Paulus apostolat, se også Linton (1949:79-95).

141 At Paulus var døpt går ikke eksplisitt fram av noen av hans brev, men må kunne leses ut av bruken av 1 p.fl. i Rom 6,3 og 1 Kor 12,13 og andre dåpssteder hvor Paulus forutsetter at alle kristne er døpt (Gal 3,26f; 1 Kor 6,11). 'Dass sie (die Taufe) in der Urgemeinde von Anfang an als Aufnahmeeritus vollzogen wurde, dürfte sicher sein; denn Paulus setzt voraus, dass alle Christen getauft sind (Rm 6,3; 1 Kor 12,13)', Bultmann (1958/1968/:41). Det er heller ingen grunn til å betvile at denne dåp er skjedd i Damaskus og ved et medlem av menigheten der - 'warum soll dieser Christ nicht Ananias geheissen haben?', Haenchen (1956/1977/:317). Til spørsmålet om Paulus dåp, se også Fascher (1955) og Fuller (1979).

Teksten i 9,10-19a kan naturlig inndeles i følgende avsnitt:

- a) v 10-12 Kallelsen av Ananias.
- b) v 13-14 Ananias vegring.
- c) v 15-16 Bekreftelse av kallelsen.
- d) v 17 Ananias møte med Paulus og hensikten med hans komme.
- e) v 18-19a Paulus helbredelse, dåp og restitusjon.

Når det gjelder personen Ananias tyder uttrykksmåten i v 13f på at han ikke var en av flyktingene fra Jerusalem, men en lokal kristen fra Damaskus (konf. 22,12). Hans rolle beskrives først i v 12 '- en mann som heter Ananias (skal) komme og legge hendene på ham, så han kan få synet igjen', og hensikten med hans komme utdypes nærmere i de to ledd i v 17, 1) 'han (Herren) vil at du skal få synet igjen' og 2) 'bli fylt av Den Hellige Ånd'.

Både utfra v 12 og v 17 synes det helt klart og ubestridelig at handspåleggelsen ved Ananias er forbundet med helbredelse¹⁴². Spørsmålet er imidlertid om denne handspåleggelse også er tenkt som formidler av den nevnte åndsfylde¹⁴³. Utfra Lukas språkbruk er dette umulig å avgjøre med sikkerhet¹⁴⁴. Riktignok er en åndsmeddelelse før dåpen bevitnet i 10,44¹⁴⁵, men da som uttrykk for en spesiell guddomlig intervensjon, og ikke formidlet ved en handspåleggelsesakt.

Om en tar hensyn til den konsentrerte uttrykksmåte, og regner med at beretningene i 9,1-19a; 22,5-16 og 26,12-18 har utgangspunkt i det samme tradisjonsstykket, er det vesentlig å ta på alvor 'that the complete story of Paul's

¹⁴² Handspåleggelse ved helbredelse er i Lukasskriftene bevitnet i Lk 4,40; 13,13 og Acta 28,8.

¹⁴³ I eldre litteratur hevdes dette særlig av Behm (1911/-1968/:24 n 3). Nyere kommentatorer som forbinder åndsmeddelelsen med den nevnte handspåleggelse er bl.a. Haenchen (1956/1977/:313), Burchard (1970:103f); Roloff (1981:152) og Schmithals (1982:92). Annerledes hos Marshall (1980:172), Schneider (1982:31) og Larsson (1983:172).

¹⁴⁴ Dunn (1970:78 n 15). Også Adler avviser den tanke at Ånden ble gitt ved Ananias handspåleggelse, men hevder i tillegg at Paulus heller ikke ved sin dåp ved Ananias ble fylt av Ånden. Ettersom det er klart at Paulus som apostel hadde Ånden, må han ha mottatt denne ved en senere anledning, (1951:116). Adlers eksegese synes her klart styrt av den dogmatiske forutsetning at Ånden bare kunne formidles ved handspåleggelse av en apostel.

¹⁴⁵ Konf. Burchardt (1970:104) og Roloff (1981:155) som ser en parallell mellom Corneliusberetningen og vår tekst.

conversion, as Luke understood it, can only be determined by bringing together features from all three narratives. The entire story is not completely narrated in any one of the three accounts'¹⁴⁶. Vedrørende Paulus møte med Ananias, hans dåp og åndsmeddelelse, dreier det seg da om å sammenholde trekk ved beretningene i 9,10-19a og 22,12-16.

I kap 9 er det interessant å observere korrespondansen mellom den dobbelte hensikt uttrykt i v 17 og resultatet av Paulus møte med Ananias i v 18.

- v 17 a) 'han vil at du skal få synet igjen'.
 b) 'og bli fylt av Den Hellige Ånd'.
 v 18 a) 'Straks var det som om skjell falt fra øynene hans, og han kunne se'.
 b) 'Han gjorde seg klar og ble døpt'.

Også i kap 22, hvor beretningen er enda mer sammentrengt, relateres Ananias til disse to konkrete hendelser med Paulus, a) Hans helbredelse v 13 (her nevnes ingen handspåleggelse), b) Hans dåp til syndenes forlatelse under påkallelse av Jesu navn v 16 (her nevnes ingenting om å bli fylt av D.H.Å.).

Om en sammenholder de her tre nevnte ledd b), er det mulig å lese ut av disse to beretninger et bilde av Paulus dåp som eksakt samsvarer med dåpsteologien i Acta slik denne, mest systematisk, er utmyntet i 2,38.

Notisen om at Paulus faster i tre dager, 9,9 og 19a, og ber 9,11, er rimeligvis å forstå som et uttrykk for den sinnsforandring som er skjedd hos ham og som en 'botsfaste'¹⁴⁷, og korresponderer godt med apellen til omvendelse som forutsetning for dåp i 2,38.

En sammenlikning av Acta 2,38 med beretningene om Paulus dåp i kap 9 og 22 gir da følgende oppsett.

Acta 2,38

- a) μετανοήσατε
 b) καὶ βαπτισθήτω
 c) ἐπι τῷ ὀνόματι 'Ι.Χ.
 d) εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν
 ὑμῶν
 e) καὶ λήμψετε τὴν δωρεὰν
 τοῦ ἁγίου πνεύματος

Acta 9 og 22

- a) καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲ ἔπιεν
 (9,9)
 b) ἀναστὰς βάπτισαι (22,16)
 c) ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα
 αὐτοῦ (22,16)
 d) καὶ ἀπόλυσαι τὰς ἁμαρτίας
 σου (22,16)
 e) καὶ πλησθῆς πνεύματος ἁγίου
 (9,17)

¹⁴⁶ Hedrick (1981:432).

¹⁴⁷ 'man versteht es am besten als Bussfasten', Haenchen (1956/1977/:311), Larsson (1983:206).

Denne parallellisering forutsetter at v 18b sees som en saklig parallell til v 17b, og uttrykker videre at Lukas er fri til å omtale en dåpshendelse ved bare kort å nevne at en person ble døpt, eller ved å referere til et eller flere delaspekter ved dåpen. Dette kan han gjøre på de her nevnte steder, og i andre dåpstekster (8,12 og 16; 8,38f; 10,48 og 16,31-34), fordi han, som redegjort for i 2,38, regner med at disse delaspekter hører sammen i en enhet.

Vår konklusjon, utfra en samlet vurdering av de to beretninger om Paulus dåp, er dermed at det er mest nærliggende å regne med at den nevnte handspåleggelse ved Ananias primært var et ledd i Paulus helbredelse, og at hans mottakelse av Ånden har skjedd ved hans dåp, rimeligvis også utført av Ananias. At det ikke, like så lite som i 2,38, i 9,18 og 22,16, nevnes noen handspåleggelse ved dåpshandlingen, behøver ikke å utelukke at noen slik har funnet sted. Acta 2,38 angir de grunnleggende innholdsmessige momenter ved dåpen, og ikke i noen enkelt dåpstekst tas alle aspekter ved dåpen opp igjen. Når det gjelder måten dåpsriten ble utført på, er det først ved å sammenholde og la alle dåpstekster i Acta utfylle hverandre at en kan få et klart bilde av dette.

IV HANDSPÅLEGGELSEN I PERSPEKTIV

A) KONKLUSJONER. HANDSPÅLEGGELSENS FORM, FUNKSJON OG OPP-
RINNELSE VED KRISTEN INITIASJON I APOSTLENEs GJERNINGER

Innledningsvis er å si at vi i vår undersøkelse primært har spurt etter handspåleggelsens funksjon. Vi finner det allikevel naturlig, avslutningsvis, å skissere noen synspunkter vedrørende handspåleggelsens form og opprinnelse.

1. Handspåleggelsens form

1) Vi har i vår gjennomgåelse av handspåleggelsen i G.T. og i den rabbiniske jødedom funnet at det ikke er mulig å danne seg et entydig bilde av dens form (bruk av en eller to hender/anvendelse av trykk eller berøring) i alle kontekster den er brukt. Videre har vi sett at det heller ikke er mulig, på en overbevisende måte, å tilrettelegge en korrespondanse mellom ulike handspåleggelseshandlinger som er beskrevet i N.T. og den hebraiske terminologi fra G.T.. Distinksjonen mellom de hebraiske begreper samak på den ene, og sim/sjit på den andre, utviskes rent terminologisk allerede i LXX hvor samak er oversatt med $\epsilon\pi\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$, og hvor sim og sjit fra Gen 48,14-18 er oversatt med, henholdsvis, $\epsilon\pi\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ og $\epsilon\pi\iota\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$. Når det gjelder de nytestamentlige tekster er det ingenting ved uttrykksmåten i disse som tilsier at den tidlige kristne menighet opprettholdt noen distinksjon mellom 'laying on of hands' handlinger og 'leaning on of hands' handlinger. Den gammeltestamentlige og jødiske bakgrunn for de nytestamentlige handspåleggelseshandlinger må derfor først og fremst søkes i de grunnleggende forestillinger som knytter seg til handspåleggelses- og velsignelseshandlinger i denne kontekst.

2) I så godt som alle tekster som omhandler handspåleggelseshandlinger, både i Jesu liv og i den tidlige kirkes situasjon, omtales objektet, hender, i flertall. Unntak er Mt 9,18 og Mk 7,32 hvor det uttrykkes et ønske om at Jesus skal legge sin hand på, henholdsvis, en død og en døv. Denne variasjon i språkbruken kan indikere at det i tradisjonen hadde festnet seg et bilde av Jesus hvor han 'bald so, bald so verfuhr'¹. Det kan med andre ord bety at handspåleggelse for Jesus ikke var noen rituelt festnet gest, men mer en foranderlig, ofte spontant anvendt, handling². Flertallsformen i Jesu handspåleggelseshandlinger, og videre i de handlinger vi særlig interesserer oss for, kan imidlertid også være en refleks av en festnet uttrykks-

¹ Behm (1911/1968/:8f).

² *ibid.*

måte fra LXX³, og kan dermed godt tenkes å beskrive handlinger som, etter sin ytre form, er utført noe forskjellig. Ettersom vi særlig har lagt vekt på å se handspåleggelses-handlingene ved kristen initiasjon i Acta i lys av Jesu velsignelse med oppløftede hender, er det nærliggende å regne med at begge hender er anvendt hvor en person utfører handspåleggelsen (Acta 19,6). Vi har imidlertid ingen mulighet for å avgjøre om Peter og Johannes (Acta 8,17) er tenkt å ha utført handspåleggelsen med en eller to hender hver.

3) Når det gjelder handspåleggelsens form innen rammen av en tidlig kristen dåpsrite, kan en tenke seg to muligheter⁴:

a) Dåpskandidaten dukkes ned i vannet idet døperen holder en eller to hender på hans hode, eller b) den som utfører dåpen legger sine hender på dåpskandidatens hode etter at vannbadet er fullført. Tekstene i Acta peker mot den andre mulighet som den mest aktuelle i denne sammenheng.

4) I vår analyse av Acta 8,15-17 har vi funnet det mest nærliggende å forutsette at den bønn som nevnes i v 15 er tenkt uttalt samtidig med handspåleggelsen som omtales i v 17. Likeså har vi argumentert for at handspåleggelsen i Acta 19,6 er tenkt ledsaget av en bønn. Handspåleggelses-handlingen står dermed ikke alene, men det må forutsettes at den gis mening gjennom den ledsagende bønn, samtidig som handspåleggelsen også konkretiserer og adresserer intensjonen i bønnen.

Konkluderende er å si, så langt vi utfra vår undersøkelse har kunnet se, at det ikke er mulig utfra ytre form eller den terminologi som er brukt, å trekke andre klare slutninger for handspåleggelsens utførelse ved kristen initiasjon enn at den har vært ledsaget av bønn.

2. Handspåleggelsens funksjon

1) Den klare gammeltestamentlige og jødiske tanke om akseptasjon og identifikasjon som et aspekt ved handspåleggelse synes å være vesentlig for forståelsen av handspåleggelsens funksjon ved kristen initiasjon i Acta. Det er typisk for det frelseshistoriske perspektiv i dette skrift at grupper av mennesker som tidligere har stått i et visst motsetningsforhold til det jødiske folk, og dermed til den tidlige kristne menighet av jødisk opphav, tas inn i og aksepteres som medlemmer av det som beskrives som endetidens gudsfolk. En handspåleggelseshandling kan i en slik kontekst, særlig når den utføres av ledende representanter for den jødekristne kjerne i det nye gudsfolk, meget vel sees som

³ Ysebaert (1962:228).

⁴ Se f.eks. Büchsel (1926:263).

uttrykk for samhörighet og fellesskap. Og nettopp fordi denne innlemmelse representerer et klart grensesprengende motiv i forhold til tradisjonell jødisk tankegang, synes markeringen av akseptasjon og samhörighet å være et vesentlig aspekt ved Lukas framstilling av den urkristne misjon.

2) At denne side ved handspåleggelsens funksjon allikevel knapt kan være den viktigste for Lukas, demonstreres av det faktum at ingen handspåleggelseshandling er omtalt ved initiasjonen av de første hedninger (Acta 10,44-48). Her beskrives den spesielle hendelse at Ånden faller over tilhørerne før de er døpt, mens de lytter til Peters forkynnelse. Lukas beretter videre at de blir døpt, men noen handspåleggelse ved dåpen nevnes ikke. I en situasjon, som av Lukas vel forutsettes å være unik, hvor Ånden allerede er utøst over og har manifestert seg hos en viktig gruppe 'utenforstående' før de er blitt døpt, synes en handspåleggelseshandling å være mindre viktig.

3) Løftet om Åndens gave er, i den sentrale tekst Acta 2,37-41, knyttet til forkynnelse, omvendelse og dåp i Jesu Kristi navn til tilgivelse for syndene - altså til kristen initiasjon. Vår undersøkelse av terminologien til beskrivelsen av Åndens komme i ulike mennesker liv i Acta, har vist at det er lite grunnlag for å skille ut et aspekt ved Åndens komme eller manifestasjon som skulle kunne henregnes til et senere tidspunkt enn den kristne initiasjon. De karismatiske ytringer med profetiske ord og tungetale er, etter Lukas framstilling, nettopp tegn på at mennesker nå er innlemmet i endetidens gudsfolk og er blitt delaktige i den profetiske åndsvirkelighet som preger dette og setter det i sammenheng med de gammeltestamentlige løfter og forventningene om Ånden i jødedommen. Med andre ord er de karismatiske ytringer i tekster som Acta 8,18; 10,46 og 19,6 å forstå som trekk ved kristen initiasjon.

4) Vår analyse av handspåleggelsestekstene i Acta 8 og 19 har videre ført til den konklusjon at de handspåleggelsesakter som der omtales, av Lukas forutsettes å være et naturlig ledd i de dåps- og initiasjonsakter som han beskriver i disse tekster. Med andre ord, disse tekstene reflekterer, på en bredere måte enn andre dåpstekster i Acta, et bilde av den urkristne dåpsrite slik Lukas, utfra sine kilder og sitt kjennskap til denne, regner med at den er blitt utført. Dermed må vi også, utfra disse tekster, forutsette at når Lukas i Acta skriver om å bli døpt i Jesu navn, så regner han med at en handspåleggelseshandling vanligvis var en del av dåpsakten. Når vanddåp og handspåleggelse i Acta 8 skilles fra hverandre i tid, og således også terminologisk, henger dette sammen med en 'unormal' situasjon som i Lukas frelseshistoriske perspektiv vel er å forstå som et eksempel på den guddomlige ledelse som forutsettes ved en rekke avgjørende etapper i misjonen.

5) I Acta 8 og 19 har vi sett at det også nettopp er handspåleggelsen etter vannbadet som er det ledd i initiasjons-

hendelsen som mest konkret forbindes med løftene om Ånden og slik med Jesu velsignelse av sitt folk. I disse tekster får handspåleggelsen en dobbelt funksjon. Den blir uttrykk for akseptasjon og fellesskap, og den blir den handling hvorigjennom den profetiske Ånd manifesterer seg over de nye kristne.

6) Er det så en gammeltestamentlig-jødisk tanke om overføring ved handspåleggelse som kommer til uttrykk i Acta? Vår gjennomgåelse av det gammeltestamentlige og jødiske materiale har vist at det der ikke dreier seg om noen forestilling om magisk overføring ved berøring. Også ord og utsagn spiller en vesentlig rolle ved handspåleggelseshandlinger som formidler velsignelse eller utrustning fra Gud. I Lukas-Acta har vi funnet en klar forestilling om at Åndens komme er forbundet med bønn. Når det berettes at de samaritanske kristne får del i Ånden ved Peter og Johannes handspåleggelse (Acta 8,17), så forutsettes dette å være en klar følge av apostlenes bønn om at de skulle få Den Hellige Ånd (v 15). Handspåleggelsen kan altså ikke sies å være en åndsmeddelende handling i seg selv, men sammen med apostlenes bønn blir den, i Lukas framstilling, et konkret uttrykk for at den velsignelse Jesus kom for å bringe nettopp gis adresse til og formidles til de personer som er gjenstand for forbønn.

7) Hva er så forholdet mellom den handspåleggelseshandling som er beskrevet som en del av dåpsriten i Acta 8 og 19 og handspåleggelse som et ledd i en 'normal' initiasjonshendelse? Noe helt sikkert svar kan ikke gis på dette, men det vi utfra vår undersøkelse mener å kunne konstatere er følgende:

a) Åndsmeddelelse (-mottakelse) er i Acta klart sett i sammenheng med kristen initiasjon. b) En handspåleggelseshandling, nær forbundet med vannbadet, synes å ha vært et ledd i den tidlige kristne initiasjonshendelse som reflekteres i tekstene i Acta. c) I to tekster, som særlig representerer spesielle etapper i utviklingen av den grense-sprengende misjon, forbindes åndsmeddelelse særlig med denne handspåleggelse, ledsaget av bønn.

Vår tolkning av handspåleggelsens funksjon og terminologien omkring denne, særlig i 8,15-17, kan peke i retning av at forventningen om åndsmeddelelse ved dåpen også vanligvis, iflg. Lukas, var knyttet til denne forbønnsakt. Likeså kan den nære sammenheng mellom bønn og Åndens komme generelt i Lukas-Acta synes å støtte et slikt syn. Det forhold at handspåleggelse på entydig måte bare er nevnt ved to grense-sprengende initiasjonshendelser i Acta, hvor et vesentlig poeng i tekstene også er å framheve innlemmelsen av utenforstående sosio-religiøse grupper i den kristne menighet og å bevitne deres delaktighet i endetidens åndsvirkelighet, taler imidlertid ikke for at Lukas her intenderer å gi en generell beskrivelse av det som skjer ved kristen dåp. Selv om kristen initiasjon og åndsmeddelelse klart hører sammen i

tekstene i Acta, synes det ikke mulig å utpeke et ledd i initiasjonshendelsen som det som generelt og eksklusivt formidler Ånden. Det mest nærliggende svar på det spørsmål vi stilte innledningsvis i dette avsnitt, og det som blir en mer generell konklusjon på vår undersøkelse, lyder som følger:

Den spesielle frelseshistoriske utvikling som initiasjonshendelsene i Acta skildres som en del av, har ført til at handspåleggelseshandlingen i disse er blitt fokusert og profilert på en måte som ikke uten videre ville ha vært dekkende for beskrivelsen av handspåleggelsens funksjon ved en mer normal eller vanlig initiasjonshendelse.

Med denne konklusjon vil vår undersøkelse støtte standpunkt A4 i vår typologiske oversikt over tolkningsmodeller til handspåleggelsens funksjon.

I et forskningshistorisk perspektiv innebærer en slik konklusjon at en tolkning av handspåleggelsen ved kristen initiasjon som et ledd i en tidlig kristen dåpsritus er gjennomført under full hensynstaken til et frelseshistorisk syn på handspåleggelsens funksjon som akseptasjons- og identifikasjonsritus, på en måte som, etter vår mening, representerer en viss nyansats i arbeidet med handspåleggelsen i Acta.

3. Handspåleggelsens opprinnelse

1) Når handspåleggelse i det hele er innført som et ledd i tidlig kristen initiasjon slik vi har funnet at den er bevitnet i Acta, er det generelt sett nærliggende å forutsette at dette dels har sin bakgrunn i gammeltestamentlige forbilder og forestillinger, dels i Jesu eget forbilde med bruk av handspåleggelse i ulike situasjoner slik dette også er beskrevet av Lukas.

2) Mer konkret finner vi det nærliggende å søke den direkte foranledning i Jesu velsignelse av apostlene med opprakte hender skildret av Lukas i Lk 24,50. På samme måte som den yppersteprestelige velsignelse med opprakte hender i G.T. og i jødedommen vel best kan forstås som en avsvakket velsignelse med berøring, kan handspåleggelsen ved kristen initiasjon tenkes å representere en individuell konkretisering eller applisering av Jesu velsignelse med opprakte hender over hele flokken av apostler.

B) UTBLIKK

Vi har innledningsvis antydnet at denne studie til handspåleggelses funksjon ved kristen initiasjon i Apostlenes gjerninger er en del av en større undersøkelse til handspåleggelses plass ved dåpen i N.T. og i den tidlige kirke. I det følgende korte utblikk vil vi på en foreløpig måte angi noen av de tekster og forfattere fra N.T. og den tidlige kirke som er aktuelle for den videre undersøkelse, og presisere noen av de problemstillinger forskningen står overfor i arbeidet med dette tema.

1. N.T. forøvrig

Utenfor Acta er det kun en tekst i N.T. som synes å omtale handspåleggelse i sammenheng med kristen dåp, nemlig Hebr 6,1f. I tillegg til dette argumenteres det av ulike forskere særlig for at handspåleggelse ved dåpen kan være underforstått i corpus paulinum.

a) Hebr 6,1f

En rask konsultasjon av kommentarlitteraturen¹ gjør det klart at det knytter seg en rekke vanskelige problemer av tekstkritisk, syntaktisk og fortolkningsmessig art til disse vers. For vår del vil vi antyde at det særlig er tre problemstillinger som interesserer utfra vår innfallsvinkel til denne tekst: a) Dreier det seg i de første læremomenter som her nevnes, og som adressatene oppfordres til å legge bak seg for å søke større modenhet, om jødiske eller kristne troselementer?² b) Innebærer den uvanlige uttrykksmåte βαπτισμῶν ὁδοαχῆς en henvisning til kristen dåp?³ c) Kan leddet ἐπιθέσεως τε χειρῶν med rimelighet tolkes i retning av handspåleggelse ved kristen dåp? På det nåværende, foreløpige, stadium ser det for oss ut til å være god grunn til å se en henvisning til grunnleggende elementer ved kristen initiasjon, og dermed også til kristen dåp med handspåleggelse i disse versene. Dersom en slik konklusjon viser seg å være holdbar utfra en mer omfattende analyse av teksten, har vi her et vitnesbyrd som støtter den tolkning av Actatekstene at handspåleggelse, i det minste i noen

¹ Se f.eks. Westcott (1889/1974/:142-146), Bruce (1964:110-117), Michel (1936/1966/:237-240), Linton (1970:77f) og Hughes (1977:193-205).

² At det dreier seg om jødiske troselementer hevdes i nyere litteratur særlig av Adams (1966/1967:378-385), men dette avvises, etter vår mening med rette, av Hughes (1977:195).

³ Se særlig Hughes (1977:202) 'Indeed, whichever way one approaches the question, it seems impossible, and rightly so, to remove Christian baptism from the center of the picture'.

kretser, har vært en del av den tidlige kristne dåpsrite⁴.

b) Corpus paulinum⁵

Innen rammen av corpus paulinum er det i debatten særlig henvist til 1 Kor 12,13; 6,11; Gal 4,4-6 og Tit 3,5 som tekster som kan synes å omtale en viss dobbelt åndsmeddelelse, og således gi rom for tanken om en åndsmeddelende handspåleggelse ved dåpen⁶. Det er utvilsomt riktig, som særlig framhevet av Coppens, at dåpsstedene i corpus paulinum primært forekommer i en parenetisk sammenheng, hvor dåpen blir grunnlag og utgangspunkt for konkrete formaninger om det kristne liv. Ikke noe sted gis en omfattende systematisk undervisning om dåpen, ei heller noen beskrivelse av hvordan denne ble utført⁷. Når Coppens derfor hevder at en handspåleggelsehandling ikke er benektet eller utelukket i disse eller andre paulinske dåpstekster⁸, må det sies at dette er rett. Utfra tekstene i corpus paulinum, sett isolert, synes det å være umulig å komme fram til noen konklusjon på spørsmålet om det i disse er forutsatt en handspåleggelse som del av dåpsriten. Men det som vel kan sies er at tanken om handspåleggelse som den egentlige åndsmeddelende faktor ved dåpen knapt kan forenes med dåpsteologien i corpus paulinum⁹. Det synes også ytterst vanskelig å tenke seg at en slik handling, om den skulle ha hatt en så sentral funksjon, overhode ikke er nevnt. Konkluderende er å si at tekstene i corpus paulinum ikke utelukker en handspåleggelse ved dåpen, men vel forutsetter at en slik, eventuelt, må ha spilt en underordnet, eventuelt komplementær, rolle i forhold til vannbadet i spørsmålet om åndsmeddelelse.

c) Konklusjoner

I arbeidet med de nytestamentlige tekster står vi overfor

⁴ Til det vanskelige spørsmål om opphavsmiljø for Hebreerbrevet se Feld (1985:12ff).

⁵ Med dette uttrykk henspeiles det til de brev, deriblant også pastoralbrevene, som tradisjonelt har vært regnet som paulinske, uten at vi her tar stilling til forfatterspørsmål.

⁶ Se f.eks. Behm (1911/1968/:173ff), Coppens (1925:259-266), Ysebaert (1962:61f) og Coppens (1979:427f).

⁷ En klassisk studie til dåpen hos Paulus er framdeles Schnackenburg (1950/1964/), av nyere studier se Larsson (1962:48-110), Deterding (1980) og særlig Schnelle (1983).

⁸ (1979:425).

⁹ Konf. Schnackenburg (1950/1964/:83-91) og Coppens (1979:-428).

det samme dilemma som ved studiet av dåpstekstene fra den tidlige kirke. De fleste tekster og forfattere tier når det gjelder spørsmålet om handspåleggelse ved dåpen. Et vesentlig metodisk problem er hvordan denne taushet skal tolkes. På den ene side kan argumenter e silentio føres ut i det absurde, f.eks. ved at en forutsetter at et historisk fenomen har forekommet i en bestemt periode inntil det motsatte er bevist. På den annen side vet vi for Paulus del at hans skrifter er leilighetsbrev som forutsetter en mer omfattende traderings- og undervisningssituasjon i menighetene. Kun i et brev (1 Kor) røper Paulus at han kjenner til og har initiert nattverdfeiring i de menigheter han har grunnlagt, og da foranlediget av konkrete problemer med nattverdsfeiringen i Korint. Også for den tidlige kirkes del gjelder det at tekster som omtaler dåpen er ufullstendige og lite systematiske, før de store dåpsliturgier hos Tertullian og Hippolyt. En interessant refleksjon, som viser hvor vanskelig det er å danne seg et klart bilde av dåpsriten både i N.T. og i den tidlige kirke, kan gjøres vedrørende den første oldkirkelige teolog som omtaler en distinkt, åndsmeddelende handspåleggelse ved dåpen, Tertullian av Kartago. Hos Tertullian omtales dåpen og dåpsriten i flere tekster, bl.a. forholdsvis omfattende i De corona 3, uten at handspåleggelse nevnes. Om vi ikke i tillegg hadde hatt De baptismo 6 og 8 og De resurrectione mortuorum 8, hvor handspåleggelsen og dens funksjon omtales, kunne en utfra dåpsteologien i de øvrige skrifter godt ha forutsatt at Tertullian ikke kjente til noen åndsmeddelende handspåleggelseshandling ved dåpen. Dersom det for N.T.s del kan godtgjøres at en handspåleggelseshandling som en del av dåpsriten reflekteres hos to forfattere, hvorav en muligens har vært en Paulusmedarbeider, synes det ikke så dristig å forutsette at den også kan være forutsatt eller underforstått hos flere andre, f.eks. hos Paulus.

2. Den tidlige kirke

Det knytter seg mange, metodisk og historisk sett, vanskelige spørsmål til arbeidet med tekster fra den tidlige kirke, såsom spørsmålet etter teksters opprinnelsesmiljø og representativitet, og etter teologisk og liturgisk utvikling i ulike kirkeprovinser. I dette korte utblikk legger vi liten vekt på historisk differensiering, men konsentrerer oss om de store linjer.

a) Eksplisitt bevitnelse av handspåleggelse ved dåpen

Det er først ved begynnelsen av 200 tallet at en handspåleggelseshandling er bevitnet som en viktig del av dåpsritualet i den etterapostolske kirke. Hos Tertullian finner vi den tanke at det egentlig ikke er selve vannbadet, men først den etterfølgende handspåleggelse som er åndsmeddelende (De baptismo 6 og 8). Et liknende syn, om enn i noe modifisert form, finner vi også hos Cyprian av Karthago (Ep

69,11 og 72,1)¹⁰, og den dåpsteologi vi møter hos Cyprian ser i det hele ut til å ha vært representantiv for den nordafrikanske kirke ved midten av 200 tallet¹¹. Også Hippolyt av Rom synes å bevitne (ca. 215) at en handspåleggelse har vært et eget ledd i dåpsritualet, etter vannbadet, og at denne handling har vært satt i sammenheng med åndsmedelelse (ApTrad 21)¹². For den østlige kirkes del er det rimelig å regne med at biskop Firmilian (av Caesarea i Kappadokia) i sitt brev til Cyprian av Karthago forutsetter en postbaptismal handspåleggelseshandling praktisert i sin kirke¹³.

Den aktuelle forsknings situasjon oppsummeres, etter vår mening, godt av Lampe 'It has been shown quite convincingly that from the time of Tertullian and the Apostolic Tradition of Hippolytus onwards the Church as a whole, with an important exception of Syria, came to practise a complex rite of initiation, in which the central act of Baptism was followed by a presbyteral anointing of the baptized and also by an episcopal consignation, together with, or identified with, an imposition of the bishop's hand, with prayer for the blessing of the Holy Spirit'¹⁴.

b) Utviklingen i etternicensk tid

Utviklingen i etternicensk tid gikk, i den vestlige kirke, gradvis mot en oppdeling av den opprinnelig enhetlige dåpsrite som, i ethvert fall fra begynnelsen av 200 tallet, i sin helhet hadde vært anvendt både på barn og voksne. Fra 1200 tallet av begynte det å bli vanlig å utsette den del av dåpshandlingen som er blitt kalt konfirmasjon til 7 års alderen¹⁵. I den østlige kirke, derimot, ble dåpsritens enhet beholdt, men handspåleggelsen forsvant og den postbaptismale salving ble forstått som 'the Sacrament of the Holy Spirit'¹⁶.

¹⁰ Se CSEL 3,2 (760) og (775).

¹¹ Konf. Gistelink (1967) og Saxer (1969).

¹² Kapittelinnndeling etter Botte (1963), se også Dix (1934/-1968).

¹³ Cyprian Ep 75,7f, CSEL 3,2 (814f).

¹⁴ (1951/1967/:XVII), konf. Whitaker (1960/1970/:XV).

¹⁵ Denne utvikling er overbevisende beskrevet av Davies (1947) og Fisher (1965).

¹⁶ En informativ framstilling av den gresk-ortodokse kirkes dåpsrite i aktuelt og liturgihistorisk perspektiv er Schmemmann (1976).

Vi vil allerede her forsiktigvis lufte en tese til forklaring av den forskjellige utvikling i øst og vest. Den postbaptismale handspåleggelseshandling har tidlig, bl.a. på bakgrunn av Acta 8,14-17, vært forbeholdt biskopene¹⁷. Av forskjellige grunner, såsom sykdom, forfølgelse, det økende antall barnedåpskandidater i forhold til antallet biskoper, oppsto i vest en viss presedens for at dåpen kunne utføres uten biskopens nærvær, mens handspåleggelsen måtte utsettes til biskopen kunne komme til¹⁸. Materialet til å forstå utviklingen i øst er sparsomt, men det problem som i vest ble søkt løst ved en oppdeling av dåpsriten, synes i øst å være løst ved at den postbaptismale salving ble utført med en biskoplig velsignet salve. Selv om denne salving ble utført av en presbyter, representerte selve salven biskopens nærvær, og denne handling kunne dermed avløse handspåleggelsen. Se Bulgakovs tolkning av den postbaptismale salving i den ortodokse tradisjon, 'Chrismation (confirmation) is administered in the Orthodox Church immediately after baptism. It cannot be administered by a layman, but only by a priest or bishop, and the holy chrism used for this sacrament is blessed by an assembly of bishops, so that it is an episcopal sacrament, although immediately administered by a priest. This sacrament is the substitute for the imposition of hands by the Apostles. In the primitive Church the Apostles laid their hands on all those who were baptized, conferring on them not an hieratic dignity but the sacred title of Christian (layman). This is why episcopal authority confers it now'¹⁹.

c) Tidsrummet mellom N.T. og 200 tallet

Den vanskeligste utfordring i arbeidet med dåpsriten i den tidlige kirke ligger i tekstene på 100 tallet. Dåpstekstene i etterapostolske skrifter som Didache, Barnabasbrevet, Hermas og visse apokryfe verk er fragmentariske, og det er ikke enkelt å danne seg et bilde av den dåpsritus eller den dåpsteologi som gjenspeiles i disse. Noe av det samme må også sies om dåpstekstene hos sentrale teologer som Justin og Ireneus²⁰. Vi står altså, for dette tidsroms del, overfor det faktum at tekstene gjennomgående tier om en handspåleggelse ved dåpen, eller det problem at når en handspåleggelse omtales, som hos Ireneus (Adv. Haereses 4,38,2), er det

¹⁷ Denne praksis er offisielt stadfestet av konsilet i Elvira 305-306, canon 38, men er også klart bevitnet hos Hippolyt og Cyprian.

¹⁸ Se Davies (1947:407ff).

¹⁹ (1933:113).

²⁰ Til dåpsteologien i dette tidsrom se særlig Benoit (1953). En god oversikt over det mest aktuelle tekstmateriale finnes hos Fisher (1978:1-30).

usikkert om det er en aktuell praksis som reflekteres, eller om det bare dreier seg om en historisk henvisning til apostlenes praksis i Acta.

d) Konklusjoner

På bakgrunn av uklarheten i kildematerialet på 100 tallet, er det utfordrende og interessant å spørre hvordan den situasjon skal tolkes at det må holdes som sannsynlig at så og si alle kirkeprovinser fra begynnelsen av 200 tallet har praktisert en postbaptismal handspåleggelseshandling, mer eller mindre klart forbundet med åndsmeddelelse. Dreier det seg her om en handling som er ført inn i dåpsritualet på denne tid, og hva har så eventuelt motivert dette, eller har den vært der hele tiden, underforstått i tekstene? Er det mulig å bygge en bro fra N.T. på den ene side, over 100 tallets 'usikre terreng' til 200 tallets tekster? Vår undersøkelse av handspåleggelsestekstene i Acta peker i retning av at det i N.T. er grunnlag for et noenlunde vel-fundamentert profeste. Om handspåleggelsen ved dåpen kan forutsettes å ha blitt tillagt den samme funksjon i hele dette tidsrom, eller om det er skjedd en hel eller delvis nytolkning på 200 tallet, muligens utfra en for perspektivløs lesning av Acta-tekstene, er imidlertid et helt annet spørsmål.

SUMMARY IN ENGLISH

THE FUNCTION OF THE LAYING ON OF HANDS IN CHRISTIAN INITIATION IN THE ACTS OF THE APOSTLES

Introduction

The present work is a part of a larger research project related to the role of laying on of hands in the baptismal rite in the New Testament and in the Early Church. This subject has been discussed particularly, and quite extensively, within the Anglican and Roman Catholic Churches in connection with their understanding of confirmation. Not so much work has been done recently, however, on the historical questions of the origins of the laying on of hands in Christian initiation, and its function in the baptismal texts of the Acts of the Apostles (Act 8,4-25; 19,1-7 and 9,10-19).

The challenging question, from an historical point of view, is whether in these texts the act of laying on of hands is to be understood as a part of a normal rite of initiation in an early Christian setting, or whether it has a special function not related to baptism. An important aspect of this question relates to the reception of the Holy Spirit, as described by Luke. Is the reception of the Spirit normally linked with an act of laying on of hands following baptism, or do these texts represent extraordinary events which must be understood from other perspectives than that of an ordinary initiation rite?

The present work emphasises the importance of studying the function of the laying on of hands within the special theological framework of the Lucan writings. Only when this has been undertaken, may this act be related to the broader question of the function of the laying on of hands in initiation in the New Testament and in the Early Church. In accordance with this approach a major part of this study has been devoted to some of the central themes of the Salvation History perspective in Luke-Acts, which are considered to be especially important, such as the role of the Holy Spirit, the question of membership in the people of God, the nature of the early Christian mission, and the importance of prayer.

I) THE OLD TESTAMENT AND JEWISH BACKGROUND TO LAYING ON OF HANDS IN CHRISTIAN INITIATION

The consensus of earlier studies on the laying on of hands in the New Testament, namely that the background for this rite is to be found in the O.T. and Judaism, is confirmed in the present study, and an attempt is made to extract some of the central aspects of laying on of hands in this context.

Two main ideas seem to be dominant in texts describing laying on

of hands in touching and blessing in the O.T.:

- a) An Idea of transference of qualities and spiritual equipment, f.ex. in connection with the appointment of leading persons.
- b) An idea of identification, or establishment of solidarity, between subject and object.

Concerning the laying on of hands in Jewish ordination, the author is not inclined to see any influence from this on Christian initiation, but rather a common background in the O.T.. Typical of O.T. and Jewish use of hands in touching and blessing is that it is accompanied by words interpreting the act, thus forming one single act of word and gesture. The general idea that it is God who acts through the human ritual protects it against a magical interpretation.

II) THE THEOLOGICAL CONTEXT FOR LAYING ON OF HANDS IN LUKE-ACTS

The second part starts with a presentation of the modern debate of Luke-Acts with a special emphasis on the Lucan History of Salvation. It is argued that this theological perspective is no Lucan invention, but that it basically agrees with similar perspectives in other N.T. writings. Luke must therefore be regarded both as an historian and a theologian, and there is not necessarily any conflict between these two perspectives in his writings. Concerning the debate on the function of the laying on of hands in initiation, the important studies of this century are examined. This investigation shows that this act primarily has been interpreted along two lines. Up to about 1950 the function of the laying on of hands was discussed, almost exclusively in relation to the baptismal rite. In a number of modern studies, however, the discussion centers so much on the perspectives of salvation history and redaction-criticism, that the question of the historical relationship to an early baptismal rite is somewhat neglected, or, according to our opinion, too easily dismissed. The challenge taken up in this study is to take serious on the one hand the fact that a gesture of laying on of hands is described within a context of baptism and Christian initiation and on the other the fact that Acts is a unique book, written from a special perspective of Salvation History. It describes the mission and expansion of the Early Church in a very specific period, demonstrating the fulfillment of the O.T. promises upon Jesus and his followers. Within this perspective of Salvation History, the act of laying on of hands seems to be closely related to several important theological themes.

The role of the Holy Spirit is one of the connecting threads running through the Lucan writings. Through the manifestations of the Spirit in the life and ministry of Jesus He is pointed out as the Messianic bringer of Salvation, and through the outpouring of the Spirit on His apostles, these are demonstrated to be 'the people of the Spirit', the spirit-filled Messianic community of the Latter Days. Concerning the various attempts to differentiate the pneumatology in Luke-Acts, the present investigation does not

support the view that 'the gift of the Holy Spirit' is something which is added to a reception of the Spirit in initiation. This gift is closely related to water baptism, but not exclusively connected with it. On the whole it is shown that because of the interest in the perspective of Salvation History, Luke is primarily reporting initiations which are especially interesting from his point of view. For this reason these incidents cannot without qualification be seen as representative of an ordinary initiation rite of New Testament times. Concerning the use of the term 'people of God', Luke also aims at showing the continuity with the O.T. (LXX). This term has its natural link to the historical Israel, but along with the description of the attitude of the Jewish people toward Jesus, it is more and more reserved for that part of the people which is friendly towards Him, while the others are called Jews. Our investigation thus shows that Luke-Acts reflects aspects of the O.T. prophetic criticism of the people of God, and the universal perspective on this people in the Messianic times is developed. Important for the continuity with the O.T. is that there is a nucleus of Jewish believers in this people of God. To this nucleus is added, through the preaching of the Gospel, and through the outpouring of the Spirit, people of all religious and ethnic groups. This new people of God, consisting of Jews and Gentiles, is described by Luke with typical O.T. 'people of God' terminology. Thus there is an obvious link between the term people of God and the early Christian mission, as described in Acts. As the disciples of Jesus are demonstrated to be the spirit-filled Messianic people of God, the role of this people as a witness is transferred to them. This commission to witness implies, also in Luke-Acts, a sending-out perspective, presupposing the transcendence of two types of boundaries: a) geographical and b) religious/ethnical. The aim of the sending is the inclusion of people from all nations into the spirit-filled people of God. The guiding force of this sending is, according to Luke, the Holy Spirit, and one of the main themes of Acts is to show how the Spirit is leading the mission, step by step. Thus the Spirit is manifesting Himself at important stages in the progress of the mission, demonstrating that new groups of people have been initiated into the people of God. The close relationship between prayer and the Holy Spirit is also demonstrated, and the connection between the blessing of Jesus of His disciples with his arms raised according to the fashion of the O.T. High-priest, and the promise of the Holy Spirit, is pointed out as a possible background for the use of laying on of hands in initiation. As a whole it can be said concerning the theological context for laying on of hands in Acts, that a perspective of Salvation History where the continuity between the O.T. and the N.T. church is emphasised, plays an important role in Luke-Acts. The manifestation of the Holy Spirit on the apostles, and later on subsequent groups throughout Acts demonstrates that they are part of the Messianic people of God and partakers in Salvation. Through the initiation of different groups the apostles convey to them the same blessing as Jesus promised His apostles before He left them.

III) ANALYSIS OF THE IMPORTANT TEXTS CONCERNING THE LAYING ON OF HANDS IN CHRISTIAN INITIATION

In this part of the work a more specific analysis is made of Acts 8,4-25, 19-1-7 and 9,10-19.

ACTS 8,4-25

These verses record the first step in the proclamation of the Gospel outside Jerusalem. Though it is difficult to obtain a clear picture of the origins of the Samaritans, it seems clear that they are neither regarded as Gentiles nor as Jews according to the standards of normative Judaism. So this text represents one step forward in the geographical development of the mission, and one step towards the mission among Gentiles. The result of Philip's ministry in Samaria was that many Samaritans believe the message of the Kingdom of God and were baptized. Responding to the report of the events in Samaria, Peter and John are said to come down from Jerusalem. 'when they arrived, they prayed for them that they might receive the Holy Spirit, because the Holy Spirit had not yet come upon any of them; they had simply been baptized into the name of the Lord Jesus. Then Peter and John placed their hands on them, and they received the Holy Spirit' (vv15-17, NIV). Parts of this quotation have been described as 'perhaps the most extraordinary statement in Acts', and it is not easy to form a clear opinion of what Luke intends to relate here. The impression from our discussion of these verses is that Luke pictures Philip as one who had carried out the first part of the baptismal rite, water baptism into the name of Jesus, but that for some reason, (which Luke probably held to be divine intervention, a feature often occurring in his description of the development of the early mission), he did not complete the baptism with an act of laying on of hands. This act is now undertaken by the apostles, and what Luke describes here is a combined act of prayer and laying on of hands. The result of this is that the Samaritans receive the Spirit. The terminology concerning the reception of the Spirit here, when compared to other texts in Acts, indicate that Luke intends to describe an initiatory experience.

From a theological point of view, the following motives seem to be important in this text: a) Luke wished to show that the first step in the mission takes place in a continuity with Jerusalem and the apostles. Philip was commissioned by them, and his work is approved by two leading apostles. b) The manifestation of the Spirit on the Samaritans, 'Simon saw that the Spirit was given' (v18, NIV), indicates that the O.T. promises had been fulfilled on them, and that they are a part of the messianic community.

Concerning the function of the laying on of hands in this text, our investigation indicated that it has a twofold purpose. It represents a completion of the baptism undertaken by Philip, and it expresses acceptance and initiation of a group of 'outsiders' into the Messianic community.

From an historical point of view we have found it easier to accept that this account is based on sources and information

available to Luke, than to think that he himself would have invented a story which, is in obvious conflict with the understanding of baptism expressed in other parts of his work.

ACTS 19,1-7

In this text, too, Luke describes the initiation of a group of 'outsiders' into the spirit-filled Messianic community. On his third missionary journey Paul arrives in Ephesus, and the whole of chapter 19 is devoted to his ministry there. Upon his arrival he encounters a group of men described as 'disciples'. The conclusion of our discussion of this term is that Luke here portrays some men who appeared to Paul to be disciples in a Christian sense, but who really were followers of John the Baptist. Paul's two questions to them, concerning their relation to the Spirit and their baptism, indicates a close connection between baptism and the Spirit. After some teaching on the relationship between John the Baptist and Jesus, 'they were baptized into the name of the Lord Jesus. When Paul placed his hands on them, the Holy Spirit came on them, and they spoke in tongues and prophesied' (vv5-6, NIV). According to our opinion, the introduction of the act of laying on of hands in this text happens in such a way that it is reasonable to see it as a natural part of the baptismal rite, and it must be supposed that this act has been accompanied by prayer. The following motive seem to be important from a theological point of view: The baptism of John is placed in a perspective of continuity where it is natural for people who had been followers of John to be incorporated into the Jesus-believing community. Also in this text the laying on of hands seems to have two functions. It is a part of the baptismal rite, but is also becomes a symbol of solidarity and acceptance by a leading apostle of this group of 'outsider'. Concerning the specific manifestations of the Spirit mentioned, we are inclined to see an aspect of Salvation History here, too. It is demonstrated that this group now belongs to the Messianic community.

From a historical point of view there are certain problems concerning the person of Apollos (18,24-28; 19,1) and the relationship between him and the twelve men. However, our investigation indicates that here, too, it is easier to accept that the story is based upon sources in which the tensions reflected in the text were already present, than to assume that it has been invented by Luke.

ACTS 9,10-19

Concerning the traditions of the calling/conversion of Paul we share the view that Luke had one basic source which is applied to suit the context and situation of the three different stories in 9,10-19; 22,5-16 and 26,12-18.

From a theological point of view the story of Paul's conversion was, no doubt, very important to Luke, as it demonstrates the intervention of the risen Lord Jesus and His guidance of the mission. It also shares some common features with most stories describing important steps for the early mission: those of baptism and Spirit endowment. The persecutor Paul was initiated

by baptism into the people of God, and received the Spirit as a sign of his belonging to them. Our discussion of the laying on of hands by Ananias indicates, however, that this is related to the healing of Paul and not to his baptism, and that his reception of the Spirit by Luke is thought to have taken place in connection with his baptism.

IV) CONCLUSIONS

1. We have found that O.T. and Jewish ideas of acceptance and solidarity form an important background for the function of the laying on of hands in Christian initiation in the Acts of the Apostles.

Typical for the early Christian mission, as described in Acts, is the inclusion and integration of groups of 'outsiders' into the Messianic community. An act of laying on of hands is in this connection a meaningful expression of fellowship.

2. We have also found, however, that the acts of laying on of hands described in Acts 8 and 19 seem to represent a fixed component in an early rite of baptism and initiation. This implies that these texts reflect, in a broader way than other baptismal texts in Acts, a description of how an early Christian baptism was performed, and that we have to assume an act of laying on of hands even in other baptismal texts where it is not mentioned. Our investigation thus indicates that one has to integrate features from all texts on baptism in Acts in order to get an overall picture of how, according to Luke, Christian baptism was performed.
3. The question whether in an ordinary or normal rite of initiation, Luke holds the Spirit to be given through the laying on of hands following baptism, rather than through water baptism itself, is a very difficult one. Certainly, the fact that in many texts the laying on of hands must be supposed to be included in the term baptism, indicates that they belong very closely together.

Our conclusion is that the emphasis on the manifestation of the Spirit in connection with the laying on of hands in Acts 8 and 19 has to do with the perspective of Salvation History, and that Luke is here describing rather extraordinary events in the development of the early mission.

V) PERSPECTIVES TOWARDS THE EARLY CHURCH

It is a fact that there is only one text in N.T. outside Acts where laying on of hands in Christian initiation seems to be mentioned, Hebr 6,1f. Whether such an act should be assumed in the Pauline texts on baptism, for example, is a much debated issue. The fact that it seems to be attested by two different N.T. authors, of whom one may have been a collaborator of Paul,

makes it a reasonable suggestion. The first explicit references, outside the N.T., to a rite of laying on of hands in baptism are found in Tertullian and Cyprian of North Africa and Hippolytus of Rome. From the beginning of the 3rd Century it seems to have been a fixed part of the baptismal rite in almost all Church provinces.

A challenge still facing historical and theological research is to try to build a bridge from the explicit references in the early Church, over the period of the 2nd Century, where the texts on baptism are few and often rather obscure, back to the N.T.. Whether one will find that the laying on of hands is thought to have had the same function in these different periods is quite another question.

FORKORTELSER OG TRANSKRIPSJON

Forkortelser av tidsskrifter, serier og leksika følger som regel Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York 1976. I tillegg forekommer følgende forkortelser:

- Beg The Beginnings of Christianity vol I-V, K.Lake/
F.J. Foakes-Jackson (eds), London 1920-1933.
- B1/Debr F.Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestament-
lichen Griechisch. Bearbeitet von F.Rehkoph, 14
aufl. Göttingen 1976.
- EWNT Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-III,
H.Balz/G. Schneider (eds), Stuttgart Berlin Köln
Mainz 1980-1983.
- JüdSchr Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer
Zeit, W.G. Kümmel (ed), Gütersloh 1973-
- Les Actes Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction,
theologie. J. Kremer (ed), (BETHL XLVIII), Leuven
1979.
- StrB H.L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen
Testament aus Talmud und Midrasch, München 1922-
1928.
- Studies Studies in Luke-Acts, L.E. Keck/J.L. Martyn (eds),
(FS Paul Schubert), London 1968.

Transkripsjon av hebraiske ord og forkortelser av henvisninger til den jødiske tradisjonslitteratur, den pseudepigrafe og apokryfe litteratur følger H. Kvalbein (ed), Blant skriftlærde og fariseere, Oslo 1984.

BIBLIOGRAFI

1. Kilder (tekster og oversettelser)

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, K. Ellinger/W. Rudolph (eds),
Stuttgart 1968.
- Septuaginta, A. Rahlfs (ed), 2 bd, Stuttgart 1935.
- Novum Testamentum Graece, E. Nestle/K. Aland (eds), 26 aufl.
Stuttgart 1979.
- The Greek New Testament, U B S, London 1983, Third edition.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum, K. Aland (ed), Stuttgart 1982 12.
- Bibelen, Oversettelse 1978, Oslo 1978.
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English
vol I-II, R.H. Charles (ed), Oxford 1913.
- Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, W.G. Kümmel
(ed), Gütersloh 1973-.
- Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, E. Lohse (ed).
Darmstadt 1971².
- Fitzmyer, J.A., The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I,
1971

- A Commentary, Rome 1971, (Second Revised Edition).
Maier, J., Die Tempelrolle, München-Basel 1978.
 1978
Yadin, Y., The Temple Scroll I-III A, Jerusalem 1983.
 1983
 Sjisja Sidre Misjna I-VI, C.Albeck (ed), Jerusalem-Tel Aviv 1952-1958.
 Die Mischna. Text, übersetzung und ausführliche Erklärung, G. Beer/O. Holtzmann/R. Meyer/K.H.Rengstorf/L. Rost (eds), Giessen 1912-, Berlin 1956-.
 The Mishna. Translated from the Hebrew with Introduction and brief explanatory Notes by H. Danby, Oxford 1933.
 The Babylonian Talmud. Translated into English with notes, glossary and indices, I. Epstein (ed), London 1961 (Soncino Talmud).
Kuhn, K.G., Tannaitische Midraschim. Sifre zu Numeri, Stuttgart 1959 1959.
 Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonense 1866-.
 Corpus Christianorum, series latina, Turnholti 1954-.

2. Almene hjelpemidler

- Aland, K., Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament I-II, Berlin-New York 1978-1983.
 Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments..... Berlin 1958⁵.
 Blass, F./Debrunner, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von F. Rehkoph, 14 aufl., Göttingen 1976.
 Hatch, E./Redpath, H.A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament I-II, Graz 1954.
 Koehler, L./Baumgartner, W. (eds), Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958 (KBL).
 Koehler, L./Baumgartner, W. (eds), Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Dritte Auflage, Leiden 1967-.(KBL³).
 Kuhn, K.G., Konkordanz zu dem Qumrantexten, Göttingen 1960.
 -- "Nachträge zur 'Konkordanz zu den Qumrantexten'" (RdQ 4, 1963/1964, 163-234).
Metzger, B.M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, 1971/1975/ London-New York 1971, 1975³.
Moule, C.F.D., An Idiom Book of New Testament Greek, Cambridge 1953/1959/ 1953, 1959².
 Moulton, J.H., A Grammar of New Testament Greek I-IV, Edinburgh 1906-1976.
 Moulton, W.F./Geden, A.S., A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh 1897, 1975.
Zerwick, M., Biblical Greek (SPIB 114), Roma 1963.
 1963

3. Sekundärlitteratur.

- Abelson, A., The Immanence of God in Rabbinical Literature, 1912 London 1912.
- Adams, J.C., "Exegesis of Hebrews VI.1f." (NTS 13, 1966/1967, 1966/1967 378-385).
- Adler, N., Taufe und Handauflegung (NTA XIX/3), Münster 1951.
- "Die Handauflegung im NT bereits ein Bussritus? Zur Auslegung von 1 Tim 5,22" (i Neutestamentliche Aufsätze, Blinzler/Kuss/Mussner (eds), FS J.Schmid, Regensburg 1963, 1-6).
- 1963
- Aland, K., Taufe und Kindertaufe, Gütersloh 1971.
- 1971
- Alexander, L., "Luke's Preface in the Context of Greek Preface-writing" (NT 28, 1986, 48-74).
- 1986
- Albertz/Westermann " $\eta\eta$ " (THAT II, 726-753).
- Allmen, J.J.von, "Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte" (i Zeichen des Glaubens, FS B. Fischer, auf der Maur/Kleinheyer (eds), Zürich 1972, 41-60).
- 1972
- Amougou-Atangana, J., Ein Sakrament des Geistempfangs?, Freiburg-1974 Basel-Wien 1974.
- Baer, H. von Der Heilige Geist in den Lukasschriften, 1926 Stuttgart 1926.
- Balz, H., " $\alpha\gamma\lambda\omicron\varsigma$ $\kappa\tau\lambda.$ " (EWNT I, 38-48).
- Barrett, C.K., "Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8-4-25)" (i Les Actes, 281-295).
- 1979
- "Apollos and the twelve Disciples of Ephesus" (i The New Testament Age, Essays in Honor of Bo Reicke, (ed) W.C. Weinrich, Vol I, 29-39) Macon 1984.
- 1984
- Bauernfeind, O., Die Apostelgeschichte (i Kommentar und Studien 1939/1980/ zur Apostelgeschichte, 1-282, (ed) V. Metelmann, WUNT 22), Tübingen 1980.
- Beare, F.W., The Gospel According to Matthew, Oxford 1981.
- 1981
- Beasley-Murray, G.R., Baptism in the New Testament, London 1962.
- 1962
- Behm, Johannes, Die Handauflegung im Urchristentum. Nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht, Leipzig 1911, Nytrykk Darmstadt 1968.
- "Handauflegung" (RGG² II, 1606-1608).
- Benedictions (EJ 4, 484-489).
- Benoit, A., Le Baptême Chrétien au second Siècle, Paris 1953.
- 1953
- Berger, K., "Gebet" (TRE 12, 47-60).
- Bergmann/von Soden/Ackroyd, " τ " (ThWAT III, 421-455).
- Bernadicou, P.J., "The Lucan Theology of Joy" (Science et Esprit 1973 25, 1973, 75-98).
- Best, E., "Spirit Baptism" (NT 4, 1960, 236-243).
- 1960
- Beutler, J., " $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$ - $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ - $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ " (EWNT II, 958-973).
- Beyschlag, K., Simon Magus und die christliche Gnosis (WUNT 16), 1974 Tübingen 1974.
- Bickerman, E.J., Bénédiction et prière (RB 69, 1962, 524-532).

- 1962
Bieder, W., Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament,
 1966 Zürich 1966.
Blessing
 and Cursing (EJ 4, 1084-1086).
Blessing of Children (EJ 4, 1087-1088).
Böcher, O., "Lukas und Johannes der Tauffer" (*i* Studien zum
 1979 N.T. und seiner Umwelt, Ser A 4, 27-44, Linz 1979).
Borgen, P., "From Paul to Luke" (CBQ 31, 1969, 168-182).
 1969
Bosch, D., Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu
 1959 (ATHANT 36), Zürich 1959.
 - "'Jesus and the Gentiles" - a Review after Thirty
 1969 Years' (*i* The Church Crossing Frontiers, FS
 Bengt Sundkler, Studia Missionalia Upsaliensia
 XI, 3-19, Uppsala 1969).
Botte, B., La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte:
 1963 essai de reconstitution (LWQF 39), Münster 1963.
Bousset, W., Kyrios Christos, Göttingen 1913, 1926³.
 1913/1926/
Bovon, F., Luc le theologien. Vingt-cinq ans de recherches,
 1978 Paris 1978.
Bowker, J., The Targums & Rabbinic Litterature, Cambridge
 1969.
 1969
Braumann, G., Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompo-
 1974 sitionsgeschichtliche Forschung (Wege der
 Forschung CCLXXX), Darmstadt 1974.
Braun, H., Qumran und das Neue Testament, I/II, Tübingen
 1966.
Bruce, F.F., The Acts of the Apostles. The Greek Text with
 1951/1952/ Introduction and Commentary, London 1951, 1952².
 - Commentary on the Book of Acts (NIC), Grand Rapids
 1954.
 - The Epistle to the Hebrews (NIC), Grand Rapids
 1964.
 - "The Holy Spirit in the Acts of the Apostles"
 1973 (Interpretation 27, 1973, 166-183)
 - "The Speeches in Acts - Thirty Years after" (*i*
 1974 Reconciliation and Hope, FS Leon Morris, (ed)
 R. Bank, 53-68 Exeter 1974).
 - "The New Testament and Classical Studies"
 1976 (NTS 22, 1976, 229-242).
Brun, L., Segen und Fluch im Urchristentum, Oslo 1932.
 1932
Bruner, F.D., A Theology of the Holy Spirit, Grand Radips 1970.
 1970
Büchele, A., Der Tod Jesu im Lukas-Evangelium (FTS 26),
 1978 Frankfurt a/M 1978.
Büchsel, F., Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh
 1926.
Budd, P.J., Numbers (Word Biblical Commentary 5), Waco 1984.
 1984
Bulgakov, S., The Orthodox Church, New York 1933.
 1933
Bultmann, R., "Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen
 1925/1967/ und manichäischen Quellen für das Verständnis des
 Johannesevangeliums" (*i* i Exegetica, E. Dinkler
 (ed), 55-104, Tübingen 1967).

- Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1958, 1958/1968/1968⁶.
- Burchard, C., Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103), Göttingen 1970.
- "Paulus in der Apostelgeschichte" (ThLZ 100, 1975, 881-895).
- 1975
- Buse, S.I., "Baptism in the Acts of the Apostles" (*i* Christian Baptism (ed) A. Gilmore, 115-128, London 1959).
- 1959
- Busse, U., Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas, Stuttgart 1977.
- 1977
- Das Nazareth-Manifest: Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30 (SBS 91), Stuttgart 1978.
- 1978
- Cadbury, H.J., "The Hellenists" (Beg V, 59-74).
- "Commentary on the Preface of Luke" (Beg II, 489-510).
- The Making of Luke-Acts, New York 1927.
- 1927
- The Book of Acts in History, London 1955.
- 1955
- Caird, G.B., The Apostolic Age, London 1955/1975/.
- 1955/1975/
- Callan, T., "The Preface of Luke-Acts and Historiography" (NTS 31, 1985, 576-581).
- 1985
- Carson, D.A., Matthew (The Expositors Bible Commentary 8, 1-599), Grand Rapids 1984.
- 1984
- Cavallin, H., "Konfirmationsritualens förnyelse" (*i* Andens insegel, E. Segelberg (ed), Uppsala 1965, 183-210).
- 1965
- Chavasse, C., "The Laying on of Hands" (ET 81, 1969/1970, 53).
- 1969/1970
- Chevallier, M.A., L'Esprit et le Messie dans les Bas-Judaïsme et le NT, Paris 1958.
- 1958
- Childs, B.S., Exodus, London 1974.
- 1974
- Coggins, R.J., The Origins of Samaritanism Reconsidered, Oxford 1975.
- 1975
- Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17), Tübingen 1954, 1964⁵.
- 1954/1964/
- Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963, 1963/1972/1972².
- 1963/1972/
- Coppens, J., L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne, Wetteren- Paris 1925.
- 1925
- "Handauflegung" (BHH II, 632-636).
- 1964
- "L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres" (*i* Les Actes, 405-438).
- 1979
- Cosgrove, C.H., "The divine Δ EI in Luke-Acts" (NT 26, 1984, 168-190).
- 1984
- Cullmann, O., Christus und die Zeit, Zollikon-Zürich 1945, 1948².
- 1945/1948/
- Die Tauflehre des Neuen Testaments, Zürich 1947.
- 1947
- "Samaritanen und die Anfänge der Christlichen

- 1953/1966/ Mission" (i Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen/Zürich 1966, 232-240).
- "The significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity" (JBL 74, 1955, 213-226).
- "Das Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der neuen Handschriftenfunde" (i Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen/Zürich 1966, 232-240).
- Heil als Geschichte, Tübingen 1965.
- 1965
- Dahl, N.A., Das Volk Gottes, Oslo 1941.
- 1941
- "The Origin of Baptism" (i Interpretationes AD Vetus Testamentum Pertinentes, Sigmundo Mowinckel, Septuagenario Missae, Oslo 1955, 36-52).
- 1955
- "A People for His name" (Acts XV.14)' (NTS 4, 1957/58, 319-327).
- 1957/58
- Matteusevangeliet, del I og II, Oslo-Bergen-Tromsø 1973².
- 1973
- Daube, D., "The Laying on of Hands" (i The New Testament and Rabbinic Judaism, London 1956, 224-246).
- 1956
- Dautzenberg, G., Urchristliche Prophetie (BWANT 104), Stuttgart 1975.
- 1975
- Davies, J.G., "Disintegration of the Christian Initiation Rite" (Theol. 50, 1947, 407-412).
- 1947
- Davies, W.D., Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, London 1948, 1970³.
- 1948/1970/
- Delling, G., " πύμνημι κτλ. " (TDNT VI, 128-134).
- 1963
- Delling, G., Die Taufe im Neuen Testament, Berlin 1963.
- 1963
- Derrett, J.D.M., "Why Jesus blessed the Children (Mk 10,13-16 par)" (NT 25, 1983, 1-18).
- 1983
- Deterding, P.E., "Baptism According to the Apostle Paul" (Concordia Journal 6, 1980, 93-100).
- 1980
- Dibelius, M., Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, Heidelberg 1949 = (1951/1956/:138-191).
- 1949
- Studies in the Acts of the Apostles, (ed)
- 1951/1956/ H. Greven, London 1956 = (Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60), Göttingen 1951).
- Dinkler, E., "Taufe II. Im Urchristentum" (RG³ VI, 627-637).
- Dix, G., The Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome, London 1937, 1968.
- 1937/1968/
- The Theology of Confirmation in relation to Baptism, London 1946.
- 1946
- Dodd, C.H., The Apostolic Preaching and its Development, London 1936.
- 1936
- Dömer, M., Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes (BBB 51), Köln-Bonn 1978.
- 1978
- Dunn, J.D.G., "Spirit and Kingdom" (ET 82, 1970/1971, 36-40).
- 1970/1971
- Baptism in the Holy Spirit, London 1970.
- 1970
- Jesus and the Spirit, London 1975.
- 1975
- Dupont, J., " ΛΑΟΣ 'ΕΕ 'ΕΘΝΩΝ " "

- 1956/1967/ (*i* *Études ... 1967*, 361-365).
 - *Les sources du Livre des Actes. État de la*
 1960 *question, Brüggés-Paris 1960.*
 - *Études sur les Actes des Apôtres (Lectio Divina*
 1967 *45), Paris 1967.*
 - "Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après
 1973 *Actes 2:33" (i* *Christ and Spirit in the New Testa-*
ment, FS C.F.D. Moule (eds) Lindars/Smalley,
219-228, Cambridge 1973).
 - "La prière et son efficacité dans l'évangile de
 1981 *Luc" (RSR 69, 1981, 45-56).*
Ehrhardt, A., "Jewish and Christian Ordination" (*JEH 5, 1954,*
 1954 *125-138).*
Elliger, K., *Leviticus (HAT 4), Tübingen 1966.*
 1966
Ellis, E.E., *The Gospel of Luke, London-Edinburgh 1966.*
 1966
Eltester, W., "Lukas und Paulus" (*i* *ERANION, FS für H. Hummel,*
 1961 *(eds) J. Kroymann/E. Zinn, Tübingen 1961, 1-17).*
 - "Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperi-
 1972 *kope" (i* *Jesus in Nazareth, (ed) W. Eltester,*
BZNW 40, 38-50, Berlin 1972).
Engelsviken, T., *Ånden i Ordet. Bibelens budskap om Den Hellige*
 1977 *Ånd. Oslo 1977*
Fascher, E., "Zur Taufe des Paulus" (*TL 80, 1955, 643-648).*
 1955
Feld, H., *Der Hebräerbrief (Erträge der Forschung 228),*
 1985 *Darmstadt 1985.*
Ferguson, E., "Jewish and Christian Ordination. Some obser-
 1963 *vations" (HThR 56, 1963, 13-19).*
Finkel, A., "Jesus' Sermon at Nazareth (Luk 4,16-30" (*i*
 1963 *Abraham unser Vater, Festschrift O. Michel, (ed)*
O. Betz, AGSU 5, 106-115, Leiden 1963).
Fisher, J.D.C., *Christian Initiation: Baptism in the Medieval*
 1965 *West, London 1965.*
 - *Confirmation Then and Now, London 1978.*
 1978
Fitzmyer, J.A., *The Gospel According to Luke (I-IX) (The Anchor*
 1981 *Bible 28), New York 1981.*
Flemington, W.F., *The New Testament Doctrine of Baptism, London*
 1948/1953/ *1948, 1953².*
Flender, H., *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*
 1965 *(BEvTh 41), München 1965.*
Flusser, D., "Healing Through the Laying-On of Hands in a
 1957 *Dead Sea Scroll" (IEJ 7, 1957, 107-108).*
Foerster, W., "Der Heilige Geist im Spätjudentum" (*NTS 8,*
 1961/62 *1961/62, 117-134).*
Frankemölle, H., *Jahwebund und Kirche Christi (NTA NF 10),*
 1974/1984/ *Münster 1974, 1984².*
Frankemölle, H., " *λαός* " (*EWNT II, 1981, 837-848).*
Franklin, E., *Christ the Lord. A Study in the Purpose and*
 1975 *Theology of Luke-Acts, London 1975.*
Freudenberger, R., "Zum Text der zweiten Vaterunser-bitte"
 1968/1969 (*NTS 15, 1968/1969, 419-432).*
Friedrich, G., " *προφήτης* " (*TDNT VI, 828-861).*
Fuller, R.H., *Was Paul baptized (i* *Les Actes ..., 505-508).*
 1979

- Galtier, P., "Imposition des mains" DThC 1922 (54-55, 1302-1425).
- Gasque, W.W./
Martin, R.P. (eds), Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F.F. Bruce on his 60th Birthday, Exeter 1970.
- Gasque, W.W., "The Speeches of Acts: Dibelius Reconsidered" (i New Dimensions in New Testament Study, (eds) R.N. Longenecker/ M.C. Tenney, 232-250, Grand Rapids 1974).
- A History of the Criticism of the Acts of the Apostles (BGBE 17), Tübingen 1975.
- George, A., "Iraël dans l'œuvre de Luc" (RB 75, 1968, 481-525).
- Gerhardsson, B., Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (ASNU XXII), Lund - Copenhagen 1961.
- Tradition and Transmission in Early Christianity (CN XX), Lund-Copenhagen 1964.
- 1964 "Några anmärkningar till Apg 4:32" (SEÅ 35, 1970, 96-103).
- 1970 "Eleutheria ('frihet') i bibliskt tänkande" (SvTk 60, 1984, 119-129).
- 1984
- George, A., Etudes sur l'œuvre de Luc, Paris 1978.
- 1978
- Gistelinck, F., "Doopbad en Geestesgave bij Tertullianus en Cyprianus" (ETHL XLIII, 1967, 532-555).
- 1967
- Gnilka, J., Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (StANT III), München 1961.
- 1961
- Das Evangelium nach Markus (EKK II.2. 8,27-16,20), Neukirchen-Vluyn 1979.
- 1979
- Goppelt, L., Die apostolische und nachapostolische Zeit. (Die Kirche in ihrer Geschichte IA) Göttingen 1962, 1966².
- 1966
- Goudoever, J.van., "The place of Israel in Luke's Gospel" (NT 8, 1966, 111-123).
- 1966
- Grässer, E., Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, Berlin-New York 1957/1977/.
- 1957/1977/
- Grässer, E., "Acta-Forschung seit 1960" (ThR 41, 1976, 141-194 og 259-290).
- 1976
- "Acta-Forschung seit 1960" (forts.) (ThR 42, 1977, 1-68).
- 1977
- Die Parusierwartung in der Apostelgeschichte, (i Les Actes ... Leuven 1979, 99-127).
- 1979
- Grayston, K., "The significance of the Word Hand in the New Testament" (i Mélanges bibliques, A. Descamps (ed) FS B. Rigaux, Paris 1970, 479-487).
- 1970
- Grogan, G.W., "The New Testament and the Messianism of the Book of Isaiah" (The Scottish Bulletin of Evangelical Theology 3, 1985, 1-12).
- 1985
- Grundmann, W., Das Evangelium nach Lukas (ThHK III), Berlin 1971.
- 1971
- Grundmann, W., " $\chi\rho\acute{\upsilon}\omega$ $\kappa\alpha\tau\lambda.$ " (TDNT IX, 527-580).
- Guelich, R.A., The Sermon on the Mount, Waco 1982.
- 1982

- Gunkel, H., 1888 Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1888.
- Haacker, K., 1970a "Das Pfingstwunder als exegetisches Problem" (i Verborum Veritas, FS für G. Stählin, (eds) O. Böcher und K. Haaker, 125-131, Wuppertal 1970).
- 1970b "Einige Fälle von 'Erlebter Rede' im Neuen Testament" (NT 12, 1970, 70-77).
- 1980 "Dibelius und Cornelius" (BZ 24, 1980, 234-251).
- Haenchen, E., 1956/1977/ Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen 1956, 1977.
- Hahn, F., 1963/1974/ Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 1963, 1974.
- 1973 "Die Himmelfahrt Jesu" (Bib. 55, 1974, 418-426).
- 1978 "Das Problem des Frühkatholizismus" (EvTh 38, 1978, 340-357).
- Hamman, A., 1969 Le Baptême et la Confirmation, Paris 1969.
- Hanson, A.T., "Handauflegung" (TRE 14, 415-422).
- Harnack, A., von, 1906 Lukas der Arzt (Beiträge zur Einleitung in das NT 1), Leipzig 1906.
- 1908 Die Apostelgeschichte (Beiträge zur Einleitung in das NT 3), Leipzig 1908.
- 1924 Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, bd. I og II, Leipzig 1924, 4 Aufl..
- Harris, O.G., 1966 Prayer in Luke-Acts: A Study in the Theology of Luke, Ph.D. Diss., Vanderbilt University 1966.
- Hartman, L., 1974a "'Into the Name of Jesus" A suggestion concerning the earliest meaning of the phrase' (NTS 20, 1974, 432-440).
- 1974b 'Baptism "Into the Name of Jesus" and Early Christology. Some Tentative Considerations' (StTh 28, 1974, 21-48).
- Haya-Prats, G., 1975 L'Esprit Force de l'Eglise Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres (Lectio Divina 81), Paris 1975.
- Hedrick, Ch. W., 1981 "Paul's Conversion/call: A comparative Analysis of the three Reports in Acts" (JBL 100, 1981, 415-432).
- Hemer, C.F., 1985 "First Person Narrative in Acts 27-28" (TynB 36, 1985, 79-109)..
- Hengel, M., 1971/72 "Die Ursprünge der Christlichen Mission" (NTS 18, 1971/72, 15-38).
- 1975 "Zwischen Jesus und Paulus" (ZThK 72, 1975, 151-206).
- 1979 Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979.
- Hill, D., 1979 New Testament Prophecy, London 1979.
- Hollander, H.W.
- /de Jonge, M., 1985 The Testaments of the Twelve Patriarchs, A Commentary (SVTP 8), Leiden 1985.
- Holtzmann, H.J., Die Apostelgeschichte, Tübingen-Leipzig 1901.

- 1901.
- Horst, F., "Segen und Segenshandlungen in der Bibel" (EvTh 7, 1947/48, 23-37).
1947/48
- Hughes, P.E., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Grand Rapids 1977.
1977
- Hull, J.H.E., The Holy Spirit in the Acts of the Apostles, London 1967.
1967
- Hull, J.M., Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, London 1974.
1974
- Hulst, A.R., " עֲבָדָה " (THAT II, 290-325).
1974
- Humbert, P., "'Etendre la main" (Notes de lexicographie hébraïque)' (VT 12, 1962, 383-395).
1962
- Isaacs, M.E., The Concept of Spirit, A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament (Heythrop Monographs 1), London 1976.
1976
- Janowski, B., Sühne als Heilsgeschehen (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982.
1982
- Jeremias, J., Jesu Verheissung für die Völker, Stuttgart 1956.
1956
- Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958.
1958
- Jervell, J., Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts, Minneapolis 1972.
1972
- "Das Volk des Geistes" (i God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl, (eds) J. Jervell/W.A. Meeks, Oslo 1977, 87-106).
1977
- "Paul in the Acts of the Apostles. Tradition, History, Theology" (i Les Actes ... Leuven 1979, 297-306).
1979
- The unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History, Minneapolis 1984.
1984
- Johnstad, G., "Ordinasjonen i Det nye testamente" (i Så tilholder og formaner jeg deg. En bok om ordinasjonen, 11-38, Oslo 1984).
1984
- Jonge de, M./
Woude van der, A.S., " $\chi\rho\acute{\upsilon}\omega\ \kappa\tau\lambda.$ " (TDNT IX, 509-527).
- "11Q Melchizedek and the New Testament" (NTS 12, 1965/66, 301-326).
1965/1966
- Jonge, M., de, "The use of the word 'anointed' in the time of Jesus" (NT 8, 1966, 132-148).
1966
- Juhl Christiansen, E., Taufe als Initiation in der Apostelgeschichte (StTh 40, 1986, 55-79).
1986
- Kaiser, Ch. B., "The 'Rebaptism' of the Ephesian Twelve: Exegetical Study on Acts 19:1-7" (The Reformed Review 31, 1977, 57-61).
1977
- Kartveit, M., "Samaritanane i nyare forskning - ei gammal sekt som vert yngre med åra?" (TTK 53, 1982, 1-18).
1982
- Kasting, H., Die Anfänge der urchristlichen Mission (BEVTh 55), München 1969.
1969
- Keck, L.E./
Martyn, J.L. (eds), Studies in Luke-Acts. Essays presented in honour of Paul Schubert, London 1968.
1968
- Keller, C.A./
Wehmeier, G., " בְּרִית " (THAT I, 353-376).
1971
- Kippenberg, H.G., Garizim und Synagoge, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode, Berlin/New York 1971.
1971
- Klein, G., "Lukas 1,1-4 als theologisches Programm" (i Das

- 1964/1974/ Lukas-Evangelium, (ed) G. Braumann, Darmstadt 1974, 170-203) = (Zeit und Geschichte: Dankgabe an R. Bultmann, (ed) E. Dinkler, Tübingen 1964, 193-216).
- Knoch, O., "Die Funktion der Handauflegung im Neuen Testament" (LJ 33 (4), 1983, 222-235).
1983
- Koch, D-A., "Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8,5-25" (ZNW 77, 1986, 64-82).
1986
- Koch, R., Geist und Messias, Wien 1950.
1950
- Kodell, J., "Luke's Use of LAOS, 'People', Especially in the Jerusalem Narrative (Lk 19,28-24,53)" (CBQ 31, 1969, 327-343).
1969
- "The Theology of Luke in Recent Study" (Biblical Theology Bulletin 1, 1971, 115-144).
1971
- Kornfeld, W., Das Buch Leviticus, Düsseldorf 1972.
1972
- Kremer, J., Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13 (SBS 63/64), Stuttgart 1973.
1973
- Kremer, J. (ed), Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BETHL XLVIII), Leuven 1979.
1979
- " πνεῦμα " (EWNT III, 279-291).
1982
- "Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes" (i Mission im Neuen Testament, (ed) K. Kertelge, Questiones Disputatae 93, Freiburg etc. 1982, 145-163).
1982
- Kretschmar, G., "Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche" (i Liturgia 5, 1-348, Kassel 1970).
1970
- "Die Ordination im frühen Christentum" (FZPhTh 22, 1975, 127-132).
1975
- Kronholm, T., "Guds Ande i Gamla Testamentet" (TTK 55, 1984, 241-257).
1984
- Kuhli, H., " Ἰσραήλ " (EWNT II, 495-501).
1982
- Kümmel, W.G., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1973.
1973
- "Lukas in der Anklage der heutigen Theologie" (ZNW 63, 1972, 149-166).
1972
- "Heilsgeschichte im Neuen Testament?" (i Neues Testament und Kirche: Für Rudolf Schnackenburg, (ed) J. Gnilka, Freiburg 1974, 434-457).
1974
- Kutsch, E., " בְּרִית " (THAT I, 339-352).
1982
- Kvalbein, H., "Den kristne dåps opprinnelse" (TTK 53, 1982, 171-184).
1982
- Käsemann, E., "Die Johannesjünger in Ephesus" (i Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964, 158-168).
1952/1964I/
- "Neutestamentliche Fragen von heute" (i Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 11-31).
1957/1964II/
- "Amt und Gemeinde im Neuen Testament" (i Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964, 109-134).
1964I
- Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969.
1969
- An die Römer (HAT 8a), Tübingen 1973.
-

- 1973
Lake, K., "The Gift of the Spirit on the Day of Pentecost" (Beg V, 111-121).
 - "The Conversion of Paul and the Events immediately following it" (Beg V, 180-195).
Lampe, G.W.H., The Seal of the Spirit, London 1951/1967/.
 1951/1967/
 - "The Holy Spirit in the Writings of St. Luke" (i Studies in the Gospels. Essays in memory of R.H. Lightfoot, (ed) D.E. Nineham, Oxford 1955, 159-200).
 1955
 - Commentary on Luke (i Peake's Commentary on the Bible, (eds) M. Black/H.H. Rowley, London etc. 1962, 820-843).
 1962
 - Commentary on Acts (i Peake's Commentary on the Bible, (eds) M. Black/H.H. Rowley, London etc. 1962, 882-926).
 1962
 - St. Luke and the Church of Jerusalem (The Ethel M. Wood Lecture 1969), London 1969.
 1969
Larsson, E., Christus als Vorbild (ASNU 23), Uppsala 1962.
 1962
 - "Dopet och Andens insegel" (TTK 37, 1966, 1-14).
 1966
 - "Till nya grupper och folk. Om missionens problem i urkyrkan" (i Misjonskall og forskerglede, Festskrift til Olav Guttorm Myklebust, (ed) N.E. Bloch-Hoell, Oslo 1975, 93-114).
 1975
 - Apostlagärningarna 1-12 (KNT 5A), Stockholm 1983.
 1983
 - "Hellenisterna och urförsamlingen" (i Judendom och kristendom under de första århundradena. Nordiskt patristiker-projekt 1982-1985, 145-164, Stavanger-Oslo-Bergen-Tromsø 1986).
 1986
 - "'Vi'-passager og itinerarer. Om traditionsunderlaget för Apg:s skildring av Paulus' mission-resor" (SEÅ 51-52, 1986-87, 127-136).
 1986-87
Leaney, R., "The Lucan Text of the Lord's Prayer (LK 21,2-4)" (NT 1, 1955, 103-111).
 1955
Leeuwen, C. van, " $\tau\eta$ " (THAT II, 209-221).
Leisegang, H., Pneuma Hagion: Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, Leipzig 1922.
 1922
Leivestad, R., "Das Dogma von der prophetenlosen Zeit" (NTS 19, 1972/1973, 288-299).
 1972/1973
Lentzen-Deis, F.-L., Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: Litterarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FTS 4), Frankfurt am M. 1970.
 1970
Lindblom, J., Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1963.
 1963
Linton, O., "The Third Aspect. A Neglected Point of View. A Study in Gal. 1-2 and Acts 9 and 15)" (StTh 3, 1949, 79-95).
 1949
 - Brevet til hebræerne, Stockholm 1970.
 1970
Lohfink, G., Paulus vor Damaskus (SBS 4), Stuttgart 1965.
 1965
 - Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas
 1971

- (StANT 26), München 1971.
- Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 29), München 1975.
- 1975 Lohfink, N., "Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks
1971 עם יתרה (i Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, (ed) H.W. Wolff, München 1971, 275-305).
- Lohse, E., Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Berlin 1951.
- "Lukas als Theologe der Heilsgeschichte" (i Das Lukas-Evangelium, (ed) G. Braumann, Darmstadt 1977, 65-90) = (EvTh 14, 1954, 256-275).
- 1954/1977/ - "Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes" (i Die Einheit des Neuen Testaments, 178-192, Göttingen 1973).
1973 " χεῖρ κτλ. " (TDNT IX, 424-437).
- Löning, K., Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (NTA NF9), Münster 1973.
- 1973 Luck, U., "Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas" (i Das Lukas-Evangelium, (ed) G. Braumann, Darmstadt 1974, 95-114).
- 1960/1974/ Lüdemann, G., Untersuchungen zur simonianischen Gnosis (Göttinger theologische Arbeiten 1), Göttingen 1975.
- 1975 Lundgren, S., "Ananias and the Calling of Paul in Acts" (StTh 25, 1971, 117-122).
- 1971 Lys, D., "Ruah".Le Souffle dans l'Ancien Testament (EHPhR 56), Paris 1962.
- 1962 Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (EKK I.1), Zürich/Köln/Neukirchen-Vluyn 1985.
- 1985 Macdonald, J., The Theology of the Samaritans, London 1964.
- 1964 Macdonald, J.,/ Higgins, A.J.B., "The Beginnings of Christianity according to the Samaritans: Introduction, Text, Translation, Notes, and Commentary" (NTS 18, 1971/72, 54-84).
- 1971/72 Maddox, R., The Purpose of Luke-Acts, Edinburgh 1982.
- 1982 Maier, J., Geschichte der jüdischen Religion, Berlin-New York 1972.
- 1972 Mantel, H., "Ordination and Appointment in the Period of the Temple" (HThR 57, 1964, 325-346).
- 1964 Marmorstein, A., "Der Heilige Geist in der rabbinischen Legende" (ARW 28, 1930, 286-303).
- 1930 Marshall, I.H., Luke: Historian and Theologian, Exeter 1970.
- 1970 - "Palestinian and Hellenistic Christianity: Some critical Comments" (NTS 19, 1972/73, 271-287).
- 1972/73 - "'Early Catholicism' in the New Testament" (i New Dimensions in New Testament Study, R. Longenecker/M.C. Tenney (eds), Grand Rapids 1974, 217-231).
- 1974 - "The Significance of Pentecost" (SJTh 30, 1977, 347-369).
- 1977 - The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, Exeter 1978.
- 1978 - The Acts of the Apostles (TNTC), Leicester 1980.
- 1980 - "Luke and his 'Gospel'" (i Das Evangelium und die

- 1983 Evangelien, P. Stuhlmacher (ed), WUNT 28,
Tübingen 1983, 289-308).
- Mason, A.J., The Relation of Confirmation to Baptism, London
1893 1893.
- Merwe, B.J. van der, "The Laying on of Hands in the Old Testa-
1962 ment" (OTWSA 1962, 34-43).
- Mettinger, T.N.D., King and Messiah (CB. OT 8), Lund 1976.
1976
- Mettinger, T.N.D., A Farewell to the Servant Songs. A critical
1983 Examination of an exegetical Axiom.
(Scripta Minora 1982-1983:3), Lund 1983.
- Meyer, R., " προφήτης κτλ. " (TDNT VI, 812-828).
- Micalczyk, J.J., "The Experience of Prayer in Luke-Acts" (RR(StM)
1975 34, 1975, 789-801).
- Michaelis, W., "Die sog. Johannes-Jünger in Ephesus" (NKZ 38,
1927 1927, 717-736).
- Michel, O., Der Brief an die Hebräer (KEK XIII), Göttingen
1936/1966/ 1936, 1966⁶.
- Michel, O., Das Licht des Messias (i Donum Gentilicium
1978 FS D.Daube, (ed) 40-50, Oxford 1978).
- Milgrom, J., "Sacrifices and offerings, OT" (IDB Suppl 1976,
1976 763-771).
- Mitchell, L.L., Baptismal Anointing, London 1966.
1966
- Morgenthaler, R., Die lukanische Geschichtsschreibung als
 Zeugnis, 1 und 2 Teil (ATHANT 14 und 15),
1949 Zürich 1949.
- Moberg Wee, Ø., "Den muntlige Tora fram til Talmud" (i Blant
1984 skriftlærde og fariseere. Hans Kvalbein (ed),
Oslo 1984, 193-206).
- Montgomery, J.A., The Samaritans. The Earliest Jewish Sect.
1907/1968/ Their History, Theology and Litterature,
Philadelphia 1907/New York 1968.
- Morris, L., "Luke and Early Catholicism" (Journal of Theology
1982 for Southern Africa 40, 1982, 4-16).
- Morton, A.Q./
- MacGregor, G.H.C., The Structure of Luke and Acts, London 1964.
1964
- Mosbech, H., Sproglig fortolkning til Apostlenes gerninger,
1945 København 1945.
- Moule, C.F.D., The Holy Spirit. Oxford 1978.
1978
- Mowinckel, S., Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung,
1923 Psalmenstudien bd. V, Kristiania 1923, Nytrykk
Amsterdam 1961.
- Muhlack, G., Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostel-
1979 geschichte (Theologie und Wirklichkeit 8),
Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1979.
- Munck, J., The Acts of the Apostles, (The Anchor Bible 31),
1967 New York 1967.
- Paul and the Salvation of Mankind (Tysk utgave
1954/1959/ 1954), London 1959.
- Müller, P.G., "Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der
1979 Apostelgeschichte" (i Les Actes Leuven 1979,
523-531).
- Nellessen, E., Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Unter-
1976 suchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff (BBB 43),
Köln 1976.

- Neunheuser, B., Taufe und Firmung (HDG IV.2), Freiburg 1956.
1956
- Neusner, J., Judaism in the Beginning of Christianity, Philadelphia 1984.
1984
- New, S., "The Name, Baptism, and the Laying on of Hands" (Beg V, 121-140).
- Newman, J., Semikhah. Ordination. A Study of its Origin, History and Function in Rabbinic Literature, Manchester 1950.
1950
- Nock, A.D., Melding av Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte (1951), (Gnomon 25, 1953, 497-506).
1953
- Noth, M., Das dritte Buch Mose (ATD 6), Göttingen 1962
1962
- O'Brien, P.T., "Prayer in Luke-Acts" (TynB 34, 1973, 111-127).
1973
- O'Neill, J.C., The Theology of Acts in its Historical Setting, London 1961, 1970².
1961/1970/
- O'Toole, R.F., "Philiph and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII 25-40)" (Journal for the Study of the New Testament 17, 1983, 25-34).
1983
- Ott, W., Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie (StANT XII), München 1965.
1965
- Oulton, J.E.L., "The Holy Spirit, Baptism, and Laying on of Hands in Acts" (ET 66, 1954/1955, 236-240).
1954/1955
- Parratt, J.K., "The Laying on of Hands in the New Testament. A Re-examination in the Light of the Hebrew Terminology" (ET 80, 1968/69- 210-214).
1968/1969
- "The Holy Spirit and Baptism" (ET 82, 1970/1971, 231-235 og 266-271).
1970/1971
- Pedersen, J., Israel I-II, København 1934.
1934
- Pereira, F., Paul's Ephesian Ministry (Acts 18:23-20:1), Thesis ad Lauream, PIB, Roma 1975.
1975
- Perlitt, L., Bundestheologie im AT (WMANT 36), Neukirchen 1969.
1969
- Péter, R., "L'imposition des mains dans l'Ancien Testament" (VT 27, 1977, 48-55).
1977
- Pieper, K., Die Simon-Magus-Perikope (APG 8,5-24). Ein Beitrag zur Quellenfrage in der Apostelgeschichte (NTA 111/5), Münster i.W. 1911.
1911
- Plümacher, E., Lukas als hellenistischer Schriftsteller (StUNT 9), Göttingen 1972.
1972
- "Acta-Forschung 1974-1982" (ThR 48, 1983, 1-56).
1983
- "Acta-Forschung 1974-1982" (ThR 49, 1984, 105-169).
1984
- Plummer, A., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke (ICC), Edinburgh 1896, 1901⁴.
1896/1901/
- Pocknee, C.E., Water and the Spirit, London 1967.
1967
- Preisner, H., "Apollos und die Johannesjünger in Act 18²⁴ - 19⁶" (ZNW 30, 1931, 301-304).
1931
- Priestly Blessing (EJ 13, 1060-1063).
- Procksch, O., " ἄγνος " (TDNT I, 100-110).
" ἄγνος "
- Fuller, F.W., What is the Distinctive Grace of Confirmation? London 1880.
1880
- Puniet, P. de, Baptême (DAFL 2, 251-346, Paris 1925).

- 1925
Radl, G. von, Theologie des Alten Testament, bd. I, München
1957 1957.
- Das erste Buch Mose (ATD 1), Göttingen 1961.
1961
Radl, A., Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk.
1975 Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte (EHS.T XXIII/49), Bern/Frankfurt 1975.
Radl, W., " χεῦρ " (EWNT III 1108-1111).
Ramsey, Sir W., The Bearing of Recent Discovery on the Thrust-
1915 wortiness of the New Testament, London 1915.
Reicke, B., Lukasevangeliet, Stockholm 1962.
1962
- Glaube und Leben der Urgemeinde (ATHANT 32),
1957 Zürich 1957.
- "Jesus in Nazareth - Lk 4:14-30" (i Das Wort und
1973 die Wörter: Festschrift G. Friedrich, (eds)
H. Balz/S.Schulz, 47-55, Stuttgart 1973).
Reizenstein, R., Die Vorgeschichte der christlichen Taufe,
1929 Leipzig/Berlin 1929.
Rendtorff, R., Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testa-
1967 ment (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967.
- "Zur Bedeutung der Handaufstimmung bei den Opfern"
1985 (i Leviticus, BK III/1,32-48, Neukirchen-Vluyn
1985).
Rengstorff, K.H., Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen
1967. 1967.
- " ἀπόστολος κτλ. " (TDNT I, 407-447).
Rese, M., Alttestamentliche Motive in der Christologie des
1969 Lukas (StNT 1), Gütersloh 1969.
- "Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in
1984 der Apostelgeschichte - ältestes Kerygma oder
lukanische Theologumena?" (NTS 30, 1984, 335-
353).
Richard, E., "Luke - Writer, Theologian, Historian: Research
1983 and Orientation of the 1970's" (Biblical Theology
Bulletin 13, 1983, 3-15).
Richardson, N., The Panorama of Luke, London 1982.
1982
Riesenfeld, H., Melding av E. Plümacher, Lukas als helle-
1974 nistischer Schriftsteller (1972) (SEÅ 39, 1974,
191-192).
Riesner, R., Jesus als Lehrer (WUNT 2 Reihe 7), Tübingen 1981.
1981
Ringgren, H., Israels Religion, Lund 1965.
1965
Robinson, W.C. jr., Der Weg des Herrn (ThF XXXVI), Hamburg-
1964 Bergstedt 1964.
Roloff, J., Apostolat - Verkündigung - Kirche, Gütersloh
1965 1965.
- "Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre ge-
1979 schichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel" (EvTh 39, 1979, 510-531).
1981 Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981.
Rowly, H.H., Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning,
1967 London 1967.
Rudolph, K., Die Religion der Mandäer (i Die Religionen Alt-

- 1970 syriens, Altarabiens und der Mandäer (= RM 10,2), 403-469, Stuttgart 1970).
- "Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte" (*i* Gnosis und Neues Testament, K.-W. Tröger (ed), 121-148, Berlin 1973).
- 1973 "Simon - Magus oder Gnosticus. Zum Stand der Debatte" (ThR 43, 1977, 279-359).
- Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament, Uppsala 1967.
- 1977 Rydbeck, L., "Jewish Self-government" (*i* The Jewish People in the First Century, CompRer Jud NT Section 1 vol 1, 377-419, Assen 1974).
- 1967 Safrai, S., "From Isaiah 61 to Luke 4" (*i* Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty, (ed) J. Neusner, Part 1: New Testament, 75-106, Leiden 1975).
- 1974 Sanders, J.A., "Isaiah in Luke" (Interpret. 36, 1982, 144-155).
- 1975
- 1982 Sansom, M.C., "Laying On of Hands in the Old Testament" (ET 94, 1982/83, 323-326).
- 1982/1983 Saxer, V., Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du III^e siecle (SAC XXIX), Roma 1969.
- 1969 Scharbert, J., " ברך " (ThWAT I, 808-841).
- Schäfer, P., Die Vorstellung von Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur (StANT 28), München 1972.
- 1972 Schille, G., "Die Himmelfahrt" (ZNW 57, 1966, 183-199).
- 1966 Schlier, H., "Zur Mandäerfrage" (*i* Der Mandäismus, G. Widengren (ed), 399-418, Darmstadt 1982).
- 1933/1982/1956 Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge I, Freiburg i/Br. 1956.
- Der Geist und die Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, (eds) V. Kubina/K. Lehmann, Freiburg-Basel-Wien 1980.
- 1980 Schlink, E., Die Lehre von der Taufe (*i* Liturgia V, Kassel 1970, 641-808).
- 1970 Schmemmann, A., Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism, London 1976.
- 1976 Schmithals, W., Die Apostelgeschichte des Lukas (ZBK NT 3,2), Zürich 1982.
- 1982 Schnackenburg, R., Baptism in the Thought of St. Paul (Revidert utgave av Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München 1950), Oxford 1964.
- 1950/1964/1977/1985/1980 "Der Zweck des lukianischen Doppelwerkes" (*i* BZ 21, 1977, 45-66 = Lukas, Theologe der Heilsgeschichte (BBB 59), Bonn 1985, 9-30).
- Die Apostelgeschichte I. Teil (HThK V/1), Freiburg-Basel-Wien 1980.
- 1980 Die Apostelgeschichte II. Teil (HThK V/2), Freiburg-Basel-Wien 1982.
- 1982 Lukas, Theologe der Heilsgeschichte (BBB 59), Bonn 1985.
- 1985 Schnelle, U., Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie, Göttingen 1983.
- 1983 Schnider, F., Jesus der Prophet, Freiburg 1973.
- 1973
- "Die Himmelfahrt Jesu - Ende oder Anfang?"

- 1981 (*i* Kontinuität und Einheit, Für Franz MÜssner, (eds) P.-G. Müller/W. Stenger, Freiburg 1981, 158-172).
- Schniewind, J., /
Friedrich, G., " ἐπαγγέλλω " (TDNT II, 576-586).
Schreiner, J., "Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran" 1965 (BZ 9, 1965).
Schürer, E., The History of the Jewish People in the Age of 1885/1979/ Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135), A new English Version Revised and Edited by G. Vermes/F. Millar/M. Black, vol II, Edinburgh 1979.
- Schürmann, H., Das Lukasevangelium. Erster Teil (HThK III/1) 1969 Freiburg-Basel-Wien 1969.
Schweizer, E., " πνεῦμα " (TDNT VI, 389-455).
 - "Die Bekehrung des Apollos, Ag. 18,24-26" (EvTh 15, 1955, 247-254).
 - Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982.
- 1982
Scobie, C.H.H., "The Origins and Development of Samaritan 1972/1973 Christianity" (NTS 19, 1972/1973, 390-414).
Seeberg, A., Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903, 1903/1966/ Nytrykk München 1966.
Segelberg, E., Masbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean 1958 Baptism, Uppsala 1958.
Semikhah (EJ 14, 1140-1147).
Siotis, M. A., "Luke the Evangelist as St. Paul's Collaborator" 1972 (*i* Neues Testament und Geschichte, FS O. Cullmann, (eds) H. Baltensweiler/ B. Reicke, 105-111, Zürich 1972).
- Sjøberg, E., " πνεῦμα " (TDNT VI, 375-389).
Sloan, R.B., The Favourable Year of the Lord: A Study of Jubili- 1977 lary Theology in the Gospel of Luke, Austin 1977.
Sloyan, G.S., "Who are the People of God?" (*i* Standing before 1981 God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays. In Honor of John M. Oesterreicher, (eds) A. Finkel/L. Frizzell, New York 1981, 103-114).
- Smalley, S.S., "Spirit, Kingdom and Prayer in Luke-Acts" (NT 15, 1973 1973, 59-79).
Smend, R., Die Bundesformel (ThSt(B) 68), Zürich 1963. 1963
- Speiser, E.A., "'People' and 'Nation' of Israel" (JBL 79, 1960, 1960 157-163).
Stählin, G., Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1962. 1962
 - " Τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ (Apostelge- 1973 schichte 16:7)" (*i* Christ and Spirit in the New Testament, (eds) B. Lindars/S.S. Smalley in Honour of Charles Francis Digby Moule, Cambridge 1973, 229-252).
- Steck, O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten 1967 (WMANT 23), Neukirchen - Vluyn 1967.
 - "Formgeschichtliche Bemerkungen zur Darstellung 1976 des Damaskus-geschehens in der Apostelgeschichte" (ZNW 67, 1976, 20-28).
- Stempvoort, P.A. van, "The Interpretation of the Ascension in 1958/1959 Luke and Acts" (NTS 5, 1958/1959, 30-42).
Stenzel, A., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf-

- 1958 liturgie, Innsbruck 1958.
- Stolle, V., Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas (BWANT 102), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973.
- Stolz, F., " $\gamma\omega\varsigma$ " (THAT II, 160-162).
" $\kappa\omega\varsigma$ " (THAT II, 109-117).
- Strathmann, H./
Meyer, R., " $\lambda\alpha\delta\varsigma$ " (TDNT IV, 29-57).
Strathmann, H., " $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ $\kappa\tau\lambda.$ " (TDNT IV, 474-514).
Strobel, A., "Die Ausrufung des Jubeljahres in der Nazarethpredigt Jesu; zur apokalyptischen Tradition Lc 4,16-30 (*i* Jesus in Nazareth, (ed) W. Eltester, BZNW 40, 38-50, Berlin 1972).
- Stromberg, A. Freiherr von, Studien zur Theorie und Praxis der 1913/1973/
Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte, Berlin/Aalen 1913/1973/.
- Stuhlmacher, P., Das paulinische Evangelium (FRLANT 95), 1968
Göttingen 1968.
- Swete, H.B., The Holy Spirit in the New Testament, London 1909.
1909.
- Talbert, C.H., Literary Patterns, Theological Themes and the 1974
Genre of Luke-Acts (Society of Biblical Literature Monograph Series 20), Missoula 1974.
- (ed), Perspectives on Luke-Acts, Danville-Edinburgh 1978.
- (ed), Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York 1984.
- Tannehill, R.C., "The Mission of Jesus according to Luke IV 16-1972
30" (*i* Jesus in Nazareth, (ed) W. Eltester, BZNW 40, 51-75, Berlin 1972).
- Thompson, J.A., Deuteronomy (TOTC), Leicester 1974.
1974
- Thornton, L.S., Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery, 1954
London 1954.
- Thornton, T.C.G., "To the End of the Earth" (ET 89, 1977/78, 134-1977/1978
138).
- Tiede, D.L., Prophecy and History in Luke-Acts, Philadelphia 1980
1980
- Trites, A.A., The New Testament Concept of Witness (MSSNTS 31), 1977
Cambridge 1977.
- "The Prayer Motif in Luke-Acts" (*i* Perspectives on Luke-Acts, (ed) C.H. Talbert, Danville-Edinburgh 1978, 168-186).
1977
- Turner, M.B.M., Luke and the Spirit: Studies in the Significance 1980
of Receiving the Spirit in Luke-Acts. Dissertation, University of Cambridge 1980. Unpublished.
- "Jesus and the Spirit in Lucan Perspective" (TynB 1981a
32, 1981, 3-42).
- "The Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts: A Survey of Modern Scholarship" (Trinity 1981b
Journal 2, 1981, 131-158).
- "Spirit Endowment in Luke-Acts: Some Linguistic 1981c
Considerations" (VoxEv 12, 1981, 45-63).
- "The Spirit of Christ and Christology" (*i* Christ 1982
the Lord: Studies in Christology presented to Donald Guthrie, (ed) H.H. Rowan, 168-189, Downers Grove, Ill. 1982).
- Turner, N., Grammatical Insights into the New Testament,

- 1965 Edinburg 1965.
- Umberg, J.B., Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, Freiburg 1920.
- Unnik, W.C. van, "Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luk 1,1-4)" (*i Sparsa Collecta I*, Leiden 1973, 6-15).
- "The 'Book of Acts' the Confirmation of the Gospel" (NT 4, 1960, 26-59 = *Sparsa Collecta I*, 340-373, Leiden 1973).
- 1960/1973/ - "Jesus the Christ" (NTS 8, 1961/62, 100-116).
- 1961/1962 - "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship" (*i Studies*, 15-32).
- 1968 - "Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography" (*i Les Actes* 37-60).
- 1979 Utnem, E., "Den historiske Jesus og hedningefolkene" (TTK 35, 1964, 129-152).
- 1964 Vaulx, J. de, *Les Nombres (Sources Bibliques)*, Paris 1972.
- 1972 Vaux, R. de, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* bd. II, Freiburg 1960.
- 1960 - *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964.
- 1964 Vetter, D., "הוֹד" (THAT I, 472-474).
- Vielhauer, P., "On the 'Paulinism' of Acts" (*i Studies*)
- 1950/1951/1968/ = (EvTh 10, 1950/1951, 1-15).
- *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1975.
- 1975 Vischer, L., *Die Geschichte der Konfirmation*, Zollikon 1958.
- 1958 Voss, P.G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (SN II)*, Paris-Brügge 1965.
- 1965 Wagner, G., *Pauline Baptism and The Pagan Mysteries*, Edinburgh/London 1967.
- 1967 Waitz, H., "Die Quelle der Philippus-geschichten in der Apostelgeschichte 8,5-40" (ZNW 7, 1906, 340-355).
- 1906 Wehmeier, G., *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk (ThDiss VI)*, Basel 1970.
- 1970 Weinfeld, M., "בְּרִית" (ThWAT I, 781-808).
- Weinreich, O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909.
- 1909 Wendt, H.H., *Die Apostelgeschichte (KEK 3)*, Göttingen 1913.
- Westcott, B.F., *The Epistle to the Hebrews*, London 1889-Grand Rapids 1974.
- 1889/1974/ Westerholm, S., *Jesus and Scribal Authority (CB. NT 10)*, Lund 1978.
- 1978 Westermann, C., *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968.
- 1968 - "עֲבָד" (THAT II, 182-200).
- *Genesis (BK I/2) Neukirchen - Vluyn* 1981.
- 1981 - *Genesis (BK I/3) Neukirchen - Vluyn* 1982.
- Whitaker, E.C., *Documents of the Baptismal Liturgy*, London 1960, 1970².
- 1960/1970/ White, R.E.O., *The Biblical Doctrine of Initiation*, London 1960.
- 1960 Widengren, G., (ed), *Der Mandäismus*, Darmstadt 1982.

1982

- "Einleitung" (*i* Der Mandäismus, G.Widengren (ed) 1-17, Darmstadt 1982).
- 1982
Wifstrand, A., "Lukas och den grekiska klassicismen" (SEÅ 5, 1940a, 139-151).
- "Lukas och Septuaginta" (SvTK 16, 1940, 243-262).
- 1940b
Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte (RNT 5), Regensburg 1956. 1956
- Wilckens, U., Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen (WMANT 5), Neukirchen 1961, 1974³.
- "Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology" (*i* Studies London 1968, 60-83).
- 1968
Wilckens, W., "Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas" (ThZ 23, 1967, 26-47).
- Wilson, S.G., "The Ascension, a Critique and an Interpretation" (ZNW 59, 1968, 269-281).
- Wilson, S.G., The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts (MSSNTS 23), Cambridge 1973.
- Wilson, R.Mc.L., "Simon and Gnostic Origins" (*i* Les Actes, 1979, 487-491).
- Wink, W., John the Baptist and the Gospel Tradition (MSSNTS 7), Cambridge 1968.
- Wirgman, A.T., The Doctrine of Confirmation, London 1897. 1897
- Wolff, H.W., Dodekapropheten 2, Joel und Amos (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Woude, A.S. van der, " ܩܕܝܫܐ " (THAT I, 667-674).
- Wright/Milgrom/Fabry, " ܩܕܝܫܐ " (ThWAT V, 880-889).
- Yamauchi, E., Pre-Christian Gnosticism, London 1973. 1973
- The Archaeology of New Testament Cities in Western Asia Minor, Grand Rapids 1980.
- Ysebaert, J., Greek Baptismal Terminology. Its Origins and early Development, Nijmegen 1962.
- Zimmerli, W., Grundriss der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart 1972, 1975².
- Zehnle, R.F., Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3 (Society of Biblical Literature Monograph Series 15), Nashville 1971.
- Zingg, P., Das Wachsen der Kirche (Orbis Biblicus et Orientalis 3), Freiburg/Schweiz 1974.