Sigurd Odland

Fortolkning av Apostlenes gjerninger

For troende og tenkende bibellesere (1936)

Oversatt til norsk
Gamle stier · gamlestier.no

Sigurd Odland: *Fortolkning av Apostlenes gjerninger* (For troende og tenkende bibellesere (1936)).
Tekstene er frie fordi forfatterne døde for mer enn 70 år siden. Oversettelsene er eget arbeid.
Bibelsitatene er fra Norsk Bibel 88/07.
Boka kan leses, skrives ut og deles fritt. Den nyeste utgaven finnes alltid på gamlestier.no.
Utgave 25. november 2026.

Innhold

Forord 1
Forord 1
Innledning 2
Innledning 2
Historisk innledning (kap. 1) 6
1. Forord (1,1–3) 6
2. Den oppstandnes siste samvær med de elleve og himmelfarten (1,4–11) . . 8
3. Apostlene i Jerusalem i ventetiden (1,12–14) 11
4. Valget av en ny apostel i Judas' sted (1,15–26) 11
Evangeliet i Jerusalem (2,1–8,3) 16
1. Åndsutgytelsen og Peters tale på pinsedagen (2,1–41) 16
1 b. Peters pinsetale (2,14–36) 21
1 c. Virkningen av Peters tale (2,37–41) 29
2. De første kristnes menighetsliv (2,42–47) 33
3. Peter helbreder en vanfør tigger og taler til folket (kap. 3) 35
3 b. Peters tale til folket i Salomos søylegang (3,11–26) 37
4. Det første sammenstøtet med øvrigheten (4,1–31) 43
5. Enda en skildring av hvordan det sto til i menigheten (4,32–5,11) 49
6. Apostlenes fortsatte og omfattende undergjerninger blant folket og menighetens sterke vekst (5,12–16) 52
7. Annet sammenstøt med øvrigheten (5,17–42) 53
8. Valget av sju fattigforstandere (6,1–7) 58
9 a. Stefanus blir anklaget og ført fram for Rådet (6,8–7,1) 60
9 b. Stefanus' tale for Rådet (7,2–53) 62
9 c. Stefanus' død og den første forfølgelsen av menigheten (7,54–8,3) 72
Evangeliet på vei ut til hedningeverdenen (8,4–12,25) 75
1. Evangelisten Filip i Samaria (8,4–25) 75
2. Filip døper en etiopisk hoffmann (8,26–40) 79
3. Saulus' omvendelse og første virksomhet som evangelieforkynner (9,1–30) 82
4. Peter i Lod og Jaffa (9,31–43) 86
5. Peter og den romerske høvedsmannen Kornelius (10,1–33) 89
5. Peter og den romerske høvedsmannen Kornelius (10,34–11,18) 94
6. Evangeliet forkynt for hedninger i Antiokia (11,19–30) 99
7. Også den jødiske kongen forfølger de kristne (kap. 12) 102
Paulus' tre misjonsreiser (13,1–21,16) 107
1 a. Barnabas' og Paulus' utsendelse fra Antiokia (13,1–3) 107

1 b. Barnabas og Saulus på Kypros (13,4–12) 108
1 c. Overreisen til Lilleasia og virksomheten i Antiokia i Pisidia (13,13–52) .113
1 d. Paulus og Barnabas i Ikonium, Lystra og Derbe og tilbakereisen deres til Antiokia i Syria (kap. 14) 121
2. Det såkalte apostelmøtet i Jerusalem (15,1–34) 126
2 a. Foranledningen til apostelmøtet (15,1–5) 127
2 b. Forhandlingene på apostelmøtet (15,6–21) 127
2 c. Apostelmøtets beslutning (15,22–29) 132
2 d. Virkningen i Antiokia av apostelmøtets beslutning (15,30–34) 135
3 a. Barnabas skiller lag med Paulus, som derfor velger Silas til ledsager (15,35–40) 135
3 b. Fra Antiokia til Troas (15,41–16,10) 136
3 c. Paulus og ledsagerne hans i Filippi (16,11–40) 138
3 d. I Tessalonika og Berøa (17,1–15) 143
3 e. Paulus i Aten (17,16–34) 146
3 f. Paulus i Korint (18,1–17) 153
3 g. Tilbakereisen til Antiokia (18,18–22) 157
4 a. Reisen begynner (18,23) 158
4 b. Apollos i Efesus og Akaia (18,24–28) 159
4 c. Paulus i Efesus (kap. 19) 160
4 d. Fra Efesus til Hellas (20,1–3) 168
4 e. Fra Hellas over Filippi og Troas til Milet (20,4–16) 169
4 f. Avskjedstale til de eldste fra Efesus (20,17–38) 172
4 g. Fra Milet til Jerusalem (21,1–16) 176
Paulus' romerske fangenskap (21,17–28,31) 181
1. De første dagene etter ankomsten til Jerusalem (21,17–26) 181
2. Oppstyret mot Paulus og fengslingen hans (21,27–40) 184
3. Paulus' forsvarstale til folket og de nærmeste følgene av den (kap. 22) . 186
4. Paulus for Rådet (23,1–11) 191
5. Paulus føres som fange til Cæsarea (23,12–35) 195
6 a. Paulus for Feliks (24,1–23) 198
6 b. Fra det fortsatte fangenskapet under Feliks (24,24–27) 203
6 c. Paulus anker fra Festus til keiseren (25,1–12) 204
6 d. Paulus for kong Agrippa (25,13–26,32) 207
7. Reisen til Roma (27,1–28,16) 217
7 a. Fra Cæsarea til Kreta (27,1–12) 218
7 b. Stormen (27,13–26) 219
7 c. Skipbruddet og redningen (27,27–44) 221
7 d. Overvintringen på Malta (28,1–10) 224
7 e. Fra Malta til Roma (28,11–16) 225
8. Paulus i Roma (28,17–31) 227
Om Sigurd Odland 232
Ordforklaringer 233

Forord

Forord

Ved utgivelsen av dette nye bindet av mine fortolkninger av nytestamentlige skrifter har forlaget med min fulle tilslutning funnet det riktig å la det komme ut i en noe annen skikkelse enn de tidligere bindene. For å imøtekomme et ønske som naturlig nok har meldt seg hos lesere av noe høyere alder, har en valgt å trykke fortolkningen med større skrift (borgis) i stedet for som hittil med liten skrift (petit).

For å kunne holde prisen så lav som mulig har en samtidig bestemt seg for ikke å ta med bibelteksten; det kan neppe gjøre boka vesentlig vanskeligere å bruke.

Bortsett fra denne dobbelte endringen, som er av rent ytre art, er alt blitt ved det gamle. Jeg har fulgt de samme grunnsetningene som har vært bestemmende for meg i de tilsvarende arbeidene mine tidligere. Særlig har jeg også i dette bindet satt meg som oppgave å gi leserne veiledning om den virkelige og likefremme meningen i bibelordet etter grunnteksten – selv om jeg av hensyn til lesere som ikke er teologer, har sett meg nødt til å gå ut fra den kirkelige oversettelsen de er vant til.

Enhver troende mann og kvinne som får dette skriftet mitt i hende, vil nok forstå at jeg ikke kan la det komme ut uten en inderlig takk til Gud. I sin trofaste nåde har han latt meg få også dette arbeidet ferdig nå, da jeg – om han vil – snart går inn i mitt åttiende år. Og jeg ber ham om at det, tross sine sikkert mange skrøpeligheter, må bli til virkelig hjelp for troende og tenkende bibellesere når de arbeider med denne delen av Den hellige skrift.

Oslo, november 1936. Sigurd Odland.

Innledning

Innledning

De fleste av de såkalte innledningsspørsmålene til Apostlenes gjerninger har jeg allerede behandlet mer utførlig i skriftet mitt «Fortolkning av Markus' og Lukas' evangelier» fra 1929 (i innledningen til Lukas-evangeliet). Derfor skulle det her være nok å gi en kort sammenfatning av det som ble hevdet og nærmere begrunnet der.

For det første må Apostlenes gjerninger og Lukas-evangeliet betraktes som to deler av ett og samme verk, og de har altså samme forfatter. For det andre sier den enstemmige overleveringen i oldkirken at Paulus' kjente medarbeider, legen Lukas, er forfatter av begge disse historiske skriftene, som hører så nøye sammen; og det bekreftes fullt ut av det vi i skriftene selv får vite om forfatterens person og kristendomsforståelse.

For det tredje gjelder forordet som Lukas åpner evangeliet sitt med, i virkeligheten like mye begge skriftene. Allerede da han tok fatt på evangeliet, hadde han altså i tankene å la det bli fulgt av en framstilling av kristenmenighetens eldste historie, bygd på like omhyggelige og omfattende granskinger. Og formålet med begge skriftene var det samme: å føre Teofilus, som de begge er tilegnet (og andre som fikk dem å lese), til full visshet om at den nye kristne forkynnelsen hvilte på sikre historiske kjensgjerninger.

For det fjerde ligger det svært nær å anta, slik flere fortolkere har gjort, at Lukas opprinnelig hadde satt seg fore å skrive enda en tredje bok. Der ville han fortelle mer utførlig om Paulus' toårige virksomhet i Roma (og hans senere skjebne), og da vel også om andre apostler, særlig om Peter og hans endelikt, og likeså om hvordan kristendommen gikk videre fram i andre land. Hva som kan ha hindret ham i å gjennomføre dette forsettet, kan vi likevel ikke si.

For det femte: Ut fra det som ble sagt om når evangeliet ble skrevet («tidligst år 70 eller vel helst noe senere»), ble Apostlenes gjerninger trolig til en gang omkring år 80.

Så skal vi, så kort som mulig, søke svar på en del spørsmål som også hører inn under innledningen til Apostlenes gjerninger, men som det ikke var anledning til å drøfte i det skriftet jeg nevnte. Det første er hva Lukas ville med denne andre boken sin – et spørsmål som er blitt besvart nokså forskjellig.

Allerede i siste halvdel av 100-tallet finner vi boken forsynt med den overskriften den ennå bærer i bibeloversettelsene: «Apostlenes gjerninger». Det

ligger derfor nær å anta at den fikk denne tittelen da den ble tatt inn i den nytestamentlige skriftsamlingen, og at en da ville angi hovedinnholdet med den.

I og for seg kan en nok tenke seg at overskriften stammer fra Lukas selv – men bare hvis han mente den skulle gjelde ikke bare dette verket, men også den tredje boken som han med stor sannsynlighet hadde i tankene å skrive. For som overskrift bare over det skriftet vi har, svarer den faktisk ikke til innholdet.

Med få unntak fortelles det jo bare om «gjerningene» (det vil si virksomheten) til de to store apostelskikkelsene Peter og Paulus. Bortsett fra apostelfortegnelsen i 1,13 og omtalen av den nyvalgte apostelen Mattias (1,23.26) er Johannes (kap. 3, 4 og 8) og broren hans Jakob (12,2) de eneste av hele apostelkretsen som nevnes.

Derimot får vi mer eller mindre utførlige opplysninger om enkelte mer framtredende menn som ikke hørte til denne kretsen: Stefanus, evangelisten Filip og Jakob, Jesu bror. Likeså fortelles det en del om noen som sto Paulus nær (Apollos), eller rett og slett var medarbeiderne hans i misjonsgjerningen (Barnabas, som i 14,14 til og med kalles «apostel», Silas og Timoteus).

Ja, selv om Peter og Paulus gir Lukas ikke på langt nær noen omfattende framstilling av hele deres kallsgjerning. Det er høyst påfallende: Etter å ha latt Peter stå fram som hovedpersonen i hele første halvdel av boken lar Lukas ham plutselig forsvinne fra skueplassen i 12,17 med den gåtefulle og helt ubestemte bemerkningen at han «gikk ut (av Jerusalem) og dro til et annet sted». Det eneste som fortelles om ham fra tiden etter, er at han trer fram ved det såkalte apostelmøtet i Jerusalem (kap. 15), uten at det sies noe om hvor han kom fra, eller hvordan han kom dit.

Og når det gjelder Paulus, som er hovedpersonen i andre halvdel av boken, har Lukas utelatt adskillig fra livet hans som vi kjenner fra brevene hans. Om hans toårige opphold i Roma får vi heller ikke vite mer enn at han hadde en forhandling uten resultat med de ledende mennene blant jødene, og at han i et leid hus tok imot alle som søkte ham, og slik kunne forkynne evangeliet uhindret og med frimodighet (28,16 ff.).

Som en ser, har Lukas i virkeligheten ikke villet gi noen fullstendig skildring av «apostlenes gjerninger», men har gjort et sterkt begrenset utvalg av det rike stoffet han hadde for hånden.

I min fortolkning av Luk 1,1 ble det sagt at vi i Apostlenes gjerninger har en framstilling av «kristenmenighetens eldste historie». Det var bare ment som en sterkt forkortet og høyst omtrentlig angivelse av innholdet i boken, valgt av praktiske grunner, fordi det på det stedet ikke så godt lot seg gjøre å få fram den nødvendige avgrensningen.

Det er åpenbart bare et utsnitt av denne historien Lukas har villet gi i dette skriftet. Nærmere bestemt er det misjonshistorien i apostlenes tid han har villet skildre – riktignok ikke på langt nær i hele dens omfang, men likevel i visse hovedtrekk.

En rekke fortolkere har uten tvil med rette ment at Lukas' eget program for framstillingen finnes i det ordet av Jesus til apostlene som han gjengir i 1,8:

«Dere skal være mine vitner både i Jerusalem og i hele Judea og Samaria og like til jordens ende.»

I alle fall svarer innholdet i boken ganske klart til et slikt program. Den viser jo hovedsakelig hvordan evangelieforkynnelsen etter hvert gikk stadig videre. Fra først av hadde den sitt arbeidsfelt i Jerusalem og ellers blant Israel i deres eget land; så gikk den først til det halvhedenske Samaria og deretter til den gresk-romerske hedningeverdenen, inntil den nådde helt fram til datidens verdenshovedstad, Roma.

Riktignok fantes det allerede en kristen menighet i Roma før Paulus kom dit; det vet vi av Romerbrevet, og Lukas antyder det også selv i Apg 28,14 f. Men Lukas kan likevel godt ha ment at det først var ved Paulus' toårige virksomhet i Roma at evangeliet fikk virkelig fotfeste der, og at utbredelsen «like til jordens ende» dermed var sikret.

Det er også mulig at Lukas har hatt i tankene å fortelle om hvordan menigheten i Roma ble grunnlagt, i sin tredje bok – om han da i det hele tatt har planlagt en slik fortsettelse av verket sitt.

Ser en nærmere etter, viser det seg imidlertid at Lukas' skildring av evangelieforkynnelsens gang ikke er båret av en rent historisk interesse. Det kunne en allerede på forhånd vente ut fra det han selv i Luk 1,4 har oppgitt som formålet med verket sitt: Han sikter først og fremst på å gi leserne den dypere åndelige forståelsen av den historiske utviklingen.

Både direkte og indirekte gjør han det umiskjennelig klart at den veien evangelieforkynnelsen tok, i ett og alt var ledet av Gud selv (eller av den oppfarne Kristus), og at den altså i virkeligheten var en fullbyrdelse av Guds rådslutning.

Hånd i hånd med denne grunntanken i boken går like umiskjennelig enda en: at evangeliets overgang fra Israel over Samaria til den store hedningeverdenen historisk var foranlediget av – eller en følge av – at Israel i det store og hele, både i sitt eget land og i spredningen, i vantro forkastet frelsestilbudet. Det skal ikke påvises nærmere her at framstillingen i Apostlenes gjerninger virkelig er behersket av denne dobbelte grunntanken. Under fortolkningen vil vi få rikelig anledning til å forvisse oss om at det er slik.

Her skal det derfor bare føyes til at denne andre boken av Lukas med rette er blitt kalt en slags «historisk kommentar» til Paulus' utredning i Rom 9–11.

Der tar apostelen nettopp opp og belyser ut fra læren et problem som for alle datidens kristne ikke bare lå svært nær, men sikkert også i høy grad var en anfektelse for troen: Hvordan kunne det forenes med Guds trofasthet at det utvalgte folket, bortsett fra et helt ubetydelig mindretall, hadde avvist evangeliet og dermed var blitt stående utenfor frelsen, mens hedninger i stort antall hadde åpnet hjertet for det, slik at den nye paktens gudsfolk i overveiende grad var kommet til å bestå av omvendte ikke-jøder? (Jf. nærmere om dette min fortolkning av Romerbrevet.)

Lukas sier ikke selv noe om hvor han har hentet kjennskapet sitt til de hendelsene og talene han gjengir i dette skriftet. Bare i visse partier av boken (16,10–17; 20,5–21,25; 27,1–28,16) framstiller han seg selv som øyenvitne til det som fortelles, ved å bruke første person flertall («vi»). Men utenom disse parti-

ene (de såkalte «vi-stykkene») har han brukt kilder. Det sier seg selv, men det går også rett fram av det han sier i forordet til evangeliet sitt (Luk 1,2 f.).

Uten tvil var likevel kildene hans, i alle fall for den aller største delen, muntlige. Når det gjelder Paulus' liv og virke, har han sikkert hatt apostelen selv som hjemmelsmann for de kjensgjerningene han ikke selv hadde vært øyenvitne til. Kanskje skylder han ham også noe av det han forteller fra den eldste historien til menigheten i Jerusalem.

Og mens han oppholdt seg sammen med Paulus i Israels land (særlig i Cesarea og i Jerusalem), hadde han dessuten den beste anledning til å rådføre seg med flere eller færre av de tolv, og likeså med menn som evangelisten Filip (21,8) og Jakob, Herrens bror (21,18). Om han også har brukt skriftlige kilder, slik mange fortolkere har ment, kan ikke avgjøres med sikkerhet, selv om det etter Luk 1,2 f. må sies å være svært sannsynlig.

Om inndelingen av skriftet vårt, altså måten Lukas har ordnet stoffet sitt på, har det vært forskjellige oppfatninger. Det kan vi likevel ikke gå nærmere inn på her.

Det naturligste skulle være å se kap. 1 som en historisk innledning til framstillingen som følger, og så skille mellom to hoveddeler, hver med sine større og mindre underavdelinger: 1) kap. 2–12, som forteller om evangeliets skjebne i Israels land og om de umiddelbare følgene det fikk for den videre utbredelsen, og der Peter er hovedpersonen; og 2) kap. 13–28, som skildrer evangelieforkynnelsens gang i den gresk-romerske hedningeverdenen, og der Paulus er den sentrale skikkelsen. For de større og mindre underavsnittene i de to hoveddelene skal det her bare vises til det som sies om dem i fortolkningen.

Historisk innledning (kap. 1)

1. Forord (1,1–3)

V. 1–2. Som i evangeliet sitt begynner Lukas også her med et kort forord, der han knytter an til det han i sin «første bok» hadde fortalt om Jesu virksomhet. Og igjen vender han seg direkte til Teofilus, men denne gangen uten å gi ham hedersnavnet «gjeveste», slik han gjør i Luk 1,3.

Det kan kanskje forklares, slik Zahn har antatt, ved at Teofilus var blitt en kristen etter at evangeliet ble skrevet, eller i alle fall var kommet kristenmenigheten merkbart nærmere (jf. innledningen til min fortolkning av Lukas om hva Lukas mente med å tilegne verket sitt til Teofilus).

Ved første øyekast virker det noe påfallende hvordan Lukas her angir innholdet i den forrige boken sin, særlig fordi det heter at den handlet om det som Jesus «begynte med både å gjøre og å lære». Uten tvil bruker han dette uttrykket fordi han her har for øye det han vil fortelle om i denne nye boken – som en motsetning til det han hadde fortalt i evangeliet, men også som en fortsettelse av Jesu livsgjerning.

Med andre ord: Det Jesus hadde gjort og lært, står for ham som en begynnelse som nødvendigvis krevde en fortsettelse – og som også hadde fått den i den virksomheten apostlene (og andre troende) drev etter at Jesus var gått bort fra verden.

Det henger vel også sammen med at han her bare nevner det Jesus hadde gjort og lært, når han angir innholdet i evangeliet sitt. Han sier ikke noe om at han i den første boken også hadde fortalt svært utførlig om Jesu lidelse, død og oppstandelse.

Lukas har selvsagt ikke ment at han i evangeliet bokstavelig talt hadde fortalt om alt det Jesus hadde gjort og lært. Ordet «alt» må her som ellers ikke presses, men forstås som et folkelig uttrykk for at han i evangeliet har gitt en i det vesentlige fullstendig framstilling av Jesu virksomhet som undergjører og lærer.

I v. 2 nevnes dagen da Jesus ble tatt opp til himmelen, som tidspunktet da hans jordiske virke ble avsluttet. Det er åpenbart fordi Lukas videre har villet framheve at Jesus allerede før denne dagen hadde sørget for at disiplene kunne føre hans eget virke videre etter at han var gått bort. Det skjedde først ved at han ga apostlene «sine befalinger», det vil si sine anvisninger for deres framtidige kallsarbeid som fortsettelse av hans egen virksomhet (jf. Luk 24,48, der disse

«befalingene» indirekte er sammenfattet i et kort uttrykk: «Dere er vitner om dette»).

En kan spørre hvorfor det her uttrykkelig føyes til at det var «ved Den Hellige Ånd» den oppstandne ga apostlene de nødvendige oppdragene. I og for seg skulle det jo synes overflødig å nevne at Jesus også etter oppstandelsen gjør alt han gjør, fylt og drevet av Ånden, og altså også har gitt apostlene de siste anvisningene ved Ånden.

Trolig har Lukas føyd det til med tanke på hva Ånden skulle bety for apostlene etter at Jesus var gått bort: Ånden skulle være den drivende og ledende kraften i virksomheten deres når de førte Jesu gjerning videre. Derfor har han allerede her villet peke på at det var ved denne samme Ånd Jesus ga dem sine befalinger.

Til slutt framhever Lukas i verset vårt med ettertrykk at de som tok imot Jesu «befalinger», var de apostlene «han hadde utvalgt» (jf. Luk 6,13). Dermed har han sikkert villet vise at Jesus tidligere hadde utvalgt dem til apostler, og at det var den nødvendige forutsetningen for at han nå ga dem disse befalingene. Han hadde jo allerede før utvalgt dem nettopp for at de som hans utsendinger skulle føre videre det han hadde begynt.

V. 3. Den oppstandnes omsorg for apostlenes framtidige virksomhet innskrenket seg imidlertid ikke til at han ga dem sine «befalinger». Han gjorde også alt som kunne gjøres den gang, før himmelfarten, for å gjøre dem skikket til denne virksomheten. Og her nevner Lukas to ting.

For det første: Etter dødslidelsen, som hadde vært apostlene til så sterkt anstøt, fremstilte Jesus seg levende for dem «med mange beviser» som måtte forvisse dem om at han virkelig var vendt tilbake til livet. Med disse mange overbevisende «bevisene» menes utvilsomt slikt som Lukas selv har fortalt i den første boken sin (Luk 24,38–43): at Jesus ikke bare talte med apostlene, men også viste dem naglemerkene i hendene og føttene sine, ja, til og med spiste den maten de etter hans oppfordring rakte ham, mens de så på (jf. Joh 20,20.27; Apg 10,41).

Lukas sier nærmere at han (fra sin usynlige tilværelse på den andre siden) «viste seg for dem», ikke bare én gang, men fra tid til annen i løpet av «førti dager». Dermed er det vel pekt på hvor sterkt det lå ham på hjertet å grunnfeste hos dem overbevisningen om hans legemlige oppstandelse. Denne frelseskjensgjerningen skulle jo, i sin uløselige sammenheng med hans sonedød, være det grunnleggende og sentrale innholdet i forkynnelsen deres (jf. min fortolkning av Luk 24,46–48).

For det andre nevnes til slutt et videre ledd i den oppstandnes arbeid med å gjøre apostlene skikket til deres framtidige kall som vitner: at han ved åpenbaringene sine i de førti dagene også «talte (til dem) om det som hører Guds rike til». Ut fra sammenhengen menes det vel at han ga dem nærmere opplysninger om hvordan de skulle virke i tjeneste for dette riket når de førte hans egen gjerning videre.

2. Den oppstandnes siste samvær med de elleve og himmelfarten (1,4–11)

V. 4–5. Med et jevnt «og» knytter Lukas her den særskilte beretningen om Jesu siste sammenkomst med apostlene (v. 4–8), og om hvordan dette samværet ble avsluttet ved himmelfarten (v. 9–11), til den alminnelige omtalen av hans åpenbaringer for dem i løpet av de førti dagene.

I vår og mange andre bibeloversettelser er det greske uttrykket her gjengitt med «da han var sammen med dem». Hvordan det egentlig skal forstås, er fremdeles omstridt. Det dreier seg om et gresk verb som bare forekommer på dette stedet i hele Det nye testamente, og som kan tas i to eller tre forskjellige betydninger. En nærmere drøfting av dette spørsmålet kan det ikke være tale om her, for den ville nødvendigvis forutsette lesere som kan gresk. Jeg må derfor nøye meg med følgende korte bemerkninger.

Å «være sammen med» er i alle fall ingen direkte oversettelse av det greske ordet. Det kan derimot bety, og betyr ofte i den greske litteraturen, «komme sammen med» (egentlig «samles med»). På vårt sted skulle en da oversette: «Og da han kom sammen med dem», eller noe friere: «trådte inn blant dem». Dermed kunne det være pekt på det som egentlig måtte si seg selv: at dette siste samværet mellom Jesus og de elleve kom i stand ved at han også denne gangen åpenbarte seg i kretsen deres.

I tilslutning til oversettelsene fra oldkirken har imidlertid mange nyere fortolkere villet oversette: «Og da (eller: mens) han spiste (holdt måltid) sammen med dem.» Det må sikkert innrømmes at det språklig sett er fullt tillatt, men det synes ikke å passe særlig godt inn i sammenhengen her. For en kan ikke se hvilken grunn Lukas kan ha hatt til så ettertrykkelig å fortelle leserne sine at det nettopp var under et måltid Jesus rettet de følgende ordene til apostlene.

Likevel synes jeg en tredje oppfatning er mest tiltalende. Den er satt fram i den nyeste tid av et par tyske fortolkere og går ut på at en bør oversette: «Og idet han samlet dem» (eller: «Og han samlet dem og …»). Da ville Lukas med det særegne uttrykket han bruker, ha framhevet for leserne sine hvor betydningsfullt det var som skjedde ved denne anledningen.

Som parallell til selve den tanken at Jesus hadde latt disiplene samle seg hos seg, kunne en da vise til Matt 28,16, der det heter at de elleve disiplene dro til Galilea, til fjellet hvor Jesus hadde «satt dem stevne». Likevel er denne oversettelsen trolig noe tvilsom språklig sett.

Men uansett hvordan det greske uttrykket her bør forstås, er det vel ugjendrivelig at det ordet Jesus i versene våre retter til apostlene, er det samme som det vi leser i en noe annen form i Luk 24,49. Og dette ordet ble sagt før Jesus ifølge Luk 24,50 «førte dem ut (av Jerusalem) imot Betania», det vil si oppover Oljeberget til det stedet der veien til Betania mot øst bøyer av fra hovedveien til Jeriko. Det ble altså sagt et eller annet sted (i et eller annet hus) i selve byen.

Lukas har her ingen interesse av å angi nærmere hvor dette ordet ble sagt, eller av de ytre omstendighetene ellers.

All hans interesse er åpenbart samlet om Jesu ord: Jesus bød de elleve ikke å forlate Jerusalem, men å bli der til de hadde fått det som hans Far hadde lovt

gjennom profetene i den gamle pakt, det vil si Den Hellige Ånd (jf. Joel 3,1 f.; Jes 44,3; Esek 36,27 og flere steder). Mens Jesus tidligere levde sammen med dem, hadde han selv talt til dem om Ånden som den store frelsesgaven Gud hadde lovt for den messianske tiden (jf. Jesu mange ord om Ånden i avskjedstalene, Joh 13–16).

Han byr dem slik å bli i Jerusalem og vente der på Åndens guddommelige gave fordi han kan forutsi som sikkert at det bare skal gå noen ganske få dager før Faderens løfte blir oppfylt på dem. Da skal de oppleve den dåpen med Den Hellige Ånd som allerede døperen Johannes hadde talt om som et verk av den som var sterkere enn han, og som skulle komme etter ham. Vanndåpen som Johannes forrettet, kunne ikke formidle denne dåpen, bare forberede den (jf. om Johannes-dåpen og forholdet mellom den og Messias' åndsdåp min fortolkning av Matt 3,6.11).

Som vi ser av Jesu ord i v. 8, er det viktigste her ved apostlenes opplevelse av åndsdåpen at det var først ved den de skulle bli fullt skikket til sin framtidige virksomhet som hans vitner i verden.

V. 6. Flere fortolkere har villet finne en ny sammenkomst mellom apostlene og Jesus omtalt i dette verset, men det må kalles vilkårlig og lite nærliggende. Ut fra uttrykksmåten i grunnteksten får en i virkeligheten umiddelbart inntrykk av at det her helst skulle vært oversatt: «De som nå var kommet sammen, spurte ham» osv. Da er det her tale om det samme møtet som i v. 4.

I samme retning peker også to forhold. For det første virker Jesu ord i v. 8 umiddelbart som en nærmere forklaring av ordene hans i v. 4 f., og de danner – slik også ordene i v. 4 f. gjør – en parallell til ordene hans i Luk 24,47–49. For det andre er det åpenbart løftet han nettopp hadde gitt (v. 5) om at apostlene snart skulle oppleve åndsdåpen, som har fremkalt spørsmålet deres i verset vårt.

Profetien i Det gamle testamente hadde lagt åndsutgytelsen til «de siste dager» (det vil si den messianske tiden; jf. 2,17), og den hadde også forutsagt at det davidiske kongedømmet skulle bli gjenopprettet i denne tiden, til beste for Israel (jf. 2 Sam 7,12 ff.; Amos 9,11 ff.; Hos 3,5; Jer 30,9; Esek 34,23 og flere steder). Derfor lå det nær nok for disiplene å tenke at når Jesus lovte dem den åndsdåpen de snart skulle oppleve, stilte han dem også i utsikt at han «på den tiden» (det vil si samtidig med åndsutgytelsen) ville «gjenreise riket for Israel».

Det sies ingenting om hvilke forestillinger disiplene nærmere har gjort seg om dette riket, utover at de har tenkt seg at gjenreisningen skulle føre med seg en herlig tilværelse for det folket de selv tilhørte – det folket som nå sukket under herredømmet til den hedenske verdensmakten og derfor alltid så sin gudsdyrkelse truet av fremmed vold (jf. min fortolkning av Luk 1,68.70.74).

V. 7–8. I svaret sitt avviser Jesus først spørsmålet om tiden for rikets gjenreisning. Han sier at det ikke er disiplenes sak å vite om de tidsrommene eller tidspunktene som hans Far har fastsatt for fullbyrdelsen av sine rådslutninger, i kraft av den makt og myndighet som bare tilhører ham. Det de skal ha oppmerksomheten rettet mot, er noe helt annet: å oppfylle det kallet Jesus betror dem. Kraften de trenger til å utføre det, skal de få ved den åndsdåpen han her igjen lover dem.

Kallet er å være «hans vitner», det vil si ut fra det de selv har hørt og sett å bære fram budskapet om ham og om frelsen i ham – og det ikke bare i Jerusalem, der de skal begynne forkynnelsen sin (jf. Luk 24,47: «fra Jerusalem av»), men så også i hele Judea og i det nærliggende halvhedenske Samaria, ja, blant de helt hedenske folkene like til jordens ende.

Som vi ser av dette svaret, har Jesus langt fra benektet at «riket» skal bli gjenreist for Israel. Han må snarere sies å ha bekreftet det, om enn bare indirekte, idet han bare avviser disiplenes spørsmål om tiden.

Men samtidig har han riktignok indirekte korrigert deres mening om at riket bare skulle være bestemt for Israel. For han viser dem hele verden som arbeidsfelt, og dermed gir han til kjenne at det Israel som skal få nyte godt av rikets gjenreisning, ikke er det legemlige, men det åndelige Israel: det nytestamentlige gudsfolket, som uten hensyn til nasjonalitet utgjør Abrahams sanne ætt ved troen på ham (jf. Rom 4,16; Joh 10,16; Matt 3,9 og flere steder).

Som allerede bemerket i innledningen, har ellers mange fortolkere utvilsomt med rette ment at det Jesus her sier om apostlenes arbeidsfelt, er Lukas' eget program for framstillingen i denne andre boken sin.

V. 9–11. Er det riktig, som sagt ovenfor, at samtalen mellom Jesus og apostlene i v. 4–8 fant sted i et hus i Jerusalem (jf. utlegningen av v. 4), må en anta at Lukas her i v. 9 har forutsatt at leserne hans visste hvor den himmelfarten han forteller om i versene våre, skjedde: på Oljeberget, slik han hadde sagt i evangeliet (Luk 24,50 f.). Det sier han for øvrig selv uttrykkelig i v. 12.

Med uttrykket han bruker her i v. 9 («Da han hadde sagt dette, ble han løftet opp» osv.), mener han da at Jesu ord i v. 7 f. var den siste anvisningen han ga apostlene før han forlot verden med sitt synlige nærvær.

I grunnteksten heter det at han «ble løftet (hevet) opp» (mot himmelen), uten at det sies noe om hvilke krefter som var virksomme i det. Det er likegyldig om en vil underforstå «ved usynlige (himmelske) krefter» eller «ved den makten han selv hadde over sin legemlighet». Det Lukas her har villet framheve, er bare at han ble løftet opp mens apostlene så på, og at en sky så kom imellom og tok ham bort fra øynene deres (jf. ellers min fortolkning av Luk 24,50 om betydningen av at Jesus for synlig opp gjennom luften).

Mens disiplene nå (v. 10) sto og stirret opp mot himmelen, sikkert med en smertefull følelse av å være forlatt i verden, sto det med ett to engler hos dem, i skikkelse av menn i hvite klær (jf. min fortolkning av Joh 20,12 og Luk 24,4).

Englene talte også til dem. Først holdt de fram for dem hvor nytteløst det var å stå slik og se opp mot himmelen. Og så begrunnet de denne bebreidelsen med en trøstende forsikring: De er ikke skilt for alltid fra Jesus, som nå var faret opp til himmelen. Han skal tvert imot komme igjen på samme måten som de nettopp hadde sett ham fare opp til himmelen, det vil si synlig og «i skyen» (Luk 21,27; jf. min fortolkning av Matt 24,30b). Det hadde jo Jesus selv allerede sagt dem, men i øyeblikket tenkte de vel ikke på det.

3. Apostlene i Jerusalem i ventetiden (1,12–14)

V. 12. Først her nevner Lukas Oljeberget som stedet for Jesu himmelfart. Samtidig nevner han Jerusalem som stedet apostlene vendte tilbake til, åpenbart for å peke på at de handlet i lydighet mot den befalingen Jesus ifølge v. 4 hadde gitt dem (om ikke å forlate Jerusalem, men vente der på åndsutgytelsen), da de vendte tilbake dit.

Lukas understreker samtidig at avstanden mellom Oljeberget og byen var kort – bare «en sabbatsreise» (nøyaktigere: «en sabbatsvei»), det vil si den strekningen en israelitt etter den rabbinske læren, som var utledet av 2 Mos 16,29, hadde lov til å gå på sabbaten, omtrent en kilometer. Dermed har han vel villet antyde at Jesus ikke var kommet i strid med den befalingen han selv hadde gitt dem, da han førte disiplene ut av byen til et sted på Oljeberget.

Ellers har en trolig med rette antatt at Lukas bruker det særegne jødiske uttrykket «en sabbatsvei» fordi han her gjengir direkte det som var blitt fortalt ham fra jødisk eller jødekristent hold.

V. 13–14. Da de elleve var kommet tilbake til byen, ble de sammen og gikk alle opp i en sal (åpenbart i et privat hus), der de pleide å holde til når de var sammen. Slike saler ble svært ofte brukt nettopp til bønn (se v. 14). Rett etter dette gir Lukas en fortegnelse over de elleve. Den er vel ment som en innledning til det han i det følgende (v. 15 ff.) vil fortelle om hvordan apostelkretsen ble fylt opp til sitt fulle tall.

Til forskjell fra apostelfortegnelsen han allerede hadde gitt i evangeliet (Luk 6,14 f.), nevner han her Johannes rett etter Peter. Det ligger nær å anta at det henger sammen med at Johannes i det følgende ofte trer fram sammen med Peter og ved siden av ham viser seg å ha en ledende stilling (jf. kap. 3, 4 og 8).

En annen avvikelse fra fortegnelsen i evangeliet – at Tomas er satt sammen med Filip til et par – kan neppe forklares sikkert, men har jo også helt underordnet betydning. Jf. ellers min fortolkning av Matt 10,2–4 om apostelfortegnelsene i Det nye testamente og om apostlenes navn.

I v. 14 føyer så Lukas til hva som var hovedsaken ved sammenkomstene deres i salen: «Alle disse holdt sammen og var utholdende i bønnen» («holdt sammen», det vil si i én ånd, i indre, hjertelig samstemmighet). Bønnen har utvilsomt dreid seg om den åndsdåpen som var lovt dem.

Han forteller også at det ved disse bønnesammenkomstene til de elleve apostlene var noen kvinner til stede, blant dem særlig Maria, Jesu mor, og dessuten hans brødre (jf. om dem min fortolkning av Matt 12,46–50, anmerkningen om Jesu brødre). Her i verset vårt har vi et av de stedene der Jesu brødre nevnes ved siden av apostlene som en krets helt forskjellig fra dem. Derfor er det helt utelukket at noen av dem kan ha hørt med blant de tolv, slik en tidligere ofte har ment.

4. Valget av en ny apostel i Judas' sted (1,15–26)

V. 15. En av dagene mellom himmelfarten og pinsefesten («i de dagene») var en større flokk disipler samlet («omkring hundre og tjue»). Peter sto da fram midt blant dem og tok ordet. Som vi ser av det følgende, ville han oppmuntre

brødrene til å være med på å få fylt den plassen i apostelkretsen som sto ledig etter Judas.

At det nettopp var han som tok initiativet ved denne anledningen, svarer helt til den måten han ofte hadde opptrådt på som talsmann for de andre apostlene allerede mens Jesus levde på jorden (jf. Matt 15,15; 16,16), og til den særstillingen Jesus selv hadde lovt ham med ordet sitt i Matt 16,18.

Disippelflokken som omtales her, har visst bare bestått av menn. Det synes å gå fram av v. 16, der det i grunnteksten egentlig heter «Menn, brødre» (en mer høytidelig og hedrende tiltale enn bare «brødre»).

V. 16–17. I talen sin, som går til og med v. 22, legger Peter først fram situasjonen som gjorde det nødvendig å velge en ny apostel, nemlig Judas' forræderi og den forferdelige straffedommen som hadde rammet ham. Men han framstiller dommen over Judas som forutsagt av Den Hellige Ånd i Det gamle testamente ved Davids munn (det vil si i Salmenes bok), og altså som noe som etter Guds rådslutning nødvendigvis måtte inntreffe. Med «det skriftordet» som «måtte bli oppfylt», og som også allerede var blitt oppfylt, menes selvsagt de to salmeordene som siteres i v. 20.

Judas' forræderi beskrives her i v. 16 med at han «ble veiviser for dem som grep Jesus» (jf. Matt 26,47 med parallellene). Dommen som rammet ham, omtales derimot først i v. 18. Før Peter går over til å nevne den, skyter han nemlig inn en bemerkning i v. 17 som skal vise at han har rett til å kalle Judas' skjebne forutsagt i Skriften. Skriften kan nettopp sies å ha talt om Judas fordi han «var regnet blant» apostlene (det vil si hadde hørt til kretsen deres) og slik hadde fått «del i denne tjenesten» (det vil si den apostoliske).

Peters tanke synes da å være denne: Skriftens forutsigelser dreier seg egentlig alle om Messias og hans skjebne. Den har bare kunnet tale også om Judas og hans skjebne fordi Judas hadde stått i en så nær forbindelse med Jesus og hans messianske virksomhet.

V. 18. Når Peter her går over til å omtale Judas' endelikt som Guds straff for forræderiet hans, nevner han først – i en billedlig form som vitner om dyp sinnsbevegelse – noe tilhørerne vel kjente: For de pengene Judas hadde fått for forræderiet («den lønnen han fikk for sin ugjerning»; jf. Matt 27,6–8), ble det kjøpt en åker (egentlig «et stykke land»). Ettersom åkeren var kjøpt for pengene hans, tilhørte den altså egentlig ham, selv om han ikke fikk noen nytte av den.

Og så knytter Peter umiddelbart til dette en skildring av forræderens tragiske endelikt (at han «styrtet hodestups ned», egentlig «falt forover», osv.). Da kan det knapt være tvil om at denne skjebnen rammet ham nettopp der på åkeren.

Ifølge Matt 27,5 gikk Judas bort og hengte seg etter at han hadde kastet pengene inn i templet. Det lar seg naturlig forene med Peters ord her hvis en antar at tauet Judas hengte seg i, brast før han var død. Ellers er det med rette blitt bemerket at Matteus ikke sier at Judas straks gikk bort og hengte seg, og at han ifølge verset vårt synes å ha gjort det først etter at åkeren var blitt kjøpt for pengene hans.

V. 19. Ganske mange fortolkere har villet se verset vårt (noen også v. 18) som et innskudd som Lukas har gjort i Peters tale. Men det synes ikke å være tilstrekkelig grunn til en slik antakelse.

Riktignok sier det seg selv at Peter umulig kan ha brukt et uttrykk som «på sitt eget språk» (det vil si arameisk) i en tale han holdt på arameisk, eller ha oversatt det arameiske ordet «Hakeldama» til gresk («det betyr Blodåkeren»). Disse to delene av verset vårt må derfor nødvendigvis være tilføyelser som Lukas har gjort av hensyn til sine gresktalende lesere.

Men når det gjelder resten av verset, må en sikkert gi gamle Meyer rett i at det hele «hører vesentlig med til den fullstendige skildringen» av den guddommelige straffen som rammet Judas for hans skjendige gjerning.

Men uansett hvordan en vil svare på dette spørsmålet, er så mye klart: Hovedvekten i verset vårt ligger på den siste setningen. Der sies det at åkeren fikk navnet Hakeldama fordi «dette» (det vil si det som er nevnt i v. 18: kjøpet av åkeren og Judas' skjebne) «ble kjent for alle som bor i Jerusalem». Betydningen av navnet forklares med et gresk uttrykk som svarer helt til vårt «blodåker».

Peter har i v. 18 slett ikke sagt noe om at det rant blod da Judas styrtet ned, selv om det selvsagt i noen grad må ha vært tilfelle. Derfor synes det lite trolig at meningen her er at åkeren fikk navnet Hakeldama på grunn av dette. Flere fortolkere har sikkert rett i at Peter har forutsatt at tilhørerne hans (eller Lukas at leserne hans) visste hvorfor åkeren fikk dette navnet: Den var, som Matteus forteller (27,8), kjøpt for de «blodpengene» som her i v. 18 kalles «den lønnen han fikk for sin ugjerning».

V. 20. Først her får vi de to «skriftordene» som det var tale om i v. 16, og som Peter hele tiden har hatt for tanken. Men med et begrunnende «for» knyttes de til det som var sagt i v. 18 f. om Judas' tragiske endelikt. Meningen er da at denne skjebnen hans ikke var noen tilfeldighet, men tvert imot virkeliggjørelsen av en guddommelig rådslutning som var bevitnet i Skriften ved Davids munn – eller, som det uttrykkes i verset vårt, i Salmenes bok.

Det første av de skriftordene som siteres her, er hentet fra Sal 69,26 (noe fritt gjengitt), og det andre fra Sal 109,8. Begge disse salmene har Davids navn i overskriften.

I Sal 69 roper salmisten til Gud om å frelse ham fra de lidelsene han har pådratt seg ved sin nidkjærhet for Guds sak, og som han altså bærer for hans skyld. Så skildrer han ondskapen hos sine og Guds fiender (v. 2–22). Deretter ber han Gud straffe dem med undergang og uttaler blant annet ønsket om at boligen deres må bli øde, og at ingen må bo der (v. 26). Siden Peter bruker salmens ord om Judas, har han forståelig nok satt «hans» i stedet for «deres».

Men hvordan kunne han i dette salmestedet finne en forutsigelse nettopp om Judas? Det må uten tvil forstås på samme måte som at Jesus ifølge Joh 13,18 har sett en forutsigelse av Judas' forræderi i Sal 41,10, eller ifølge Joh 15,25[1] har sett i Sal 69,5 en forutsigelse av det hatet som de vantro jødene i sin selvforherdelse hadde mot ham.

[1] Trykket har «Joh 15,15»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Peter har åpenbart delt sin guddommelige mesters syn: at den rettferdige i den gamle pakt er et forbilde på Jesus, den absolutt rettferdige, og at det som i Det gamle testamente er sagt om lidelsene til slike rettferdige, derfor skal og må bli oppfylt – det vil si fullkomment virkeliggjort – også og fremfor alt i Jesu livshistorie. Men dermed følger det i virkeligheten også at det som Skriften sier om den rettferdiges fiender, skal og må bli oppfylt på Jesu fiender, og da også på hans forræder, Judas.

Og når Skriften i Sal 109,8 lar en lidende rettferdig uttale ønsket om at fiendens embete må gå over til en annen, har Peter ganske naturlig sett det som en forutsigelse: Slik skal det etter Guds vilje også gå med det embetet Judas hadde hatt, det vil si apostelstillingen.

V. 21–22. På grunnlag av det siste salmestedet han siterte, holder Peter så til slutt fram at det er nødvendig å velge en ny apostel som sammen med de andre kan være vitne om Jesu oppstandelse. Samtidig gjør han oppmerksom på at det til en slik stilling bare kunne være tale om en av de mennene som hadde levd sammen med de elleve og vært deres stadige følgesvenner på vandringene med Jesus – helt fra Jesus begynte å stå offentlig fram og til himmelfarten.

Det kan være tvilsomt om bibeloversettelsen vår gjengir riktig når den sier «like fra han ble døpt av Johannes». I grunnteksten står det bare «like fra Johannes' dåp». Det kan like godt bety «like fra den tiden da Johannes hadde sluttet å døpe» (nemlig fordi han ble satt i fengsel). For denne siste forståelsen taler særlig at Jesus først begynte å kalle disipler til å være hans stadige følgesvenner etter at døperen var satt i fengsel – for å utdanne dem til en framtidig forkynnergjerning (jf. Matt 4,18–22).

I alle fall uttaler Peter her den samme tanken som i Jesu ord til apostlene i Joh 15,27 («også dere skal vitne, for dere har vært med meg fra begynnelsen»; jf. min fortolkning av dette stedet). Peter framhever ellers her (jf. 4,33) Jesu oppstandelse som midtpunktet i den apostoliske forkynnelsen. Det er fordi nettopp denne kjensgjerningen i særlig grad var Guds stadfesting av frelsesverdien i hans liv (og hans død).

V. 23–26. Blant de brødrene som var til stede, fantes det visst foruten apostlene bare to som hadde fulgt Herren og de elleve fra begynnelsen, og som altså oppfylte det vilkåret Peter hadde nevnt. Disse to stilte en da fram til valg. Det var Josef, som ble kalt Barsabbas (trolig = Sabbas' sønn), og som bar det latinske navnet Justus, og Mattias – to menn vi ellers ikke kjenner noe til.

Forståelig nok våget de forsamlede likevel ikke selv å foreta det egentlige valget mellom de to. De overlot det til Herren og vendte seg til ham i bønn: Han som kjenner hjertene, og som alene kunne avgjøre hvem som var best skikket, måtte vise dem hvem av de to han hadde utvalgt til å få del «i denne tjeneste og apostelgjerning» (det vil si denne tjenesten, nemlig apostelgjerningen) «som Judas forlot for å gå til sitt eget sted». Med det menes det stedet som tilkom ham på grunn av den forferdelige synden han hadde gjort seg skyldig i, altså «dette pinens sted» som nevnes i Luk 16,28.

Det har underordnet betydning om en med flere fortolkere vil forstå «Herre» i v. 24 om Kristus, eller med andre om Gud, som i 4,29. For at det gjelder Gud,

taler særlig at den samme Peter, som utvilsomt har ledet bønnen ved denne anledningen, i 15,8 uttrykkelig omtaler Gud som den som kjenner hjertene.

På den andre siden tillegger den oppfarne Jesus seg selv den samme guddommelige egenskapen i Åp 2,23. Og ettersom Jesus selv var den som hadde utvalgt de tolv, ligger det unektelig nær å anta at det også var ham de forsamlede rettet bønnen sin til ved denne anledningen.

Etter bønnen kastet de så lodd mellom de to, eller som det egentlig heter i grunnteksten: «de ga dem lodd». Det vil si: For hver av dem la de et lodd med navnet hans skrevet på (trolig en stein, en liten tavle, et potteskår eller en lignende liten gjenstand) i en krukke. Krukken ble så ristet til ett av loddene falt ut, og dermed var avgjørelsen gitt. Loddet falt på Mattias, som derfor «ble regnet som apostel sammen med de elleve», det vil si at de forsamlede anerkjente ham som den tolvte apostelen, valgt av Herren.

Og slik var apostlenes tolvtall igjen fullt. Det må uten tvil ses i sammenheng med tallet på Israels stammer, og det betegnet dem altså som først og fremst bestemt for sitt eget folk (jf. min fortolkning av Matt 10,1). Alt var nå klart, så de kunne ta fatt på den gjerningen som var betrodd dem, så snart de etter Jesu løfte var blitt «ikledd kraft fra det høye» (Luk 24,49).

For øvrig skal det her bare bemerkes at framgangsmåten som ble brukt ved denne anledningen – å søke Herrens vilje ved loddtrekning – aldri ellers nevnes i Det nye testamente. Den kunne åpenbart bare være berettiget på et tidspunkt da Jesu disipler ennå ikke hadde opplevd åndsdåpen. De hadde altså heller ingen erfaring av den profetiske nådegaven som først etter pinsefesten rådde i menigheten (jf. Zahn), men sto ennå i det vesentlige på gammeltestamentlig grunn. Derfor har en ikke rett til å se det som skjedde her, som noen anvisning på hvordan den enkelte kristne eller en kristen menighet skal kunne lære Herrens vilje å kjenne.

I denne hoveddelen kan en på en naturlig måte skjelne mellom to større avsnitt: I. 2,1–8,3, som skildrer hvordan det gikk med evangelieforkynnelsen i Jerusalem, og II. 8,4–12,25, som viser hvordan denne forkynnelsen i stadig stigende grad er i ferd med å vende seg til den hedenske verden fordi Israel avviste den.

Evangeliet i Jerusalem (2,1–8,3)

1. Åndsutgytelsen og Peters tale på pinsedagen (2,1–41)

V. 1. Lukas begynner beretningen om hvordan Jesu løfte i 1,5 ble oppfylt, med å nevne tiden for denne store hendelsen, som ble grunnleggende for evangelieforkynnelsen: «pinsefestens dag». Denne jødiske høytiden var en av de tre årlige valfartsfestene som alle israelittiske menn skulle feire ved folkets helligdom (jf. 5 Mos 16,10). Men til forskjell fra de to andre, påsken og løvhyttefesten, varte den bare én dag. Etter Det gamle testamente skulle den være en takkefest for kornhøsten som var avsluttet, og derfor ble den også kalt «høstens fest» (2 Mos 23,16).

Den senere rabbinske teologien betraktet den også som en minnefest for lovgivningen på Sinai. Men det finnes ikke den minste antydning til denne oppfatningen i Det gamle testamente – den «først kan påvises i kildene fra 100-tallet etter Kristus» (Strack-Billerbeck).

Noen steder i Det gamle testamente kalles festen «ukefesten» (jf. 2 Mos 34,22; 5 Mos 16,10), og det navnet henger sammen med at den skulle feires sju hele uker etter påsken (jf. 3 Mos 23,15 f.). Bak vårt ord «pinse» ligger et gresk ord som egentlig betyr «den femtiende (dagen)», og som allerede gresktalende jødiske forfattere i førkristen tid brukte om festen.

Den skulle feires den femtiende dagen etter første påskedag, som var 15. nisan, og en regnet annen påskedag (16. nisan, da det første kornbåndet skulle bæres fram ifølge 3 Mos 23,10 f.15) som den første av de femti dagene. Pinsefesten falt altså i det året det her gjelder, på samme ukedag som 16. nisan. Og ettersom Lukas i evangeliet sitt – i samsvar med de tre andre evangelistene – lar fredagen da Jesus døde, være 15. nisan, må pinsen dette året ha falt på en lørdag.

På denne lørdagen – heter det videre i verset vårt – «var de alle samlet på samme sted». Med disse «alle» må det sikkert menes ikke bare apostlene, men alle Jesu disipler som var i Jerusalem under festen. Hvilket sted de var samlet på, sies ikke; det har Lukas altså ikke lagt noen vekt på. I v. 2 tales det om et «hus» som samlingssted, men heller ikke der sies det hva slags hus det var.

Flere forfattere har antatt at det var det samme huset der apostlene ifølge 1,13 hadde sitt vanlige samlingslokale, eller i alle fall et eller annet privat hus.

Andre tenker på en av hallene i tempelforgården. Denne siste oppfatningen er vel den mest sannsynlige, særlig fordi det i det følgende forutsettes store mengder tilhørere (ifølge v. 41 mer enn 3000). I 5,12 nevnes også uttrykkelig en

av tempelhallene som oppholdssted for de troende, og etter jødisk språkbruk kunne en slik hall godt kalles et «hus». Men som sagt har Lukas åpenbart ikke lagt noen vekt på den siden av saken.

V. 2–3. Disse versene forteller om to underfulle tegn som gikk umiddelbart forut for den lovte åndsutgytelsen og varslet den. Først hørtes en sterk lyd fra himmelen, en brusing som for de forsamlede lød som om den kom fra et veldig stormvær som for fram.

Sammenligningsordet «som» viser klart at det her ikke er tale om noen virkelig storm, men bare om en lyd som var like veldig som bruset av en storm. Og når det føyes til at denne lyden «fylte hele huset der de satt», peker det vel på at alle de forsamlede hørte den samtidig.

Til dette tegnet som kunne høres, knyttet det seg så (v. 3) et som kunne ses: «Det viste seg for dem tunger likesom av ild» osv. Det vil si at de så for øynene sine en mengde tunger som lyste som om de var av ild (uten altså virkelig å være av ild). Tungene delte seg mellom dem som var til stede, så en slik ildlignende tunge satte seg på hver enkelt av dem.

I det følgende sies det ikke noe om at mengden som strømmet til, så disse tungene eller undret seg over dem. Derfor kan en trolig anta at det dreide seg om noe rent forbigående. Det samme har selvsagt vært tilfelle med det første tegnet.

Ved sin underfulle art vitnet begge disse tegnene om at Gud selv grep inn med sin allmakt. Likevel må de, som det synes, forstås som sinnbilder på særtrekk ved åndsutgytelsen som fulgte.

Den stormlignende brusingen fra himmelen skulle da vel være et symbol på den nye, mektige livsstrømmen som skulle prege disippelflokken fra Åndens komme av. Og de ildlignende tungene var et symbol på den glødende talen «i andre tunger». Ifølge v. 4 var denne talen den første og øyeblikkelige åpenbaringen av kraften i det nye livet som de forsamlede i «huset» fikk til varig eie ved Åndens utgytelse.

V. 4. Etter de ytre foreteelsene vi nettopp har omtalt, fulgte så selve oppfyllelsen av Jesu store løfte om åndsdåpen – og det var ikke bare apostlene som opplevde den, men alle disiplene som var til stede: «De ble alle fylt med Den Hellige Ånd.» Det vil si at de alle fikk Ånden i rikt mål som en kraft i det indre livet, og at de ble sterkt grepet. Det viste seg straks ved at de alle «begynte å tale i andre tunger», noe de aldri hadde gjort før.

Når Lukas føyer til «alt etter som Ånden ga dem å tale», vil han vel få tydelig fram at denne talen i virkeligheten var en umiddelbar følge nettopp av at de hadde fått Ånden. I ordene foran hadde han bare stilt talen ved siden av at de ble fylt med Ånden. I denne tilføyde setningen har grunnteksten et annet ord for «å tale» enn i setningen foran, nemlig et ord som også ellers helst brukes om tale som springer fram av en høyere inngivelse.

Men hva menes så med uttrykket «å tale i andre tunger»? Nå for tiden regner nesten alle fortolkere det som avgjort at disiplene som var til stede, her talte på forskjellige virkelig eksisterende tungemål som de ikke hadde kjent før, altså på andre folks språk. Språklig sett er denne oppfatningen helt uangripelig, for det

greske ordet for «tunge» betyr svært ofte «tungemål» eller «språk», og har uten tvil også denne betydningen i verset vårt. Likevel kan denne forståelsen neppe holde, særlig av følgende grunner.

For det første har en nyere fortolker (Wendt) treffende pekt på dette: I v. 6 heter det at hver enkelt i mengden som hadde strømmet til, hørte disiplene tale på sitt eget språk. Det kan naturlig bare forstås slik at hver enkelt i mengden forsto det alle disiplene talte, som om det var talt på hans eget morsmål. Og denne framstillingen lar seg ikke forene med at disiplene talte på mange forskjellige fremmede nasjonalspråk.

For det andre fortelles det i v. 13 at disiplenes tale gjorde et slikt inntrykk på en del av tilhørerne at de spottende erklærte at de var drukne. Det lar seg åpenbart ikke forklare tilfredsstillende hvis uttrykket gjelder tale på fremmede folks språk.

For det tredje har den samme fortolkeren med rette vist til Apg 10,46 f. som en parallell til verset vårt. I fortellingen om hvordan de første hedningene ble tatt opp i den kristne menigheten, sies det der ikke bare at de «talte i tunger» etter at Den Hellige Ånd var falt på dem. Det sies også at apostelen Peter uttrykkelig framhevet likheten mellom det som skjedde der, og det som hadde skjedd på pinsedagen (v. 47: «de som har fått Den Hellige Ånd likesom vi»). Ved en slik anledning ville tale på fremmede folks språk selvsagt vært uten mening.

Oppfatningen som det store flertallet av nyere fortolkere slutter seg til, må altså i det minste innrømmes å være ytterst tvilsom. Da kan det sikkert ikke reises noen holdbar innvending mot antakelsen at Lukas her mener det fenomenet som er velkjent fra 1 Kor 12 og 14, og som en vanligvis kaller tungetale. Paulus omtaler det der som en av de overordentlige nådegavene som Guds Ånd hadde utrustet menigheten i Korint med.

Som jeg allerede har bemerket og nærmere begrunnet i min fortolkning av dette Paulus-brevet, var tungetaleren i en tilstand av henrykkelse. Han var altså uten herredømme over tenkeevnen sin (forstanden) og et viljeløst redskap for Guds Ånd.

Likevel søkte han med tungen sin å gi uttrykk overfor Gud for de følelsene og forestillingene Ånden hadde vakt i hans indre. Så langt kunne talen hans nok være til oppbyggelse for ham selv, men ikke for menigheten – med mindre det var noen til stede som av Ånden hadde fått gaven til å «tyde», det vil si evnen til å forstå den gåtefulle talen og gjengi det han hørte, på sitt eget språk.

Riktignok ble tungetalen i det store og hele framført som en rekke uartikulerte og derfor i seg selv uforståelige lyder. Likevel må den ha gjort inntrykk av sammenhengende tale, ellers kunne en ikke ha gitt den navnet «språk». Og når det noen steder tales om «forskjellige slags tunger» (egentlig altså: «tungemål»), må en trolig anta at den underfulle talen som Ånden virket i hver enkelts munn, fikk en forskjellig karakter alt etter hva slags virkning Ånden hadde i den enkeltes indre.

Mot oppfatningen at det er denne slags tale som er ment i verset vårt, har en særlig anført to forhold. Det ene er at det her er brukt uttrykket «andre tunger», noe som ellers aldri forekommer, verken i 10,46 eller i 1 Korinterbrev. Det andre

er at det her i v. 11 (jf. v. 6) sies at mengden som var strømmet til, hørte disiplene tale om Guds store gjerninger på de mange forskjellige tungemålene. Ved nærmere ettertanke har likevel sikkert ingen av disse to argumentene avgjørende beviskraft.

Når det gjelder det første, må vi merke oss at det måtte ligge svært nær for Lukas å betegne dette nye og overraskende fenomenet uttrykkelig som en annen art enn vanlig menneskelig tale nettopp i verset vårt. I 10,46 (jf. også 19,6) kan en derimot ikke se at han hadde noen grunn til å fravike den forkortede uttrykksmåten som var blitt kristenhetens faste betegnelse for tungetalen i apostlenes tid, slik vi også kan se av 1 Korinterbrev.

Og når det gjelder det andre argumentet, har allerede flere nyere fortolkere med rette gjort oppmerksom på at Lukas i pinseberetningen sin aldri rett ut sier at disiplene talte på de mange forskjellige tungemålene. I v. 11 taler han bare ut fra tilhørernes ståsted, det vil si at han bare nevner det inntrykket de fikk av talen, når han lar dem si: «vi hører dem tale på våre egne språk».

Tilhørerne kunne få dette inntrykket selv om disiplene i virkeligheten ikke talte på morsmålet deres. Det finner en fullt tilfredsstillende forklaring hvis vi antar at den samme Ånd som ga disiplene «å tale i andre tunger», utrustet de mottakelige blant tilhørerne med gaven til å tyde. De som ikke var mottakelige, fikk derimot helt naturlig inntrykk av ikke å høre annet enn «lallende, uartikulerte lyder» fra drukne mennesker (Bugge); jf. det Paulus i 1 Kor 14,23 sier om det inntrykket tungetalen måtte gjøre på mennesker som ennå ikke kjente den.

Men hvis Lukas virkelig mener tungetalen i verset vårt, er det dermed gitt at disippelflokken ved denne anledningen ikke talte til andre mennesker, men bare til Gud (jf. 1 Kor 14,2–4). Talen var altså det sterkt frambrytende, umiddelbare uttrykket for det som rørte seg i hjertene deres fordi de hadde fått Ånden, og som ikke lot seg holde tilbake. Fra først av var det heller ingen andre til stede enn disiplene selv (jf. v. 6).

I 10,46 sies det at de åndsfylte hedningene i huset til Kornelius talte i tunger og lovpriste Gud. Slik må vi trolig også i verset vårt tenke oss talen «i andre tunger» som en lovprisning av Gud for hans «store gjerninger» (v. 11) til frelse for menneskene.

Hvilken av de to forståelsene av uttrykket «tale i andre tunger» en enn foretrekker, melder det seg imidlertid helt naturlig enda et spørsmål: Hva kan Gud ha ment med å la den kristne menigheten, som ble grunnlagt ved Åndens utgytelse, stå fram i verden på sin stiftelsesdag utrustet med denne talen som Ånden virket på underfullt vis? Lukas' beretning gir ikke den minste antydning om det. Spørsmålet ligger derfor utenfor oppgaven til selve fortolkningen og kan bare besvares ved gjetning.

Likevel skulle det vel ikke være for dristig å tenke seg spørsmålet besvart på følgende måte. Dels skulle det som skjedde her, være et overbevisende vitnesbyrd om at den nytestamentlige menigheten slett ikke var av denne verden, men tvert imot skyldte guddommelige krefter som grep inn, sin tilblivelse. Et slikt vitnesbyrd skulle det være for alle som enten så det med egne øyne (jf.

v. 6 ff.) eller senere fikk vite om det gjennom øyenvitners beretning, og som ved Guds forberedende nåde var blitt mottakelige for det som hører hans rike til.

Og dels skulle det være Guds grunnleggende kunngjøring om at menigheten er universell. Den er bestemt til å omfatte alle som ved Guds Ånd lar seg føre til tro på Jesus som frelseren fra synd, død og Satans rike, uten hensyn til nasjonalitet. Om tungetalen kan det nemlig sies at den har frambrakt et nytt språk, forskjellig fra alle de mange innbyrdes ulike tungemålene som menneskeheten er splittet i – et språk som likevel blir forstått av alle som Ånden får åpnet ørene på, uten hensyn til nasjonalitet.

V. 5. Lukas går nå over til å skildre hvilket inntrykk disiplenes tale gjorde på mengden som strømmet til. Som innledning til det som følger, gjør han i verset vårt leserne oppmerksom på at det på den tiden ikke bare bodde jøder i Jerusalem som var født i Israels land. Det bodde også jøder der som var flyttet dit fra spredningen blant alle de mange hedenske folkene, og som hadde slått seg ned der for godt.

Når han kaller dem «gudfryktige menn», vil han åpenbart vise at det var nettopp gudsfrykten deres som hadde fått dem til å forlate sine tidligere bosteder og slå seg ned i folkets hellige by. Der kunne de alltid ta del i tempeltjenesten som Gud hadde innstiftet, og de kunne leve livet sitt etter den loven Gud hadde gitt sitt folk, på en ganske annen og fullkomnere måte enn ute i spredningen.

V. 6–8. «Folkemengden» som omtales her, besto vel ikke bare av jødene som er nevnt i v. 5, men også av ganske mange festpilegrimer fra inn- og utland, og likeså av innfødte jerusalemitter. Likevel utgjorde de nevnte jødene det store flertallet, slik det synes å gå fram av hele sammenhengen fra v. 5 av. Denne folkemengden var trolig i nærheten av «huset» der disiplene var samlet. Da den med ett hørte den sterke brusingen fra himmelen (v. 2), strømmet den sammen omkring «huset» som lyden kom fra, og ble slik vitne til at disippelflokken talte «i andre tunger».

Forståelig nok følte de seg da helt ute av fatning («de ble forvirret»), for de «hørte dem tale enhver på sitt eget språk». Og etter denne første forvirringen ble de (v. 7) «helt ute av seg» (det vil si overrasket i høy grad) og grepet av undring. Det ga seg uttrykk i spørsmålet vi leser i v. 7b og versene etter (til og med v. 11).

De kunne slett ikke forstå (v. 8) hvordan det kunne gå til at de alle hørte sitt eget morsmål bli talt, for de visste, eller mente i alle fall å vite, at de som talte, alle var galileere (v. 7b). Og så følger:

V. 9–11. En fortegnelse over de mange forskjellige folkeslagene som de spørrende dels hadde bodd og dels ennå bodde blant. Fortegnelsen er likevel åpenbart ikke ment å være helt fullstendig. I det store og hele går oppregningen fra øst til vest (fra partere til romere). Men i den midterste delen nevnes først de nordligere landskapene i Lilleasia (Kappadokia–Pamfylia) og deretter de sørligere afrikanske, og kretere og arabere står til slutt som et slags tillegg av noe som var glemt og derfor utelatt ovenfor.

Med «Asia» skal en her, som vanligvis i skriftet vårt, forstå det vestlige kystlandet av Lilleasia, som omfattet landskapene Karia, Lydia og Mysia. At «Judea» er tatt med her, har vel sin grunn i forskjellen mellom den judeiske og den

galileiske dialekten – hvis ordet da ikke står her på grunn av en gammel avskriverfeil. Det kunne nok den påfallende plassen det har (mellom Mesopotamia og Kappadokia), gjøre det nærliggende å anta, slik flere fortolkere har gjort.

Ellers kan det være et spørsmål om de første ordene i v. 11 («både jøder og tilhengere av jødenes tro») skal knyttes bare til de siste ordene i v. 10 («vi tilreisende fra Roma») eller til hele fortegnelsen foran. Det siste er vel det riktige, for det fantes jo rundt omkring i spredningen «tilhengere av jødenes tro», eller som det uttrykkes i grunnteksten, «proselytter», det vil si hedninger som hadde latt seg omskjære og fullt ut underordnet seg Moseloven (jf. min fortolkning av Matt 23,15).

I slutten av v. 11 blir spørsmålet i v. 8 i det vesentlige tatt opp igjen, men nå sies det i tillegg hva de mange forskjellige tilhørerne hørte disiplene tale lovprisende om: «Guds store gjerninger» (jf. om dette utlegningen av v. 4).

V. 12–13. Også her framhever Lukas den «forferdelsen» som grep tilhørerne ved det underfulle fenomenet de var blitt vitne til. De var «i villrede», det vil si at de ikke visste hvordan de skulle forklare seg det de her hadde opplevd, så de spurte hverandre hva dette nye og forunderlige kunne ha å bety.

Men (v. 13) det var også noen blant dem som spottet. De erklærte at disippelflokkens åndsløftede tale kom av at de var drukne, og viste dermed at de mente det hele ikke var noe å gjøre vesen av eller å legge noen vekt på.

1 b. Peters pinsetale (2,14–36)

V. 14a. Den høytidelige måten Lukas innleder gjengivelsen av denne talen av Peter på, viser hvor stor og særlig betydning han har tillagt den.

Han bruker her det samme greske ordet for «å tale» som i slutten av v. 4. Slik lar han oss også forstå at denne talen – i likhet med tungetalen – var en virkning av åndsutgytelsen som nettopp hadde funnet sted, og altså sprunget ut av en særlig guddommelig inngivelse. Det gjelder selv om den ikke var av samme art som talen «i andre tunger», men tvert imot selvsagt ble holdt på arameisk (det vanlige talespråket i Israels land på den tiden, som også jødene fra utlandet fullt ut forsto).

Peter «sto fram sammen med de elleve», eller som det også kunne vært uttrykt: Alle de andre apostlene sto fram sammen med ham. Det skal uten tvil forstås slik at de her opptrådte i bevisstheten om det kallet til å være vitner som Jesus hadde betrodd dem. Det vitnesbyrdet Peter avla ved denne anledningen, må altså betraktes som avlagt av hele apostelkretsen gjennom ham som dens første mann og talsmann.

Denne talen av Peter faller tydelig i to deler: v. 14–21 og v. 22–36. I første del holder han fram at den underfulle hendelsen som hadde vakt tilhørernes undring, men også fått noen til å spotte, i virkeligheten bare var den likefremme oppfyllelsen av profeten Joels forutsigelse om Åndens utgytelse i den messianske tiden. I andre del søker han å overbevise tilhørerne om at Jesus er Messias.

V. 14b–16. I de første ordene i talen sin tiltaler Peter tilhørerne med det dobbelte uttrykket «Jødiske menn, og alle dere som bor i Jerusalem». Flokken som var samlet, besto av fødte jøder og «hedningejøder» (proselytter), og blant

dem har han vel særlig for øye dem som bodde fast i Jerusalem. Likevel ser han i dem representanter for hele byens befolkning, siden det uttrykkelig heter: «alle dere som bor i Jerusalem».

Han oppfordrer de som var til stede, på det mest inntrengende til å høre oppmerksomt på ordene hans, og i v. 15 begrunner han denne oppfordringen. Først avviser han spotternes ord (v. 13) som helt urimelige og minner om at det jo bare er «den tredje time på dagen» (det vil si omkring klokken ni om morgenen).

Deretter gir han i v. 16 ff. det positive svaret på spørsmålet i v. 12: Han tolker den underfulle hendelsen rett ut fra det profetiske ordet i Joel 3,1 ff., som han siterer direkte i versene som følger (v. 17–21).

V. 17–18. Peter må selvsagt ha sitert profetordet på arameisk (eller på hebraisk?). Lukas har derimot forståelig nok gjengitt det etter Septuaginta (LXX, den greske oversettelsen av Det gamle testamente), om enn med noen få tilføyelser og endringer som saklig sett er av helt underordnet betydning.

Gjennom profeten har Gud her lovt en alminnelig utgytelse av sin Ånd i den messianske tiden («i de siste dager» – et uttrykk Lukas har satt i stedet for «deretter», som både den hebraiske teksten og Septuaginta har, men åpenbart i samsvar med profetens tanke). Og dette løftet har Peter sett oppfylt i det som nettopp hadde skjedd (v. 4).

Hos Joel brukes for første gang i Skriften det billedlige uttrykket at Ånden «utgytes». Det er tydeligvis fremkalt av at det i Joel 2,23 var talt om et (naturlig) regn som Gud ville sende sitt folk. Bildet var særlig godt egnet til å betegne at den himmelske gaven ble gitt rikelig.

Flere fortolkere har villet forstå «alt kjød» om hele menneskeslekten, slik dette uttrykket unektelig som regel brukes i Skriften. Men det kan sikkert ikke være riktig, særlig fordi det straks etter heter «deres sønner» osv. Det gjør det i alle fall umiddelbart nærliggende at «alt kjød» betyr alle enkeltmennesker i det folket som tiltales direkte med «dere», altså Israels folk (jf. Jer 12,12, der det av sammenhengen er helt klart at det med «ikke … noe kjød» menes ikke et eneste menneske i Israel).[1]

På den andre siden kan en likevel ikke overse at ettertrykket her ikke ligger på at åndsutgytelsen er begrenset til Israel, men tvert imot på at ingen i dette folket skal være uten del i Åndens gave.

Under den gamle pakt var det jo bare enkelte utvalgte redskaper (særlig profetene) som fikk Guds Ånd som utrustning for sitt kall. I den messianske tiden skal altså alle medlemmer av folket uten unntak, uansett kjønn og alder, få del i den store himmelske gaven – og ikke bare de frie, men til og med trellene, som for det meste ikke var av israelittisk ætt, men likevel var tatt inn i folket.

Vi må likevel merke oss at Israel her – etter formaningene i kapitlet foran – åpenbart er tenkt som det folket som har vendt om til Gud. Løftet om Åndens utgytelse over «alt kjød» har altså denne omvendelsen av folket som forutsetning (jf. Joel 3,5, som svarer til v. 21 her hos Lukas, og som uttrykkelig holder fram at bare «hver den som påkaller Herrens navn», skal bli frelst).

[1] NB har «Det finnes ikke fred for noen».

Med andre ord er det bare det omvendte og troende Israel løftet gjelder. Og at løftet blir oppfylt på alle i dette Israel uten unntak, skal vise seg ved at de alle blir utrustet med den profetiske gaven.

Å «profetere» (eller som det heter i bibeloversettelsen vår, å «tale profetiske ord») er etter bibelsk språkbruk å uttale på en åndsløftet måte det Gud ved sin Ånd har åpenbart en (jf. min fortolkning av Rom 12,6). Med «syner» og «drømmer» menes forskjellige former som åpenbaringene blir gitt i. Moses uttalte i 4 Mos 11,29 et ønske som en neppe kunne håpe skulle bli virkeliggjort. Her sies det altså at det ønsket skal bli oppfylt på Guds folk i den messianske tiden.

Men så melder det seg naturlig spørsmålet om hvordan dette løftet om at alle troende skal være profeter, lar seg forene med at Det nye testamente framstiller den profetiske gaven som en nådegave som bare blir gitt enkelte medlemmer av menigheten (jf. Rom 12,6 og 1 Kor 12,10.29).

Et tilfredsstillende svar får en bare hvis en går ut fra at Joel her tenker på profetene i Det gamle testamente som mennesker som under inspirasjonen hadde del i et umiddelbart og fortrolig samfunn med Gud, virket ved Ånden. Ved det fikk de innblikk i hans rådslutninger og ble satt i stand til å gi folket kjennskap til hans vilje i åndsløftet tale.

Da blir det nemlig godt forståelig at profetordet som siteres her, egentlig mener at dette umiddelbare forholdet til Gud skal bli felleseie for alle troende i den messianske tiden – om enn i langt fullkomnere grad.

De skal alle bli «lært av Gud» (jf. Joh 6,45; Hebr 8,11 og flere steder). Det vil si at den guddommelige sannheten, som er innholdet i Guds ord, ved Ånden skal vitne om seg selv i deres indre, umiddelbart og uavhengig av menneskelige autoriteter. Slik blir de også satt i stand til å vitne for andre om denne sannheten, som ved Guds Ånd er blitt deres indre eie, hver etter den stillingen Gud ved sitt ord og sin ledelse anviser ham.

I denne sammenhengen er det også verdt å merke at heller ikke talen «i andre tunger» (v. 4) hører inn under begrepet profeti i egentlig forstand, selv om også den var virket umiddelbart av Ånden.

Ellers skal det her bare føyes til at Peter åpenbart ser åndsutgytelsen som nettopp hadde funnet sted, bare som en første begynnelse til oppfyllelsen av løftet. Det ser vi klart av at han i v. 38 f. taler om at Ånden senere skal bli gitt til slike som ikke selv hadde opplevd åndsutgytelsen ved denne anledningen.

V. 19–21. Til løftet om åndsutgytelsen knytter Joel forutsigelsen om de skremmende tegnene i naturen som skal gå forut for «Herrens dag» og varsle den – det vil si den dagen da Gud (Herren, Jahve) vil holde den tilintetgjørende dommen over den gudfiendtlige verden. Det er tegn både «på himmelen» og «på jorden». Som tegn på jorden nevnes «blod og ild og røkskyer», og som tegn på himmelhvelvingen at solen skal formørkes, og at månen skal få en mørk, blodrød farge.

Hvordan profeten nærmere har tenkt seg disse undrene, skal vi likevel ikke gå inn på her. Svaret på det spørsmålet er ikke av vesentlig betydning for å forstå hovedtanken i denne forutsigelsen: at det i den fysiske verden skal skje tegn som skal advare menneskene og peke fram mot den dommen som skal komme over den menneskeverdenen som er fremmed for Gud.

Når profeten forbinder disse varslene om at Herrens dag kommer, med løftet om Åndens utgytelse, viser det at han har sett en indre sammenheng mellom dem. Tanken er da sikkert at Guds frelsende nåde er åpenbart i og med Åndens utgytelse, og at den stillingen menneskene tar til denne åpenbaringen, er avgjørende for deres skjebne i dommen. Eller som Rørdam svært treffende uttrykker det: «Ved at menigheten er født til verden ved Åndens utgytelse, er det skillet mellom 'hvete og ugress' begynt som skal åpenbares fullt ut på dommedag.»

Og uten tvil er det ut fra den samme betraktningen at Peter også har tatt med disse ordene av Joel. Men en kan vel anta at han særlig har villet ha med det profeten sier i Joel 3,5 (her hos Lukas v. 21): Fra den dagens tilintetgjørende dom skal likevel «hver den som påkaller Herrens (Jahves) navn, bli frelst» – men riktignok også bare den, så den store dagen for ham blir en «herlig» dag. I den hebraiske teksten kalles dagen «den store og forferdelige», mens Septuaginta her, som Lukas, har «den store og herlige».

Flere fortolkere har ment at Joel med «hver den som påkaller Herrens navn», bare har tenkt på troende israelitter og ikke også på troende hedninger. Det kan nok være tvilsomt. Men selv om han har gjort det, har han likevel ikke framhevet det nasjonale, men utelukkende et rent personlig vilkår for frelsen. Derfor må det innrømmes at apostelen Paulus hadde full rett til å bruke dette ordet om både jøder og hedninger, slik han gjør i Rom 10,13.

For øvrig skal det her bare bemerkes at uttrykket «påkalle Herrens navn» ikke bare betyr å be til ham om nåde og frelse. Etter hvordan det ellers brukes i Skriften, omfatter det også å bekjenne seg til Herren, Israels Gud, slik han har åpenbart seg som nådens og frelsens Gud.

V. 22–24. Peter hadde kalt det tilhørerne hans hadde vært vitner til, en oppfyllelse av profeten Joels spådom om at Ånden skulle utøses i den messianske tiden. Dermed hadde han sagt at han var overbevist om at denne tiden alt var kommet. Men den overbevisningen kunne han bare vente at de ville godta som så den lovede Messias i Jesus. Derfor går han nå i den andre delen av talen sin (v. 22–36) over til å vise ut fra Skriften at Jesus virkelig er denne Messias.

Han vender seg igjen direkte til tilhørerne og ber dem på ny lytte til ordene hans («disse ord» = det han nå vil si).

At han her kaller tilhørerne «israelittiske menn», mens det i v. 14 het «jødiske menn», har kanskje sin grunn i at de nettopp som israelitter (det vil si medlemmer av Guds utvalgte folk; jf. min fortolkning av Rom 9,6) ikke kunne være i tvil om at de profetiske løftene nødvendigvis må gå i oppfyllelse.

Han vil nå tale til dem om Jesus, og ved å legge til «fra Nasaret» (egentlig «nasareeren») har han trolig villet skille ham fra andre som hadde samme navn. De visste jo selv at denne Jesus var en mann som Gud hadde «utpekt» for dem (mer nøyaktig: «godtgjort», nemlig som en Guds utsending) ved de mange underfulle kraftgjerningene Gud hadde gjort ved ham midt iblant dem (jf. min fortolkning av 2 Kor 12,12 om de tre betegnelsene for undergjerninger som her står side om side).

Riktignok kunne det synes som om utgangen på Jesu liv hadde avkreftet vitnesbyrdet undergjerningene hadde gitt om ham. Derfor går apostelen i v. 23

også inn på denne siden av Jesu livsskjebne. Først nevner han det som utenfra, historisk sett, måtte se ut som den egentlige foranledningen til at Jesus endte livet som en korsfestet forbryter: Han ble «forrådt» (egentlig «utlevert», nemlig til fiendene sine, og det ved Judas' forræderi).

Men straks legger han til at dette slett ikke var noe tilfeldig eller bare en virkning av menneskelig list og makt; det var snarere fullbyrdelsen av «Guds fastsatte råd og forutviten» (fastsatt og derfor uforanderlig). Det var Guds rådslutning at Jesus skulle bli utlevert til fiendene sine, og Gud visste også på forhånd hvordan det skulle skje.

Hvem disse fiendene var, ser vi av den neste setningen. Der anklager Peter tilhørerne sine («dere») for at de slo Jesus i hjel ved å nagle ham til korset etter at han var blitt forrådt – uten å akte på det vitnesbyrdet de mange undergjerningene hadde gitt om ham.

Med dette «dere» tenker Peter vel særlig på innbyggerne i Jerusalem som sto foran ham. Han regner dem som medskyldige i det Rådet hadde satt i verk på hele folkets vegne, fordi de hadde sluttet seg til det Rådet gjorde (jf. Matt 27,20 ff.; Luk 23,13.18 ff.). Men det kan også tenkes at han så jødene som var til stede, som representanter for hele folket, og altså så mordet på Jesus som hele folkets felles skyld.

Så legger han til «ved lovløse menns hender» (det vil si hedningers; jf. 1 Kor 9,21) og framholder dermed at jødene ikke selv hadde utført korsfestelsen, men hadde brukt urene hedninger (romerne, særlig de romerske soldatene) som redskaper. Men dermed har han samtidig pekt på noe som bare kunne gjøre skylden deres større.

Utgangen på Jesu liv kunne synes å være et sterkt motbevis mot at han var en Guds utsending. Men Gud selv (v. 24) har likevel på den herligste måte bekreftet sitt tidligere vitnesbyrd om ham ved å «reise ham opp» (det vil si la ham stå opp fra de døde) – han «løste dødens veer».

I dette særegne billedlige uttrykket, som vi for øvrig også finner et par steder i Septuaginta, er døden sammenlignet med en fødende kvinne som ikke kan holde fosteret tilbake når hennes time er kommet. Tanken er da at døden like lite kunne holde Jesus tilbake da tiden var kommet for at han skulle stå opp til nytt liv. Apostelen begrunner dette med at det var umulig at døden kunne holde ham fast for bestandig. Og hvorfor det var umulig, viser han så ut fra Skriften i versene som følger.

V. 25–28. Beviset for at Jesu oppstandelse fra de døde var nødvendig, knytter apostelen til det ordet av David som blir anført i disse versene (Sal 16,8–11, som Lukas siterer temmelig ordrett etter Septuaginta). Straks bemerker han at det David sier her, sikter til Jesus, som apostelen hadde talt om i versene foran. Når vår bibeloversettelse har «om ham», er det en noe fri eller mindre nøyaktig gjengivelse av uttrykket i grunnteksten, som egentlig betyr «med hensyn til» eller «med sikte på».

Det ville bli for vidløftig, og vel også temmelig overflødig, å gå inn på alle de mange enkelthetene i dette omfattende sitatet og på forholdet mellom Septuaginta og salmens hebraiske original. Som en ser av v. 31, er det dessuten særlig

Davids ord i v. 27 (som svarer til v. 10 i selve salmen) Peter har festet seg ved som det egentlig avgjørende for beviset sitt. Vi skal derfor nøye oss med de få bemerkningene til dette verset som vi mener er nødvendige.

En bibelleser som bare har vår kirkelige oversettelse å holde seg til, vil straks legge merke til en forskjell når han sammenligner v. 27 her med det tilsvarende verset i selve salmen.

I salmen (altså i Sal 16,10) heter det «du skal ikke overlate min sjel til dødsriket», og det vil i det vesentlige si det samme som «du skal ikke la meg dø». Men i v. 27 her heter det, etter vår bibeloversettelse, «du skal ikke forlate min sjel i dødsriket», og det forutsetter at sjelen alt er i dødsriket, om enn med visshet for at Gud også der vil ta seg av den.

En bibelleser som ikke er teolog, må med andre ord anta at det er en avgjort saklig forskjell mellom Sal 16,10 og Apg 2,27 – og salmeverset er på dette punktet utvilsomt riktig gjengitt i vår kirkelige oversettelse.

I virkeligheten må en nok likevel innrømme at det er svært tvilsomt om bibeloversetterne våre har truffet det rette i Apg 2,27. I alle fall kan vi godt anta, med den kjente og kyndige leksikonforfatteren Grimm, at meningen med uttrykket i Septuaginta er at Gud ikke vil la hans sjel i stikken og slik la den fare ned i dødsriket. Vi ville da her ha den samme tanken som i salmens hebraiske original, om enn uttrykt i en noe annen form.

Videre må vi i denne sammenhengen bemerke at vår bibeloversettelse sikkert ikke har rett når den i annet ledd av Sal 16,10 har «du skal ikke la din hellige se forråtnelse».[2] I den hebraiske grunnteksten står det her et ord som er gjengitt med «grav» overalt ellers der det forekommer, og da særlig også i Sal 49,10, der vi finner det brukt som objekt til verbet «se», som her.

Riktignok har Septuaginta gjengitt dette hebraiske ordet med et gresk ord som betyr «tilintetgjørelse», og har dermed utvilsomt ment «forråtnelse». Men like utvilsomt beror denne gjengivelsen på en forveksling.

Noen større saklig forskjell trenger det likevel ikke være mellom å «se graven» og å «se tilintetgjørelse» (eller «se forråtnelse»). Legemets forråtnelse henger jo nødvendig sammen med at det blir lagt i graven, med mindre det skjer noe som hindrer forråtnelsen i å gjøre seg gjeldende – slik det var ved Jesu oppstandelse på den tredje dagen.

Ellers skal det her bare bemerkes at ordet «se» på dette stedet, som ofte i bibelsk språkbruk, betyr å erfare eller oppleve. Men når en som her tenker på liket som subjekt, er det vel best å omskrive det med «å bli overgitt til» eller «å bli utsatt for».

V. 29–31. Apostelen går nå over til å vise at han i v. 25 hadde rett til å si at salmestedet han siterte, sikter til Jesus og hans oppstandelse fra de døde. Da vender han seg igjen direkte til tilhørerne, men denne gangen i en «varmere tone» enn i v. 14 og v. 22, ettersom han her kaller dem sine «brødre» (det vil si folkefrender, medlemmer av det samme utvalgte folket som han selv hørte til). Dermed kommer han dem personlig nærmere.

[2] NB har «Du skal ikke la din hellige se tilintetgjørelse».

Men nettopp som bror overfor brødre kan han da også tillate seg å tale «med frimodighet» (det vil si helt åpent, uten å fortie noe) til dem om David. Han gir ham her den hedrende betegnelsen «patriarken» (stamfaren). Kanskje tenker han da på ham som stamfar til den kongelige ætten som Messias etter spådommene skulle komme fra, eller kanskje bruker han ordet i en mer alminnelig betydning, om en av folkets store åndelige autoriteter fra fortiden.

En kan vel anta at Peter kaller David dette fordi det han nå ville si om ham, kunne synes å stride mot den ærefrykten David hadde krav på. Og han sier om ham at han «både døde og ble begravet». Dette «både – og» er ved første øyekast nokså påfallende, men det henger vel sammen med at Davids ord fra Sal 16,10, som var sitert, skjelnet mellom dødsriket, der de avdødes sjeler har sitt oppholdssted, og graven, der legemene blir lagt for å bli overgitt til forråtnelse etter naturens orden.

Det er for øvrig også noe påfallende at Peter her legger til «og graven hans er her hos oss den dag i dag». Alle tilhørerne hans visste jo at Davids grav ennå var å se i Jerusalem, og selv om det ikke hadde vært slik, ville vel ingen av dem ha hatt noen tvil om at David var blitt begravet.

Uten tvil er dette tillegget ment som en skånsom påminnelse om at også Davids legeme hadde fått samme skjebne som alle andre menneskers: Det hadde fått «se tilintetgjørelse». Alt i alt er meningen i v. 29 da at David ikke kan ha talt om seg selv i salmeordet som er sitert.

Ut fra de faktaene han framholder i dette verset, kan Peter så trekke den slutningen vi leser i v. 30 f. Etter grunnteksten betyr «nå» her «altså», og ordet gjelder hele innholdet i disse to versene: at David i Sal 16,10 som profet har talt om oppstandelsen til sin store etterkommer Messias.

Den tanken som føres videre med dette «nå» (eller «altså»), kan vi omskrive slik: Ettersom det ikke kan nektes at David både døde og ble begravet osv., må han altså med ordet sitt i salmen som profet på forhånd ha vitnet om at hans etterkommer, som Gud hadde lovt ham, skulle stå opp fra de døde.

At David «var en profet» – selvsagt ved denne anledningen, det vil si da han skrev denne salmen – betyr at ordene hans i salmen var talt ved umiddelbar inngivelse av Guds Ånd. En slik umiddelbar guddommelig inspirasjon er nemlig etter bibelsk tankegang det særegne for en «profet». Uttrykket betyr derimot ikke i seg selv at han forutsier framtidige ting. En profeti kan like gjerne dreie seg om forhold i nåtid eller fortid, selv om det i dette tilfellet – som v. 31 viser klart – dreier seg om en forutsigelse om framtiden.

Men for at David, som det sies i v. 31, skulle kunne tale «framsynt» (egentlig «som en som skuer på forhånd») nettopp om Messias, trengtes det enda en forutsetning i tillegg til hans profetiske inspirasjon. Den nevner Peter derfor også uttrykkelig når han videre sier om David at han «visste at Gud med ed hadde lovt ham å sette en av hans lends frukt (det vil si hans legemlige etterkommere) på hans trone».[3]

Åpenbart sikter dette til det store løftet som Gud ifølge 2 Sam 7,12 ga David gjennom profeten Natan, og som i Sal 89,4 f.; 89,36 f. og 132,11 med full rett blir

[3] NB har «en av hans etterkommere».

kalt et edelig tilsagn. Ethvert guddommelig tilsagn har jo etter sakens natur kraft og gyldighet som en ed, og det gjelder ikke minst et så høytidelig gitt løfte som dette. Peter har altså forstått dette løftet om Messias, han som skulle virkeliggjøre fullkomment det som Davids kall som konge over Guds folk var et forbilde på.

Ellers skal det til v. 30 f. bare bemerkes to ting. For det første behøver uttrykket «en av hans lends frukt» slett ikke å forstås slik at det utelukker Jesu jomfrufødsel, som jeg alt har framholdt i min fortolkning av Matteus (se anmerkningen om Jesu overnaturlige unnfangelse).

For det andre har det selvsagt sin grunn at fortidsformen («ble forlatt» og «så») brukes i stedet for framtid i slutten av v. 31: Peter visste ut fra sitt ståsted at Davids ord i Sal 16,10 alt var gått i oppfyllelse, nemlig i og med Jesu oppstandelse på den tredje dagen. Ved den ble døden og hvilen i graven bare et forsvinnende og helt forbigående øyeblikk i hans livsskjebne, og ved den ble han i alle fall fritatt for å «se tilintetgjørelse».

V. 32. I de tre foregående versene har apostelen vist at David i Sal 16 har forutsagt Messias' oppstandelse. I vårt vers vender han så tilbake til det han alt i v. 24 hadde forkynt som et historisk faktum: at Gud reiste Jesus opp fra de døde. Med «denne Jesus» peker han tilbake på alt som var sagt om Jesus i v. 22–24.

Så framholder han at han selv og de andre apostlene, som han taler på vegne av (jf. v. 14), er «vitner» om denne undergjerningen Gud hadde gjort. Det vil si at de forkynner denne guddommelige allmaktsgjerningen som folk som selv har sett den oppstandne Jesus og vært sammen med ham.

Men når Davids forutsigelse om Messias' oppstandelse slik er gått i oppfyllelse på Jesus, er det dermed avgjørende godtgjort at apostelen med rette hadde sagt i v. 25 at salmestedet han siterte, sikter til Jesus. Samtidig er det godtgjort at det var nettopp i denne Jesus at den lovede frelserkongen (Messias) var trådt fram midt i folket sitt. Likevel føyer apostelen til enda et bevis for at Jesus er Messias; det leser vi i versene som følger.

V. 33–35. Først nevner apostelen her at Jesus er blitt «opphøyet» (til himmelen, Guds bolig) «ved Guds høyre hånd», det vil si ved Guds allmakt. Med «nå» (= altså) blir denne opphøyelsen hans framstilt som en nødvendig følge av oppstandelsen. Ved oppstandelsen vendte han nemlig ikke tilbake til det jordiske livet, men hørte fra da av alt den himmelske verden til.

Riktignok fortsatte han ennå en kort tid virksomheten sin på jorden ved å åpenbare seg for disiplene. Men så tok han avskjed med dem for godt, og fra da av har han uten avbrudd sin plass ved Faderens side, helt til han kommer igjen.

Men med denne opphøyelsen hang det – som apostelen videre framholder – uoppløselig sammen at han også fikk Den Hellige Ånd av Faderen, slik det var lovt (jf. utlegningen av 1,4). Han skulle gi denne store gaven i Messias-tiden til alle som var mottakelige for den. Og apostelens tilhørere har selv opplevd beviset for at han slik har mottatt Ånden av Faderen (jf. Joh 15,26): Som den opphøyede har han «utøst dette, som dere nå både ser og hører» i virkningene av det – den overveldende begeistringen i disippelflokken og den underfulle talen med andre tunger.

Peter forutsetter da at tilhørerne hans etter det han like før hadde sagt, ville forstå at han med «dette» som Jesus hadde utøst, ikke mente noe annet enn nettopp Den Hellige Ånd. Den hadde Jesus fått av Faderen, og den skulle ifølge profetordet som var sitert i v. 17, utøses i den messianske tiden. Men er det den opphøyede Jesus som har utøst Ånden, må han være den lovede Messias.

Apostelens ord her forutsetter altså at Jesus, som er opphøyet til himmelen, er Messias. Denne forutsetningen begrunner han så i v. 34 f. ved igjen å anføre et ord av David, nemlig Sal 110,1. Men først framholder han at dette ordet umulig kan forstås om David, fordi David, som alle vet, ikke har fart opp til himmelen. I det ordet som her blir sitert, taler David snarere om en annen, som han kaller sin Herre, og som Gud har sagt til: «Sett deg ved min høyre hånd» osv.

Peter kunne uten videre regne med at tilhørerne var enige i at denne Davids Herre, som Gud har bestemt til å få del i hans styre av verden, ikke kan være noen annen enn Messias. Ved Jesu opphøyelse til himmelen og ved at han som den opphøyede har utøst Ånden, er da dette profetiske ordet av David gått i oppfyllelse. Jesus må altså være Messias, den mellommannen for frelsen som er lovet i Skriften.

Men når Jesus ved å utøse Den Hellige Ånd over disiplene sine har vist seg å være den opphøyede Herren som David taler om, altså Messias, kan Peter avslutte talen sin slik han gjør i

V. 36. På grunnlag av det han har sagt i versene foran, sier han her at hele Israels hus (= Israels folk; jf. min fortolkning av Matt 10,6) bør kunne komme til en fast og sikker erkjennelse av at Gud har gjort Jesus «både til Herre og til Messias».

Det mer alminnelige uttrykket «Herre» er her åpenbart brukt med tanke på sitatet i v. 34, og betegner altså Jesus som en som har fått del i Guds egen herskermakt over hele verden. Ved siden av det setter Peter det mer spesielle uttrykket «Messias». Med det vil han uttrykkelig betegne Jesus som den ventede store frelserkongen, i samsvar med formålet for den andre delen av talen, som begynte med v. 22. Riktignok var Jesus Messias allerede fra før, men ved opphøyelsen til himmelen blir han det «i fullendt virkelighet» (Meyer).

Peter har her erklært at adgangen til denne erkjennelsen er åpnet for hele Israels folk. Men for at erkjennelsen skal bli levende for de tilhørerne som var til stede, og vekke samvittigheten deres, framhever han åpenbart med stort ettertrykk at han som Gud har opphøyet så høyt, nettopp er den samme Jesus som de hadde overgitt til den skammelige døden på korset (jf. utlegningen av v. 23b). Og som det neste verset (v. 37) viser, fikk denne skarpe framhevingen av motsetningen mellom Guds gjerning og deres store synd også den virkningen den var ment å ha.

1 c. Virkningen av Peters tale (2,37–41)

V. 37. Peters tale hadde som mål å vekke samvittigheten hos tilhørerne, og det ble også den nærmeste virkningen av den. Dette beskriver Lukas med det særegne billedlige uttrykket at «det stakk dem i hjertet». Uttrykket betyr nettopp at de kjente seg smertelig grepet i samvittigheten (jf. at ordet «hjerte» også ellers

i Skriften blir brukt i betydningen samvittighet, 1 Joh 3,19 f.; Job 27,6 og flere steder).

Den vakte samvittigheten vitnet for dem om den delen hver enkelt av dem hadde i den forferdelige synden folket deres hadde begått ved å overgi Guds Messias til døden på korset, og om Guds dom, som derfor hang truende over hodene deres. Men dermed vitnet den samtidig om at de var helt syndige og fortapte.

At de nå var i en slik sjelelig tilstand, viste seg i spørsmålet de vendte seg til Peter og de andre apostlene med. I følelsen av sin rådløshet, og for å appellere til medfølelsen deres, kaller de dem sine «brødre» (jf. utlegningen av v. 29): «Hva skal vi gjøre?»

Overalt der dette spørsmålet blir stilt i alvor, som uttrykk for at en er grepet åndelig, er det et sikkert vitnesbyrd om at samvittigheten er vakt: Mennesket har fått en levende fornemmelse av at noe må gjøres for at synden kan bli sonet og den truende straffen unngått. Det var det samme spørsmålet som lød fra folkeskarene som var blitt grepet av døperens botspreken (Luk 3,10), fra fangevokteren i Filippi da han ble vakt (Apg 16,30), og likeså fra den rike unge mannen, som tydelig nok også hadde begynt å få en urolig samvittighet (Mark 10,17).

V. 38–39. I svaret sitt oppfordrer Peter først de vakte til å «omvende seg». Av det ser vi at det å være vakt slett ikke er det samme som å være omvendt; vekkelsen har bare den betydningen at den baner vei for omvendelsen. Samtidig ser vi av det at omvendelsen er en handling som mennesket selv må gjøre, og som altså beror på dets egen frie beslutning.

Men andre steder framstiller Skriften omvendelsen som en gave fra Gud (jf. 5,31; 2 Tim 2,25 og flere steder), altså som noe Gud må virke i oss ved sin Ånd. Da må meningen med oppfordringen om selv å omvende oss åpenbart være denne: Selv om vi aldri kan bli omvendt uten at Guds Ånd omvender oss, beror det likevel på oss selv om vi vil følge det Ånden virker i oss, eller stå det imot.

Men hva skal en så nærmere forstå med å «omvende seg»? I vår bibeloversettelse er dette uttrykket brukt for å gjengi to forskjellige ord i grunnteksten til Det nye testamente. Det første av disse ordene, som er det vanligste, og som vi også har her i v. 38, betyr egentlig å «få et annet sinn». Det andre betyr rett og slett å «vende (seg) om til» (slik i Apg 9,35; 11,21 og flere steder).

Det første ordet betegner altså nærmest og fremfor alt at mennesket vender seg bort fra synden og fra hele sitt tidligere liv, mens det andre betegner at han vender seg om og hen til Gud.

Noen få steder (Apg 3,19; 26,20) finner vi begge disse ordene brukt sammen, åpenbart fordi de to sidene ved omvendelsen skal framheves hver for seg. Men ettersom begge sidene henger uatskillelig sammen og bare kan være til stede i og med hverandre, bruker Skriften som oftest bare ett av disse ordene og samler begge leddene i omvendelsen under det.

Når Peter her oppfordrer de vakte tilhørerne sine til å «omvende seg» (eller «få et annet sinn»), tenker han ikke bare på å vende seg bort fra synden, men

også på å vende seg til Gud i tro på den Jesus Kristus som han nettopp hadde vitnet om for dem.

Først ved troen på Kristus og på Guds frelsende nåde, som er åpenbart i ham, i hans person og gjerning, blir den vakte synderen i stand til å vende seg bort fra synden. På samme måte må troen på Kristus vise sin kraft ved at synderen vender seg bort fra synden sin, i avsky for den og med inderlig lengsel etter å bli fri fra dens makt.

Ser vi så på det andre leddet i omvendelsen, det å vende seg til Gud, viser det seg her om mulig enda klarere at omvendelsen bare kan springe ut av troen på Kristus og frelsen i ham.

Den vakte synderen, som kjenner at han ligger under Guds vrede og dom, kan ikke annet enn være redd for Gud og flykte bort fra ham. Først når troen på Kristus er født i sjelen, kan han få mot og kraft til å vende seg til Gud, med oppriktig bekjennelse av synden sin for ham og med tillitsfull bønn om å få del i frelsen for Kristi skyld.

Med rette har Luther sammenlignet troen med den åpne, tomme hånden som synderen strekker ut mot Gud på grunnlag av evangeliets nådetilbud, for at Gud skal fylle den med nådens gaver.

Men så ser vi også at det virkelig er som sagt ovenfor: De to sidene ved omvendelsen henger uatskillelig sammen og kan ikke være til stede uten i og med hverandre. Begge springer ut av troen på Kristus, og det helt samtidig, ettersom ingen i tro av hele sitt hjerte kan vende seg til Gud uten samtidig å vende seg bort fra synden.

På samme måte ser vi av dette at omvendelsen ikke er noen prosess som foregår gjennom kortere eller lengre tid, men snarere en forandring som inntreffer i et øyeblikk. I det ene øyeblikket er synderen altså ennå uomvendt, i det neste er han omvendt til Gud.

En annen sak er at et menneske nok kan sies å være «på omvendelsens vei» gjennom kortere eller lengre tid, i betydningen å være på veien til omvendelse. Men å vandre på veien mot et mål er likevel ikke det samme som å ha nådd målet (se nærmere om dette i mitt skrift «Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse», 1917).

I svaret sitt blir apostelen likevel ikke stående ved å vise til omvendelsen som det som kreves fra menneskets side. Straks, og med stor vekt, knytter han til den en ny oppfordring til de vakte tilhørerne sine: Hver enkelt av dem skal «la seg døpe på Jesu Kristi navn».

Samtidig framholder han for dem at de ved dåpen vil få del i de to frelsesgodene som enhver synder først og fremst trenger for å komme ut av den elendigheten og fortaptheten han er i av naturen: syndenes forlatelse (rettferdiggjørelsen) og Den Hellige Ånds gave (det vil si den gaven fra Gud som Den Hellige Ånd er).

Under den nye paktens vilkår, som trådte i kraft med utøsningen av Ånden på pinsedagen, henger disse to frelsesgodene uløselig sammen og blir gitt samtidig. Men begrepsmessig må det skjelnes mellom dem, og syndenes forlatelse må da nevnes først, fordi den er forutsetningen for at Ånden blir gitt – den

hellige Gud kan ikke tre i samfunn med et menneske som ennå er besmittet av syndeskyld.

Om begge disse frelsesgodene sier apostelen altså her på en måte som ikke kan misforstås: I tiden etter den grunnleggende utøsningen av Ånden får en først personlig del i dem når den som i tro på Kristus har omvendt seg til Gud, nå også tar imot den dåpen Jesus har innstiftet. Det betyr at det er i og ved denne dåpen Gud fyller troens tomme hånd med sine frelsende gaver (jf. 1 Pet 3,21, der apostelen bruker det sterke uttrykket at «dåpen frelser oss»).

Og når dåpen her blir kalt en dåp «på (grunnlag av) Jesu Kristi navn», betyr det at det å ta imot dåpen hviler på, eller har sitt grunnlag i, at en i tro nevner eller bekjenner Jesus som Kristus, den lovede mellommannen for frelsen.

Som en ser, legges det her særlig vekt på at de skal ta imot Den Hellige Ånd, ettersom denne virkningen av dåpen blir nevnt i en egen setning. Apostelen vil åpenbart vise at tilhørerne hans, hvis de følger oppfordringen hans, skal få del i den samme store gaven som disippelflokken alt hadde fått – det hadde de selv nettopp vært vitne til (jf. de siste ordene i v. 33).

I v. 39 begrunner han dette med et «for»: «løftet tilhører dere og deres barn» osv. Med løftet som nevnes her, må en åpenbart forstå nettopp løftet om at Ånden skulle utøses. Det var jo gitt Israel og kunne derfor også sies å tilhøre de israelittene som var til stede, og etterkommerne deres, eller å være bestemt for dem.

Men hva mener han så når han legger til: «og alle dem som er langt borte, så mange som Herren vår Gud kaller til seg»? Fortolkerne har som oftest villet forstå disse ordene om hedningene og har da gjerne vist til Ef 2,13.17. Der blir hedningene unektelig betegnet som slike som er langt borte – nemlig fordi de var skilt fra det utvalgte folket og dets åndelige goder, uansett hvor de befant seg i stedlig eller geografisk forstand.

Mot denne forståelsen kan en likevel, med flere nyere fortolkere, reise en svært sterk innvending: Setningen skal begrunne løftet om Den Hellige Ånds gave, som er rettet til israelittene som var til stede, og der synes det slett ikke å passe inn å ta hensyn til hedningene. Likeså er det vanskelig å tenke seg at Peter skulle ha kunnet kalle løftet om Ånden noe som «tilhører» hedningene, altså som gitt til dem.

Derfor er det nok å foretrekke, med de nyere fortolkerne som er nevnt, å forstå uttrykket her om de såkalte diasporajødene, det vil si de jødene som levde spredt i den store hedningeverdenen langt borte fra Israels land. Nærmere bestemt gjelder det de av disse jødene som i øyeblikket befant seg i de fremmede landene, til forskjell fra de diasporajødene som var vendt tilbake til Jerusalem og nettopp nå var blant Peters tilhørere.

Det synes også som en med rette har pekt på hvor nærliggende det måtte være for apostelen å ta hensyn til disse diasporajødene langt borte ved en anledning som denne, da han nettopp hadde foran seg representanter for den jødiske spredningen fra de mest forskjellige land.

Men enten en forstår disse ordene om hedningene eller om jødene som levde i spredningen, gjelder det i begge tilfeller at løftet bare tilhører «så mange som

Herren vår Gud (Jahve, Israels Gud) kaller til seg». Det vil si så mange som han med tiden får kalt til seg ved forkynnelsen av evangeliet, så de ved omvendelse og dåp kan få del i Åndens gave.

V. 40–41. I sin brennende iver for sjelers frelse fortsatte Peter å vitne om Jesus som den lovede mellommannen for frelsen, og det «med mange andre ord» enn han hittil hadde brukt, for å forklare og stadfeste nærmere.

Og som vi ser av grunnteksten, knyttet han stadig nye formaninger til dette vitnesbyrdet. Innholdet i dem blir sammenfattet i ordene: «La dere frelse fra denne vrange slekt!» Det vil si: Ta imot frelsen i Jesus (ved å la dere døpe på hans navn til syndenes forlatelse og for å få Den Hellige Ånds gave), så dere unngår den dommen som truer den slekten av vårt folk som nå lever, med dens sinnelag, som er åndelig forvrengt helt igjennom.

I v. 41 blir det så sagt hva som ble følgen av apostelens vitnesbyrd og hans vedvarende og inntrengende formaning: «De som nå tok imot (det vil si åpnet hjertene sine for) hans ord, ble døpt. Og den dagen ble det lagt til (til den disippelkretsen som alt var der) omkring tre tusen sjeler» (etter hebraisk språkbruk = personer). Med rette bemerker Meyer: «At de tre tusen ble døpt på stedet og samtidig, sier ikke teksten, men bare at det skjedde i løpet av denne dagen.»

2. De første kristnes menighetsliv (2,42–47)

V. 42. Egentlig handler dette verset om hvordan de nyvunne disiplene forholdt seg videre. Men de var så mange at de utvilsomt utgjorde det langt overveiende flertallet i den menigheten som nå var dannet. Derfor kan det som blir fortalt her, med full rett regnes som det første leddet i skildringen av livet i den første kristne menigheten.

Først heter det at de som nettopp hadde tatt imot dåpen, «holdt urokkelig fast ved apostlenes lære». Det vil si at de stadig lot seg undervise av apostlene, med en iver som aldri sviktet. Slik ble de ført til en stadig dypere innsikt i den kristne sannheten og ble gjennom det samtidig styrket og grunnfestet i troslivet sitt.

I sammenheng med dette blir det så sagt at de også holdt urokkelig fast ved «samfunnet», det vil si ved det broderlige samlivet seg imellom og med menigheten i det hele. Og når det så uten noe nytt «og» blir lagt til «ved brødsbrytelsen og ved bønnene», kan disse to leddene tydeligvis ikke forstås annerledes enn som et forklarende tillegg (en apposisjon) til begrepet «samfunnet». De angir altså de to formene som det broderlige fellesskapet først og fremst kom til uttrykk i.

Når det gjelder det første av disse to leddene, «brødsbrytelsen», er det neppe mulig å si med bestemthet hva som er ment med det. Ettersom uttrykket «å bryte brød(et)» ofte brukes om en handling som husfaren utførte for å innlede et felles måltid (jf. min fortolkning av Luk 24,30), kunne det ligge nær å anta, med flere fortolkere, at det her bare gjelder vanlige felles måltider som uttrykk for det åndelige fellesskapet som var mellom de troende.

Men noen steder sikter den samme vendingen åpenbart til nattverden (Apg 20,7 ff.; 1 Kor 10,16 ff., og på samme måte også i et par oldkirkelige skrifter

fra begynnelsen av 100-tallet). Det kan altså ikke nektes at også vårt vers kan mene det nattverdmåltidet som Jesus innstiftet.

Men i virkeligheten finnes det enda en tredje mulighet, nemlig at «brødsbrytelsen» her gjelder de såkalte agapene (det vil si kjærlighetsmåltidene), som etter 1 Kor 11,20 ff. å dømme gjerne ble avsluttet med at de tok nattverden.

Og når endelig «bønnene» blir nevnt, gjelder det som i 1 Pet 4,7 uten tvil de bønnene som ble brukt i de troendes gudstjenestlige sammenkomster. Dels har det vel vært nye, kristne bønner uten faste former, dels også salmer fra Det gamle testamente og kjente jødiske bønner med et slikt innhold at de naturlig kunne ha sin plass også i de kristnes egne sammenkomster.

V. 43. I dette verset nevnes to ting som gjelder de troendes forhold til dem utenfor, og som sikkert er ment som vitnesbyrd om hvordan Gud holdt sin vernende hånd over den nyfødte menigheten.

De underfulle hendelsene på pinsedagen (utøsningen av Ånden, tungetalen og de overveldende virkningene av Peters preken) hadde åpenbart at guddommelige krefter grep inn, og dette gjorde seg fortsatt gjeldende gjennom det nye livet i menigheten. Derfor «kom det frykt (jf. min fortolkning av Luk 1,12.29.65; 5,26) over hver sjel» blant folket i Jerusalem, så den mer eller mindre forherdede vantroen som måtte finnes, ikke kunne bryte ut.

Og i samme retning virket det sikkert også at «mange under og tegn ble gjort ved apostlene», nemlig av Gud, som brukte apostlene som sine redskaper (jf. 2,22, der det var tale om undergjerninger som Gud gjorde ved Jesus).

V. 44–45. Her vender skildringen tilbake til forholdene innad i menigheten. At «alle de troende holdt sammen», betyr vel at de, så mange de var, dannet en avgrenset og innbyrdes samstemt krets, atskilt fra og i motsetning til den store massen av folket – eller, som Rørdam svært treffende har uttrykt det, én husstand der alle var brødre.

Og med dette hang det sammen at de «hadde alt felles». Det betyr likevel sikkert ikke, slik mange fortolkere har ment, at det var innført fullstendig eiendomsfellesskap. Den oppfatningen stemmer ikke med det Peter sier til Ananias i 5,4.

I virkeligheten kan Lukas' uttrykksmåte her godt bety at de så på og behandlet alt de hadde, ikke som sitt eget, men som menighetens felleseie. Der forholdene syntes å kreve det, stilte de det derfor til rådighet for de trengende i menigheten og viste slik den mest uegennyttige og oppofrende godgjørenhet (jf. 4,32b, der det heter at «ikke en eneste sa at noe av det han eide, var hans eget», men de «hadde alt felles»).

Når det så videre blir framhevet at «de begynte å selge eiendeler og gods og delte ut» (det vil si det beløpet som kom inn) «til alle», sier det seg selv at «de» ikke kan være alle menighetens medlemmer. Det var nemlig uten all tvil bare et fåtall som eide det som i vår bibeloversettelse kalles «eiendeler».

Det gjelder åpenbart faste eiendommer som åkrer, hus og lignende (jf. 4,34), slik det samme greske ordet i 5,1 med rette er gjengitt med «eiendom»; der viser nemlig v. 3 i samme kapittel at «eiendom» nettopp er en åker. «De» er med andre

ord alle som eide åkrer, hus eller annet av lignende slag, og tillegget «gods» må da gjelde det de ellers måtte eie av ting som kunne selges.

De siste ordene i v. 45 («etter som enhver trengte det») viser at det omfattende «alle» bare gjelder alle de trengende, og at støtten ble gitt etter hva hver enkelt trengte.

V. 46–47. Som et videre trekk ved menighetens liv nevnes her først at de med ett sinn fortsatte å ta del i den daglige tempeltjenesten – noe vi vet at de jødekristne gjorde helt til Jerusalem ble ødelagt (jf. 21,20 og min fortolkning av Matt 5,19 og Rom 14,5) – og at de ved siden av dette «brøt brødet hjemme».

Det sier seg selv at brødsbrytelsen her er den samme som i v. 42. Like selvsagt står uttrykket i grunnteksten, som vår bibeloversettelse gjengir med «hjemme», i motsetning til templet. Bak gjengivelsen «hjemme» ligger den forestillingen at menigheten hadde et privat forsamlingslokale der de kunne holde de felles måltidene sine, men det må regnes som helt utelukket at det var slik.

Det greske uttrykket som er brukt her, kan i virkeligheten også bety «i husene» eller «i forskjellige hus», og slik er det sikkert ment her. Brødsbrytelsen hadde de kristne for seg selv, og den kunne selvsagt ikke finne sted i templet. Den foregikk altså rundt omkring i husene, etter som det var anledning til det.

Men hovedsaken for Lukas i v. 46 er at disse første kristne i Jerusalem «holdt måltid med fryd og hjertets oppriktighet» – mens de slik daglig gikk i templet og holdt sine egne felles måltider rundt omkring i private hus. Det vil si at de ikke manglet det de trengte å leve av, og at de tok imot det de levde av, fulle av jublende glede over sin nådestand og med hjerter som var gjennomglødet av oppriktig gudsfrykt.

Under slike forhold kunne det heller ikke være annerledes enn at de (v. 47) stadig lovet Gud for frelsen i Jesus Kristus, og at de kunne glede seg over å være velsett av hele det jevne folket, som ennå ikke var blitt påvirket mot dem fra annet hold.

Lukas avslutter skildringen av menighetens liv med å nevne at Herren hver dag la til menigheten «dem som ble frelst», nemlig nettopp ved at de gjennom dåpen lot seg innlemme i den. Han har nok sett en sammenheng mellom denne ytre veksten i menigheten og den gunstige stemningen i folket, som han nettopp hadde pekt på.

Men den gledelige veksten i tallet på de frelste tilskriver han ikke denne holdningen i folket; han gir æren for den til Herren (Kristus) alene. Hvor mye folkets gunst enn kan ha bidratt, visste han jo at det egentlige frelsesmiddelet i Herrens hånd var vitnesbyrdet om sannheten til frelse – det vitnesbyrdet som menigheten, og særlig apostlenes forkynnelse, bar fram.

3. Peter helbreder en vanfør tigger og taler til folket (kap. 3)

V. 1–5. Blant de mange under og tegn som ble gjort ved apostlene (2,43), forteller Lukas her om helbredelsen av den vanføre mannen. Grunnen er åpenbart at det var denne undergjerningen som ga støtet til Peters nye tale, og dermed også til

det som blir fortalt i kap. 4 om den første gangen den jødiske øvrigheten grep inn mot den apostoliske forkynnelsen.

Det blir ikke sagt hvor lang tid som var gått siden Ånden ble utøst, men trolig hendte dette ikke lenge etter den grunnleggende begivenheten. I v. 1 blir det bare sagt at Peter og Johannes en dag gikk (etter grunnteksten = var på vei) opp til templet «ved bønnens time, som var den niende», det vil si mot klokken tre om ettermiddagen. Det var altså mot den tiden da aftenofferet ble båret fram, og da gudfryktige jøder derfor pleide å samles i forgården til bønn (jf. utlegningen av 2,46a).

Samtidig (v. 2) kom noen bærende på en mann som hadde vært vanfør fra fødselen av, for å sette ham fra seg ved den tempeldøren der han ble lagt hver dag for å be dem som gikk inn i templet, om en almisse.

Blant folket ble denne tempeldøren kalt «Den fagre», som Lukas uttrykkelig bemerker. Det navnet finner vi riktignok ikke nevnt i jødiske skrifter, men det svarer helt til den beskrivelsen Josefus og rabbinerne gir av en port på østsiden som førte fra den ytre forgården («hedningenes forgård») inn i «kvinnenes forgård». Denne forgården ble kalt slik, ikke fordi den bare var for kvinner, men fordi også kvinnene hadde adgang dit – mens det vest for den, skilt ut med en mur, lå enda en forgård, som bare menn hadde rett til å gå inn i.

Etter all sannsynlighet er «Den fagre tempeldør» den samme som den porten Josefus og rabbinerne priser så høyt for dens skjønnhet, og som var laget av blendende korintisk bronse.

Da nå den vanføre (v. 3) fikk øye på de to apostlene idet de skulle gå inn i templet, ba han også dem om en almisse. Da festet apostlene (v. 4) blikket («så fast») på ham og ba ham se på dem – sikkert fordi de ville lese i øynene hans om han var åndelig mottakelig for den underfulle hjelpen Peter alt hadde i sinne å gi. Mannen (v. 5) rettet da også oppmerksomheten mot dem, men ennå bare i håp om å få noe av dem.

V. 6–10. Av Peters ord i v. 6 kan en nok slutte at han hadde fått et bestemt inntrykk av at mannen virkelig var åndelig skikket til å ta imot den velgjerningen han hadde tenkt å gi ham. Den vanføre ventet trolig ikke annet enn en større eller mindre kobbermynt.

Når Peter likevel begynner med å understreke at «sølv og gull» eier han ikke, er det sikkert fordi han er seg bevisst at han har noe langt mer verdifullt å gi enn selv den største pengegave. Denne gaven erklærer han seg villig og rede til å gi straks, og med den mener han at mannen skal bli helbredet fra skrøpeligheten sin.

Det ser vi av at han like etter befaler ham «i Jesu Kristi, nasareerens navn» å «stå opp og gå». Det vil si i kraft av det navnet som betegnet den kjente Jesus fra Nasaret – som også den vanføre sikkert hadde hørt om – som «Kristus», den lovede frelseren fra all nød.

Og så skjer underet. Åpenbart for å støtte mannens tro på helbredelsen han var blitt lovt, griper Peter (v. 7) ham ved den høyre hånden for å reise ham opp. Føttene hans, og særlig de lamme anklene, fikk straks styrke (v. 8), så han med én gang kunne springe opp og stå og deretter gå omkring.

Og dermed var han også i stand til å følge de to apostlene inn i templet (det vil si gjennom kvinnenes forgård inn i mennenes forgård). Der gikk han omkring og lovet Gud, mens han gang på gang uvilkårlig gjorde gledessprang, som for riktig å forvisse seg om at han var helt helbredet.

Som en kan forstå, ble (v. 9 f.) hele folkemengden som var til stede i forgårdene, og som straks kjente ham igjen som tiggeren ved Den fagre tempeldør, full av den største undring over det som hadde hendt ham.

Når det i vår bibeloversettelse heter «og redsel»,[4] beror det på en forståelse av ordet i grunnteksten som nok kan være berettiget enkelte steder, men som neppe passer her. Det greske ordet har i seg selv en mer omfattende betydning og svarer nærmest til det vi på norsk mener med å «være ute av seg selv» eller å «være fra seg» (å ha mistet fatningen), og slik må det vel forstås her.

Svært treffende gjengir professor Seippel den siste setningen i v. 10 i sin landsmålsoversettelse: «og dei var so fulle av undring over det som hadde hendt han at dei var mest frå seg». Skulle Lukas virkelig ha ment ordet i betydningen «redsel» her, måtte det selvsagt forstås som på de mange stedene i Det nye testamente der det sies at guddommelige krefter som åpenbart griper inn, fremkaller frykt eller forferdelse hos dem som er til stede (jf. utlegningen av 2,43a).

3 b. Peters tale til folket i Salomos søylegang (3,11–26)

V. 11–12a. Først blir det fortalt hvordan helbredelsen førte til at Peter talte til folkemengden som var samlet i templet. Drevet av takknemlighet holdt den helbredede seg nær de to apostlene for ikke å komme bort fra dem i folkemylderet. Imens strømmet hele folket, fylt av undring over det som hadde hendt, sammen om dem ved den såkalte Salomos søylegang. Den lå på østsiden av den ytre forgården og ble kalt slik fordi en mente at den var en rest av templet som Salomo hadde bygd (jf. min fortolkning av Joh 10,23).

Av stedsangivelsen ser vi at dette hendte etter at Peter og Johannes med den helbredede vanføre hadde forlatt kvinnenes forgård gjennom Den fagre tempelport, og mens også folkemengden holdt på å gjøre det samme.

Peter så (v. 12) «dette», det vil si at folket i forundring strømmet sammen om ham og Johannes. Dermed ga de til kjenne at de nok ønsket å få vite hvordan apostlene hadde kunnet gjøre noe så underfullt.

Da svarte han dem med den talen som fyller resten av kapitlet. Den faller tydeligvis i to deler. Først (v. 12b–16) framholder han at underet var blitt virket bare ved troen på Jesu navn. Deretter (v. 17–26) formaner han tilhørerne inntrengende til omvendelse og tro på Jesus, så de kan få del i all den velsignelsen som Gud ifølge løftene har tiltenkt folket sitt.

V. 12b–16. Når Peter begynner sitt «svar» med å tiltale tilhørerne som «israelittiske menn» (jf. 2,22), har han vel villet antyde at han regner med at de nettopp som medlemmer av Guds utvalgte folk vil forstå det han nå vil si.

Først avviser han så de falske forestillingene som undringen deres tydelig nok viste at de var fanget i: som om den underfulle helbredelsen skyldtes de to apostlene selv, og enten beroet på en særlig kraft de hadde, eller var en lønn Gud

[4] NB har «undring og forferdelse».

hadde gitt dem for gudsfrykten deres. I virkeligheten var det snarere (v. 13) Gud selv som hadde gjort underet, om enn gjennom menneskelige redskaper. Derfor tilkommer æren for det store som hadde hendt, ham alene.

Og underet var bare et nytt vitnesbyrd om at paktsforholdet ennå sto ved makt – den pakten han hadde gått inn i med det folket Peter og tilhørerne hans var lemmer av.

Når Peter her kaller Gud «Abrahams og Isaks og Jakobs Gud», vil han nemlig åpenbart minne om den pakten Gud hadde opprettet med Israel da han ga folkets stamfedre det grunnleggende løftet om et folk som skulle stamme fra dem og være særlig velsignet av ham.

Og når Peter videre kaller Gud «våre fedres Gud», er «våre fedre» sikkert ikke en samlebetegnelse for de tre patriarkene, som flere fortolkere har ment. Det gjelder snarere, som i Luk 1,55.72, de tidligere slektene av folket i det hele (= våre forfedre), og Peter har med dette tillegget villet minne tilhørerne om hvordan Gud gjennom hele folkets historie hadde vist at han kom sin pakt i hu.

Men så hadde Gud også ved dette underet på ny åpenbart seg som Gud for folket sitt. Ved underet hadde han nemlig i virkeligheten «herliggjort sin tjener Jesus», for det var jo skjedd i hans navn.

Når Jesus her kalles Guds «tjener», hviler det åpenbart på Det gamle testamente, nærmere bestemt på at uttrykket «Herrens tjener» enkelte steder i annen halvdel av Jesajaboken brukes om Messias (jf. Jes 42,1 ff., anført i Matt 12,18 ff., og særlig 52,13–53,12). At Gud ved dette underet har «herliggjort» sin tjener Jesus, vil da si at han i og ved undergjerningen helt umiskjennelig har vist hvor stor stillingen hans er som Guds utvalgte redskap til å virkeliggjøre hans rådslutninger.

Men når Gud slik hadde bekjent seg til Jesus som sin tjener, faller det et grelt lys over den holdningen det jødiske folket – representert ved Peters tilhørere – hadde inntatt overfor ham. Denne Guds utvalgte tjener hadde de «forrådt» (egentlig «overgitt» eller «utlevert», nemlig etter ordene som følger like etter, til Pilatus). Og ikke nok med det: Selv om Pilatus, hedningen, hadde avsagt dom om at han skulle løslates, hadde de «fornektet» ham for denne dommeren, nemlig som Guds tjener, Messias (jf. Luk 23,2; Joh 19,15).

Peter blir en stund stående ved hvordan de opptrådte foran Pilatus' domstol. For å vekke dem til riktig å føle den forferdelige skylden sin minner han dem i v. 14–15a om hvordan de fornektet «Den Hellige og Rettferdige», mens den hedenske landshøvdingen ville frifinne ham, og ba om at en morder måtte bli gitt dem som en gunstbevisning (det ligger i uttrykksmåten i grunnteksten her). Og han minner dem om hvordan de, ved å kreve morderen løslatt, hadde ført døden over («drepte») «livets høvding».

«Den Hellige» (framfor alle andre) kaller Peter Jesus i den betydningen at han nettopp som den lovede «Herrens tjener» hørte Gud til på en enestående måte. «Den Rettferdige» kaller han ham med tanke på at livet hans stemte fullkomment med Guds krav.

For «høvding» har grunnteksten et uttrykk som her sikkert ikke har betydningen «opphavsmann», slik det ofte ellers har på gresk (slik uten tvil i

Hebr 2,10). Denne betydningen (som for øvrig ville passe svært godt her) passer nemlig i alle fall ikke på et sted som 5,31.

Når vår bibeloversettelse har gjengitt dette greske uttrykket med «høvding», er det ment som en omskrivning for «en fører». Slik forekommer uttrykket ofte på gresk om en som går i spissen for en flokk, nærmere bestemt slik at han selv hører til flokken og deler kår med den (jf. min fortolkning av Hebr 12,2). Denne forståelsen er uten tvil den riktige her.

I «livets høvding» ligger da at Jesus, etter først selv å ha nådd fram gjennom døden til himmelsk og uforgjengelig liv, nå også er i stand til å føre andre fram til det samme livet. Og en slik «livets høvding» er han blitt ved at Gud (v. 15b) reiste ham opp fra de døde. Det er Peter og Johannes («vi») vitner om ut fra egen erfaring (jf. utlegningen av 2,32),[5] og etter det de israelittiske mennene som var til stede, nettopp hadde opplevd, måtte en vel også kunne anta at de ville tro på grunnlag av vitnesbyrdet deres.

I v. 16 avslutter Peter så den første delen av talen sin ved å vise med hvilken rett han i v. 13a hadde sagt at Gud hadde herliggjort Jesus ved helbredelsesunderet.

Det var Jesu navn som hadde virket dette underet, og det «ved troen på hans navn». Det vil si: Apostlene, som hadde vært Guds redskaper til å utføre underet, var fulle av tillit og overbevist om at Jesus var den som navnet hans sa at han var, den lovede Guds tjener (Messias). I denne overbevisningen hadde de nevnt navnet hans over den vanføre mannen som tilhørerne her har for øynene sine, og som de kjenner så godt.

Bare slik, og ikke på grunn av noen egen kraft eller gudsfrykt som apostlene hadde, var denne mannen blitt «styrket» (hadde fått full kraft og fasthet i lemmene).

Men (v. 16b) apostlenes tro på Jesu navn hadde gitt den lamme full førlighet, slik tilhørerne jo kunne bevitne med egne øyne, og den var også det eneste apostlene hadde bidratt med ved denne helbredelsen. Men heller ikke denne troen var på noen måte noe de hadde av seg selv; den var snarere «virket ved ham» (Jesus). Det betyr sikkert at det var Jesus som ved sin forkynnelse og sine gjerninger, og likeså ved sin oppstandelse, hadde ført dem til den fullvisse troen på ham som den lovede mellommannen for frelsen.

V. 17–18. I den første delen av talen hadde Peter framholdt at helbredelsesunderet som hadde skjedd, så langt fra skyldtes menneskelig kraft eller gudsfrykt; det var snarere et verk av Gud, som med det ville herliggjøre sin tjener Jesus, som folket hadde fornektet og slått i hjel. I den andre delen av talen, som begynner her, retter Peter nå en inntrengende formaning til tilhørerne om å få et annet sinn og vende om (v. 19).

Han knytter den nye delen til det foregående med «og nå». Andre steder i Apostlenes gjerninger (7,34; 10,5; 22,16) knytter disse småordene en oppfordring til en forberedende utvikling, som den praktiske følgen som naturlig kan utledes av den. Derfor er det neppe tvil om at de også her innleder formaningen i v. 19.

[5] Trykket har «2,22»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Men før apostelen kommer med formaningen, skyter han inn våre to vers og nevner dermed to forutsetninger til for den (jf. Wendt).

I slike tilfeller, og altså også her, står ordet «nå» ikke om tiden, men i betydningen «under disse omstendighetene» (= når situasjonen er som sagt i det foregående).

Tankegangen her kan derfor omskrives slik: «Og ettersom det er som sagt i det foregående – nemlig at Gud ved dette underet har herliggjort sin tjener Jesus, som dere overga til døden, men som han reiste opp fra de døde – gjelder det for dere å omvende dere. Det kan jeg oppfordre dere til fordi jeg vet at deres forferdelige synd mot Jesus på den ene siden hadde sin grunn i deres ‹uvitenhet›, og på den andre siden (v. 18) var den nødvendige oppfyllelsen av Guds rådslutning at hans Messias skulle lide.»

Talen får her umiskjennelig en annen tone enn i den første delen, en tone av «hjertevinnende mildhet» (Meyer). Det viser seg alt i at han tiltaler tilhørerne med det fortrolige «brødre», men ikke mindre i at Peter i våre vers trekker fram to forhold som tydelig kaster et formildende lys over folkets udåd, uten likevel på noen måte å oppheve folkets skyld og ansvar.

Når det da i v. 17 heter at Peters tilhørere har gjort det (de har handlet) «i uvitenhet», må dette uttrykket åpenbart forstås ut fra det Moseloven sier om synder «av vanvare» (3 Mos 4,13 ff.; 5,15; 4 Mos 15,22 ff.) i motsetning til synder «med løftet hånd», det vil si synder som blir gjort i fullt bevisst opprør mot Gud og hans lov (4 Mos 15,30). Det siste slaget synder skulle straffes med døden, men for synder «av vanvare» var det åpnet adgang til soning og tilgivelse gjennom offertjenesten.

Slik mener tydeligvis også Peter her at det ennå var mulighet for tilgivelse, hvor forferdelig folkets synd mot Jesus enn var – og det nettopp fordi den hadde sin grunn i uvitenhet, det vil si fordi de som hadde gjort den, ikke fullt ut forsto hva de gjorde: at det var sin Messias de hadde fornektet og ført i døden.

Og det samme, sier han, gjaldt også deres «rådsherrer», medlemmene av Rådet (jf. 1 Kor 2,8). Også de mente å tjene Gud med det de gjorde, og i virkeligheten var jo Jesu Messias-verdighet før oppstandelsen hans ennå til en viss grad tilslørt. Hadde folket og rådsherrene deres sett fullt klart hva de gjorde, ville synden deres ha vært utilgivelig.

Peter taler altså her i den samme ånd som Jesus selv da han på korset ba Faderen om tilgivelse for dem som henrettet ham, fordi de ikke visste hva de gjorde (Luk 23,34).

Så nevner han i v. 18 enda det andre formildende forholdet: Israel erkjente ikke Guds vilje, men Gud har likevel nettopp brukt folkets synd som et middel til å virkeliggjøre sin rådslutning om at hans Messias (den han hadde sendt) skulle lide – slik denne rådslutningen alt var forkynt på forhånd gjennom profetene.

Når Peter her sier «alle profetene», må dette uttrykket vel forklares med gamle Meyer «ut fra oppfyllelsens synspunkt, for så vidt som den messianske forløsningen, som alle profeters guddommelige spådom viser til (jf. 10,43), er blitt virkeliggjort ved Jesu lidelse og død. Ser en tilbake fra dette ståstedet, den

historiske virkeliggjørelsen, heter det med rette at Gud har oppfylt det han har forkynt på forhånd ved alle profeter, at hans Messias skulle lide».

V. 19–21. Her følger så formaningen til omvendelse. Alt Peter har framholdt i det foregående, særlig det han i v. 17 f. har sagt om at folkets synd mot Jesus kunne tilgis, har siktet mot den. Formaningen understreker uttrykkelig begge sidene ved omvendelsen (jf. utlegningen av 2,38), og Peter underbygger den ved å framheve de salige følgene av å etterleve den.

Det det gjelder, er å «få et annet sinn», det vil si ikke lenger å la seg styre av det sinnet de hittil hadde syndet mot Jesus med, og å «vende om» til Gud. Det kan de bare gjøre ved å søke frelsen sin i Jesus i tro på ham.

Gjør de det, skal syndene deres, som står oppskrevet i Guds regnskapsbok, bli «utslettet». Og da vil de på grunnlag av syndenes forlatelse også få oppleve at det for dem «kommer vederkvegelsens tider».[6] Det er tider som for lenge siden har stått for «Herrens (Guds) åsyn» som noe han har besluttet, og som derfor her blir framstilt som om de kommer derfra.

Atskillige fortolkere har villet forstå disse tidene om de tidene som følger etter Jesu gjenkomst (jf. Ef 2,7), altså om evigheten med dens salighet. Men denne forståelsen synes ikke å passe med at Peter først i v. 21 taler om Jesu annet komme til verden. Derfor må uttrykket her nok gjelde tider som hører til verdensløpet på denne siden av evigheten, men som er rike på lykke og fred som vederkveger åndelig, lik de herlige tidene menigheten i Jerusalem nettopp hadde opplevd.

Dette tilsagnet måtte i høy grad oppmuntre til omvendelse, og det gjorde ikke mindre den framtidsutsikten Peter stiller fram for tilhørerne i v. 20 f.: Bare de vil få et annet sinn og vende om, vil Gud på ny sende dem Jesus for å føre fram deres endelige frelse – den Messias som i første rekke var bestemt for Guds utvalgte folk. Etter Guds rådslutning må han riktignok nå holde til i den usynlige himmelske verden, men likevel bare inntil de tidene begynner da «alt det blir gjenopprettet som Gud har talt om (det vil si lovet) ved sine hellige profeters munn fra eldgamle dager av».

Det virker unektelig nokså påfallende at uttrykket «gjenopprettet» er brukt her; en skulle jo heller ha ventet «oppfylt» eller «virkeliggjort».

Men oppfyllelsen eller virkeliggjørelsen av Guds løfter om frelse kunne ifølge en rekke steder i Det gamle testamente også betegnes som gjenopprettelse av det gamle Davidsriket (jf. utlegningen av 1,6). Da er det vel forståelig at begrepet gjenopprettelse i denne talen, som ble holdt for jøder, er kommet i stedet for begrepet oppfyllelse. Det uttrykker at Davidsriket vil bli gjenopprettet i sin sanne, fullkomne skikkelse i og med at alle Guds løfter til folket hans blir oppfylt.

De «tidene» som her er omtalt, må da selvsagt være den frelsestiden som begynner med Jesu gjenkomst og varer evig. Evigheten er her, som i Ef 3,21, på folkelig vis tenkt som en uendelig rekke av tidsrom som følger etter hverandre. Og i disse gjenopprettelsens tider vil Israel, som løftene om frelse jo var gitt direkte til, selvsagt først og fremst få del i det herlighetsriket som er lovet – forutsatt at folket bare har villet omvende seg til Gud i troen på Jesus.

[6] NB har «tider med fornyelse og trøst».

V. 22–24. Fra tanken på de herlige framtidsutsiktene som åpner seg for dem av Israel som omvender seg, vender apostelen her tilbake til nåtiden og dens alvorlige karakter som en tid da det skal velges. Han begrunner nemlig nærmere oppfordringen sin i v. 19: Nettopp nå gjelder det i sannhet for dem å følge denne oppfordringen hans om å få et annet sinn og vende om.

Først minner han (v. 22 f.) om det Moses alt hadde sagt om Messias' tid og dens avgjørende betydning for Israels skjebne, i det kjente ordet i 5 Mos 18,15 ff.

Etter sin opprinnelige mening lover denne profetien at Gud stadig, i rett tid, vil la en profet stå fram for Israel som mellommann mellom Gud og folket, slik som Moses, og forkynne folket Guds vilje. Peter ser den fullkomment virkeliggjort i Jesus som Messias (jf. min fortolkning av Joh 1,21).

Peter anfører den etter Septuaginta, men med nokså stor frihet. Det viser seg særlig i at den siste setningen, «ham vil jeg kreve til regnskap» (5 Mos 18,19), i v. 23[7] er byttet ut med det langt skarpere trusselordet som vi finner i 1 Mos 17,14 og flere steder: «han skal utryddes av folket».

(Om ordet «høre» i betydningen å gi akt på og la seg lede av den en hører ordene til, jf. min fortolkning av Matt 17,5 og Joh 10,8.)

Når Peter anfører denne spådommen av Moses som en spådom om Messias, mener han selvsagt med å bli «utryddet av folket» å bli overgitt til den evige død, som inntreffer når Jesus kommer igjen til dom.

Men har Messias og ordet hans så avgjørende betydning for Israels skjebne at hver den som ikke hører (på) ham, vil bli overgitt til straffen i den evige fortapelse, da må det i sannhet gjelde for alle som hører til dette folket, å gjøre bot nå, mens det ennå er tid, og i tro slutte seg til Jesus – i ham har den lovede mellommannen for frelsen trådt fram midt i folket.

Og så legger Peter i v. 24 til at «også alle profetene fra Samuel av (med ham begynner rekken av profeter i snevrere forstand) og senere, så mange som har talt (nemlig i Skriften, noe som jo ikke gjaldt Samuel), har forkynt om disse dager» (det vil si om den tiden Peter og tilhørerne hans levde i). Med det har han uten tvil villet legge tilhørerne enda mer på hjertet at det er nødvendig å følge formaningen hans til omvendelse nå.

Fordi alle profetene har framstilt det slik at folket bare får del i Guds frelse om det omvender seg, kan de sies å ha forkynt om «disse dager». Det er nettopp i dem det skal avgjøres om folket i troen på Jesus vil omvende seg til Gud og dermed vinne det evige liv, eller om det i vantro vil avvise frelsen i ham og dermed bli overgitt til den evige fortapelse.

V. 25–26. I v. 22–24 har Peter holdt fram for tilhørerne alvoret i den tiden som nå er: Det er en tid de må bruke til å gjøre det rette valget mellom liv og død.

Nå vender han seg igjen direkte til dem med et sterkt betont «dere», og søker å lokke dem til omvendelse ved å vise dem hvor åpen adgang nettopp de har til Guds frelsende nåde, som lemmer av Guds folk. De er jo «barn av profetene». Det vil si at de og profetene hører inderlig sammen, fordi de løftene profetene uttalte, i første rekke gjelder dem (jf. min fortolkning av Matt 8,12 om denne

[7] Trykket har «v. 22»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

semittiske bruken av ordet «barn» i overført betydning). Derfor kan ingen ha mer grunnet håp om å få del i oppfyllelsen av dem.

Og likesom de er «barn» av profetene, hører de også inderlig sammen med den pakten Gud gjorde med forfedrene til folket, da han ga Abraham, som representant for dem, løftet om at i hans ætt skulle alle jordens slekter velsignes. Men er de så inderlig knyttet til denne pakten, og den til dem, og er det i denne pakten lovet velsignelse for alle jordens folk, da må velsignelsen likevel aller først være bestemt for dem.

Det er 1 Mos 22,18 Peter siterer her, men uttrykket «jordens slekter» har han hentet fra det grunnleggende løftet til Abraham i 1 Mos 12,3. Det sier seg selv at apostelen her særlig har hatt Messias for øye: Han er den av Abrahams ætt som velsignelsen i egentligste forstand skulle komme ved til alle jordens slekter (det vil si alle hedningefolkene).

Med dette henger det åpenbart sammen at han i v. 26 understreker at selv om frelsen ved Messias er bestemt også for de andre folkene, var tilhørerne hans likevel (som representanter for Israels folk) «de første» som Gud sendte «sin tjener» til (jf. utlegningen av v. 13) da han lot ham tre fram i menneskeslektens historie. Det var altså også dem frelsens velsignelse først skulle tilbys (jf. Rom 1,16: «for jøde først»).

Men også her blir det framhevet med all styrke at vilkåret for å ta imot velsignelsen er omvendelsen: at «hver av dere omvender seg fra sine onde gjerninger», slik de var skildret i v. 13–15.

Som det synes å gå fram av de første ordene i 4,1 («Mens de talte til folket»), var det ikke bare Peter som vitnet for den forsamlede mengden ved denne anledningen, men også Johannes. Derfor må en trolig anta, med flere fortolkere, at de to apostlene har lagt mange andre ord til den talen av Peter som er gjengitt her, for å utvikle og innprente de betydningsfulle tankene i den.

Av 4,3 ser vi også at det alt var blitt sent på dagen da øvrigheten grep inn og avbrøt de to apostlenes tale. Men helbredelsesunderet, som ga støtet til at Peter sto fram, fant ifølge 3,1 sted kort etter klokken tre om ettermiddagen. Dermed synes det også klart at Peters tale her i kap. 3 er gjengitt i sterkt forkortet form.

4. Det første sammenstøtet med øvrigheten (4,1–31)

V. 1–4. «Prestene» som nevnes her i v. 1, er sikkert ikke de få prestene som hadde forrettet offertjenesten denne ettermiddagen. Det er en flokk medlemmer av tempelpolitiet, som besto av prester og levitter. Den høyeste befalingsmannen deres var «høvedsmannen for tempelvakten». Han var selv prest, kom i rang nærmest etter ypperstepresten og hadde det øverste tilsynet med den ytre ordenen i helligdommen.

Og når Lukas her også nevner «saddukeerne» (jf. min fortolkning av Matt 3,7 om dem), gjelder det åpenbart flere eller færre av dette partiet som hadde vært til stede på tempelplassen og hørt Peters tale, og som deretter hadde fått tempelpolitiet til å gripe inn. Det er nemlig uten tvil særlig om dem det sies i v. 2 at de «var harme over at de» (de to apostlene) «lærte folket og forkynte oppstandelse fra de døde i Jesus».

Som vi ser av dette, var det to ting som vakte harmen deres. For det første at disse tilhengerne av den mannen som Rådet hadde latt henrette – og lederne i Rådet («yppersteprestene») hørte nettopp til saddukeerpartiet – ga seg av med å lære folket. En måtte jo frykte at den folkebevegelsen som denne mannen hadde satt i gang, da ville blusse opp igjen.

For det andre at de to apostlene, ved å vitne om Jesus som den oppstandne (jf. 3,15), forkynte læren om de dødes oppstandelse, som saddukeerpartiet forkastet så kraftig (jf. 1 Kor 15,12 f.; 15,15 f.).

Så lot de (v. 3) politimannskapet legge hånd på de to apostlene og sette dem i forvaring til neste dag, for det var alt blitt kveld og altså for sent til å få kalt Rådet sammen til møte. Muligens er «kveld» her den såkalte «annen kveld», det vil si tiden etter solnedgang, til forskjell fra «den første kveld», tiden fra klokken tre til klokken seks (jf. min fortolkning av Matt 14,15).

Som motstykke til hvordan øvrigheten behandlet de to apostlene, nevner Lukas så i v. 4 at mange av dem som hadde hørt Ordet, kom til troen, så tallet på de mannlige medlemmene av menigheten den dagen steg til omkring fem tusen.

V. 5–7. Lukas går nå over til å fortelle om rådsmøtet som ble holdt dagen etter. Han betegner Rådet etter de tre gruppene av medlemmer det besto av (jf. min fortolkning av Matt 5,22b). Men mens vi ellers alltid finner «yppersteprestene» nevnt først, bruker han her et gresk ord som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «rådsherrene». Ordet blir svært ofte brukt om alle medlemmene av Rådet, men egentlig betyr det «de regjerende», og her gjelder det åpenbart bare yppersteprestene, som formelt ledet det høye rådet.

Om bruken av ordet «ypperstepresten» i flertall, enda det til enhver tid bare fantes én ypperstepresten i snevrere forstand, se min fortolkning av Matt 2,4, og om «de eldste» som representanter for legfolket min fortolkning av Matt 5,22b.

Tillegget «i Jerusalem» kunne synes temmelig overflødig, men forklares vel med at mange av rådsherrene er forutsatt å oppholde seg utenfor byen (jf. Meyer: «Sikkert var mange den gangen, i den fagreste sommertiden – etter pinsen – på landstedene sine»).

Mindre heldig er det at vår bibeloversettelse har «og med dem» i begynnelsen av v. 6. Dermed ser det ut som om personene som nevnes i dette verset, ikke hørte med til Rådet, men det gjorde de faktisk. Grunnteksten har ikke ordene «med dem», men bare et «og», som uttrykk for at disse personene særlig skal framheves (jf. 2,14b, der vi finner «og» brukt på samme måte, som for øvrig også andre steder). En kunne gjengi dette «og» med «og blant dem må særlig nevnes», nemlig som de egentlige lederne i Rådet.

Først nevnes her Annas, som også uttrykkelig kalles «ypperstepresten», og først deretter Kaifas. Kaifas var på denne tiden den fungerende ypperstepresten i ordets særlige betydning og som sådan også formann i Rådet, mens Annas for lenge siden var blitt avsatt fra denne stillingen av romerne.

Om denne uttrykksmåten hos Lukas viser jeg til min fortolkning av Luk 3,2. Der ble det sagt at den uten tvil forklares ved at Annas også etter at han var

avsatt, fortsatte å ha den avgjørende innflytelsen, og at han særlig også i den tiden svigersønnen Kaifas styrte, var den toneangivende autoriteten.

Om de to som nevnes etter Kaifas, Johannes og Aleksander, vet vi ikke annet enn det som blir sagt her: at de var «av yppersteprestelig ætt». Det vil si at de hørte til de få fornemme presteslektene som yppersteprestene (i snevrere forstand) pleide å bli tatt fra, og at de altså var yppersteprester i ordets videre betydning. De siste ordene i v. 6 («og så mange som var av yppersteprestelig ætt») må nemlig åpenbart forstås som «en summarisk sluttformel» (Zahn), som Lukas har brukt for å slippe å regne opp flere.

Ifølge v. 7 hadde Rådet latt de to apostlene (og, som vi ser av v. 9 f. og v. 14, også den helbredede vanføre) tre fram for seg. Deretter ble de tatt i forhør og stilt et spørsmål om selve helbredelsen. Det var jo den som hadde fått folk til å stimle sammen den foregående dagen, og som dermed også hadde ført til at apostlene forkynte for den sammenstimlede mengden.

Spørsmålet var «ved hvilken kraft eller ved hvilket navn» de hadde gjort «dette» (det vil si helbredelsen; ettersom leserne hans alt visste om den, kunne Lukas nøye seg med å vise til den med det korte «dette»).

For «hvilken» har grunnteksten et ord som egentlig betyr «hva slags», og som altså spør etter hva slags kraft som hadde virket. Den første delen av spørsmålet gjelder da i virkeligheten om kraften bak helbredelsen var fra Gud eller fra Satan (jf. Matt 12,24).

Den andre delen av spørsmålet («ved hvilket navn») gjelder hva slags navn som var blitt nevnt over den vanføre ved helbredelsen. Dermed er det forutsatt at apostlene ved denne anledningen hadde brukt et eller annet slags navn, slik de jødiske djevleutdriverne pleide å bruke navn som «de hellige patriarkenes, den vise Salomos eller selve Guds» (Meyer).

V. 8–10. Også her er det Peter som fører ordet. Når det sies at han talte «fylt av Den Hellige Ånd» (det vil si mektig grepet av Ånden), tenkes det sikkert på det Jesus (jf. Luk 12,11 f.) hadde lovt disiplene sine om de ble ført fram for øvrigheter og myndigheter.

Peter tiltaler medlemmene av Rådet med to uttrykk som her åpenbart betyr helt det samme: «Folkets rådsherrer og Israels eldste» (der «eldste» betegner medlemmer av Israels eldsteråd = Rådet). Av disse uttrykkene ser vi at han fullt ut anerkjenner dem som det utvalgte folkets lovlige styresmenn og representanter. Likevel kan han ikke la være først (v. 9) å undre seg, med en viss ironi, over at det han og hans medapostel hadde gjort – «en velgjerning mot et sykt menneske» – har kunnet føre til at de i dag blir forhørt for det høye rådet.

Men straks føyer han med åpen frimodighet til svaret sitt på spørsmålet de var blitt stilt: hva «han» «er blitt helbredet ved». «Han» er egentlig «denne», det vil si den helbredede som var til stede her. Han var ganske naturlig blitt kalt inn, fordi det var helbredelsen hans forhøret i første rekke gjaldt.

Det skal være kunngjort for Rådet, og gjennom det for hele Israels folk, som Rådet jo var den høyeste representanten for: Det var ved det navnet som betegner Jesus fra Nasaret som den lovede mellommannen for frelsen, at denne

mannen nå sto helbredet her for øynene deres – han som Rådet hadde latt korsfeste, men som Gud hadde bekjent seg til ved å reise ham opp fra de døde.

Det kan være tvilsomt om vår bibeloversettelse gjør rett i å skrive «ved ham» (det vil si ved Jesus Messias), ettersom uttrykket i grunnteksten like gjerne kan bety «ved dette» (det vil si ved dette navnet). Likevel kan gjengivelsen «ved ham» nok forsvares, og i virkeligheten var det jo selve Jesu person og hans Messias-verdighet det egentlig var tenkt på når det ovenfor var tale om «Jesu Kristi, nasareerens navn». Men nå har Peter ennå et alvorsord å si til de høye herrene, og det leser vi i

V. 11–12. Ifølge de synoptiske evangeliene (Luk 20,17 med parallellene) hadde Jesus selv noen måneder før brukt det kjente stedet i Det gamle testamente om steinen som bygningsmennene forkastet, men som Gud likevel hadde gjort til hjørnestein (Sal 118,22). Det var i et ordskifte med flere eller færre medlemmer av Rådet, mens en større folkemengde var til stede, og han brukte ordet om hvordan folket og særlig lederne forholdt seg til ham og hans virke.

Det er sikkert med denne opptredenen av Jesus i minne at Peter her tiltaler rådsherrene direkte og kaller Jesus den steinen som ble forkastet av dem – de lovlig kalte bygningsmennene for Guds rike i Israel – men som likevel er blitt hjørnestein for et nytt Guds rike (jf. min fortolkning av Matt 21,42). Slik hevder han indirekte på ny at Jesus er Messias.

Hvordan Rådet hadde forkastet Jesus som Messias, hadde han alt sagt dem i v. 10. Der hadde han også sagt hvordan Gud hadde gjort ham til hjørnestein for et nytt Guds rike, og dermed til den bærende grunnen for at mennesker kan få del i den frelsen som var lovet folket – nemlig ved å reise ham opp fra de døde. Dette har Peter sagt i billedlig form i v. 11 om Jesus som den lovede mellommannen for frelsen.

Til det knytter han så i v. 12a, uten bilde, den høytidelige forsikringen at «det er ikke frelse i noen annen» (slik heter det egentlig i grunnteksten). Det vil si at frelsen (det vil si frelsen fra den evige fortapelse og det å få del i den evige salighet; jf. min fortolkning av Rom 1,16b) har sin grunn i ham (Jesus), og i ham alene.

Denne forsikringen blir så ytterligere bekreftet ved det som sies i v. 12b: at det heller ikke i hele den vide verden («under himmelen») finnes noe annet navn (enn Jesu navn), gitt av Gud blant mennesker, som vi (mennesker) etter Guds vilje og rådslutning skal bli frelst ved (det vil si ved at vi påkaller det i tro). Enhver som vil bli frelst, må derfor sette hele sitt håp om salighet til ham og ham alene.

V. 13–17. Rådsherrene kunne naturlig nok ikke annet enn undre seg da de la merke til («så») den frimodigheten som preget opptredenen til de to apostlene. For selv om det i det foregående bare har vært tale om Peter, har sikkert også Johannes på en eller annen måte gitt til kjenne at han var helt enig med ham.

Undringen deres blir enda lettere å forstå når det videre blir sagt at de «fikk vite» (eller vel bedre «skjønte», nemlig av talen deres) at de var helt uten (rabbinsk) lærdom, og, som det blir lagt til for å forsterke uttrykket «ulærde», «lekmenn», det vil si uten noen faglig utdannelse som skriftlærde. Like forståe-

lig er det at de høye herrenes undring «skjerpet hukommelsen deres» (Meyer), så de nå «kjente dem igjen» som folk som hadde vært sammen med Jesus.

Og (v. 14) da de så den helbredede mannen stå ved siden av apostlene, kunne de ikke si imot det Peter hadde sagt om at han var helbredet ved Jesu navn. Derfor (v. 15) befalte de dem (alle tre) å gå ut av rådssalen, så de kunne drøfte seg imellom hva de skulle gripe til i denne saken.

Hvor rådville de var, går fram av spørsmålet deres i v. 16a, der «disse menneskene» åpenbart må forstås om de to apostlene. Situasjonen var jo heller ikke lett for dem, så det er ikke rart at de følte trang til å rådføre seg med hverandre.

Svært kort angir Lukas så i v. 16b og v. 17 hva rådslagningen deres endte med. På den ene siden kunne de ikke nekte at det var skjedd «et tydelig tegn» ved apostlene, det vil si et under som ugjendrivelig vitnet om at overjordiske krefter hadde vært virksomme her – og det var jo noe som alt var blitt kjent for alle i Jerusalem.

Men (v. 17) på den andre siden måtte det for enhver pris hindres at «dette» (det vil si apostlenes tale i Jesu navn) skulle «utbre seg enda mer blant folket». Derfor fant de det best å true dem på det alvorligste (med straff) til ikke mer å tale til noe menneske i «dette navnet» – et navn de i sin uvilje mot Jesus og sin forakt for ham ikke vil nevne.

V. 18–22. Så lot de apostlene kalle inn igjen og forbød dem helt å tale eller lære i Jesu navn. Men (v. 19 f.) Peter og Johannes protesterte straks bestemt mot påbudet. De overlater til rådsherrene selv å avgjøre «om det er rett i Guds øyne å lyde dere mer enn Gud», det vil si ikke å lyde Gud, men dem. Ved å lyde påbudet deres ville de bli ulydige mot Gud, som jo (gjennom Jesus) nettopp hadde pålagt dem å være vitner om Jesus (jf. 1,8) og altså å tale i Jesu navn.

Og denne henstillingen til rådsherrene begrunner de så (v. 20) med den bestemte erklæringen at det for deres del («vi» har sterkt trykk) er moralsk umulig å la være å tale om det som de har sett og hørt, det vil si om Jesu gjerninger og ord, som de hadde vært øyen- og ørevitner til.

På denne protesten fra apostlene ville rådsherrene (v. 21) naturlig nok ikke gå inn. De skjerpet truslene om straff og lot dem gå. Av hensyn til folket, som priste Gud for det store underet som var skjedd ved apostlene, fant de nemlig ingen råd til å straffe dem (alt nå).

Som forklaring på at folket lovpriste Gud, legger Lukas i v. 22 til at den helbredede mannen var over førti år (og altså hadde vært vanfør i hele denne lange tiden; jf. 3,2). Det måtte jo gjøre underet så mye større i folkets øyne.

V. 23–28. Da Peter og Johannes var blitt løslatt, gikk de straks til «sine egne». Det uttrykket gjelder her trolig apostelkretsen, som de jo hørte nærmest til. I alle fall kan det ikke være hele menigheten; så stor som den nå var blitt, kunne den umulig samles i ett hus. I v. 32 blir jo også hele flokken av de troende stilt i motsetning til dem det er tale om i v. 24–31, og som altså må ha utgjort en snevrere krets. Det er likevel mulig at også flere eller færre av dem som sto apostlene nærmest, var til stede.

Blant disse «sine egne» fortalte de to apostlene utførlig om Rådets forbud mot å tale eller lære i Jesu navn og om truslene. Selv om dette forbudet bare var

rettet til Peter og Johannes personlig, måtte de andre apostlene likevel forstå det slik at det gjaldt også dem, og i det hele alle de troende.

Helt naturlig gikk alle som var til stede, sammen i høytidelig bønn. Det har vel vært Peter som ledet bønnen. De andre har enten ropt amen eller stemt halvhøyt i med bønnens ord og slik gitt til kjenne at den uttrykte det de selv følte trang til å si til sin Gud i denne stunden, som var så overmåte alvorlig for dem alle.

Først vender de som ber, seg direkte til Gud og påkaller ham som «Herre». De tenker da på ham som den som har livet deres i sin hånd (jf. min fortolkning av Luk 2,29, der vi i grunnteksten har det samme ordet for «Herre» som her – et annet enn det vi har nedenfor her i v. 29).

Deretter kaller de ham skaperen av hele verden. Ved å framheve skaperverket hans så omfattende har de åpenbart villet uttrykke at de er forvisset om at ingen makt overhodet kan stå imot viljen hans eller krysse frelsesplanen hans.

Videre (v. 25 f.) holder de fram for Gud hvordan han selv i sitt ord har vitnet om hvor fåfengt det er om de mektige i verden reiser seg til strid mot ham og hans salvede.

De som ber, siterer her de to første versene av Sal 2, som Lukas etter sin vane anfører etter Septuaginta. Selv om denne salmen ikke har noen overskrift og altså heller ikke nevner noen forfatter, blir den her tillagt David, trolig fordi en på denne tiden alminnelig mente at den stammet fra ham.

I alle fall har de som ber, sett en direkte eller indirekte (typisk) spådom om Messias i denne salmen. Det går fram av at de i v. 27 framholder at det Gud har sagt i salmen om de verdslige maktenes motstand mot ham og hans salvede, «i sannhet» (det vil si i åpenbar virkelighet) er gått i oppfyllelse gjennom det som var skjedd med Jesus, Guds «hellige tjener» (jf. utlegningen av 3,13 f.).

Om Jesus blir det så lagt til at Gud hadde «salvet» ham til å være sin særlige tjener. Det vil si at han hadde gitt ham sin Ånd for å utruste ham til Messias-kallet; det sikter uten tvil til Jesu dåp ved Johannes.

Herodes (jf. Luk 23,7 ff.) representerer de «kongene» som nevnes i salmestedet, og likeså landshøvdingen Pilatus dem som i salmen ble kalt «høvdinger». «Hedningene», som svarer til det samme ordet i salmens første vers, gjelder sikkert de romerske soldatene og hvordan de behandlet Jesus, og likeså gjelder «Israels folk» den folkemengden som var fiendtlig mot Jesus under lidelsen hans, Rådet medregnet.

Men til oppfyllelsen av salmeordet hørte det som et vesentlig ledd at angrepet fra Jesu motstandere viste seg å være et «fåfengt» foretak. Og det er dette leddet de som ber, gjør gjeldende med det de sier i v. 28: Motstanderne hadde til hensikt å ta livet av Jesus, og den hensikten oppnådde de da også. Men dermed gjorde de i virkeligheten bare «det som din hånd» (det vil si Guds rådende makt) «og ditt råd forut hadde besluttet skulle skje» (jf. 2,23). Slik ble de bare de menneskelige redskapene Gud brukte for å virkeliggjøre den frelsesplanen han på forhånd hadde lagt.

V. 29–31. De har påkalt Gud som verdens skaper og herre, i tilbedelse og med et vitnesbyrd om den inderligste trosvisshet. Nå følger den egentlige bønnen.

Den blir uttrykkelig sagt å gjelde den situasjonen som forelå i øyeblikket (til forskjell fra det som i sin tid skjedde med Jesus, v. 27). Forbindelsen «og nå» har nemlig etter grunnteksten en annen betydning enn for eksempel i 3,17 og kan omskrives med «og når det gjelder hvordan sakene står nå».

Når Gud her igjen blir tiltalt med «Herre», må vi merke oss at det står et annet gresk ord enn i v. 24. Det er et ord som i Septuaginta var brukt til å gjengi det hebraiske «Jahve», og som altså betegner Gud som Israels Gud, det utvalgte folkets Gud, som en måtte vente ville sørge for at frelsesverket han hadde lovet, blir gjennomført.

Derfor går bønnen også ut på at han vil «holde øye med deres» (rådsherrenes) «trusler» (det vil si rette oppmerksomheten mot dem; jf. v. 17 og v. 21), så de i alle fall ikke skal kunne skade hans sak.

Og den går ut på at han vil utruste sine tjenere som er samlet her, og som han har gitt i oppdrag å tale hans ord (evangeliet), med «all (fullkommen) frimodighet», tross alle trusler og farlige situasjoner. Det skal skje ved at han (v. 30) lar sin makt virke til helbredelse (som med den vanføre) og i det hele til tegn og undergjerninger, gjort ved hans hellige tjener Jesu navn – for å bekrefte at de forkynner ordet frimodig.

Straks etter at de hadde avsluttet bønnen, fikk de et særlig kraftig bevis for at Gud virkelig hadde hørt den: Dels ble (v. 31) stedet der de var samlet, voldsomt rystet ved at Guds makt grep umiddelbart inn, dels ble de alle fylt med Den Hellige Ånd, slik det var skjedd på pinsefesten. Det førte til at de stadig talte Guds ord for folket sitt med frimodighet, slik de nettopp hadde bedt om.

5. Enda en skildring av hvordan det sto til i menigheten (4,32–5,11)

Det synes som Lukas i denne delen har villet vise at den gledelige tilstanden som rådet i menigheten i Jerusalem i den første tiden etter pinsefesten (2,42 ff.), fortsatte uforandret også etter den store tilveksten av medlemmer som er omtalt i 4,4,[8] *og tross den fiendtlige holdningen hos øvrigheten. Men samtidig har han villet vise hvordan hykleri og skinnhellighet på den ene siden alt nå begynte å trenge inn, og hvordan Gud på den andre siden fortsatt holdt sin hånd over menigheten for å verne om renheten dens.*

4,32–35. I det foregående har Lukas fortalt hvilken velsignelse apostlene fikk oppleve etter det første sammenstøtet med den høyeste øvrigheten i folket. Nå går han over til å skildre den gledelige tilstanden i fellesskapet av dem som hittil var kommet til troen.

Først framhever han at de alle «hadde ett hjerte og én sjel». Det vil si at de var forbundet med hverandre i den inderligste kjærlighet og oppriktig samdrektighet. Dette kom særlig til syne i den storslåtte og offervillige godgjørenheten som de mer velstående fortsatt (jf. 2,44) viste overfor de fattige. Ingen av dem regnet noe av det han eide, som sitt eget, men alle så på og behandlet alt de hadde, som menighetens felleseie.

[8] Trykket har «3,4»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Og når det så videre i v. 33 heter at «apostlene med stor kraft bar fram vitnesbyrdet om Herren Jesu oppstandelse», kan det etter sammenhengen med v. 32 og med de to versene som følger, neppe være tvil om at det ikke gjelder forkynnelse utad, for folket i sin alminnelighet, men bare forkynnelse innenfor menigheten selv. Også i 2,42 var jo menigheten framstilt som en som nøt godt av apostlenes undervisning. Den undervisningen hadde selvsagt alltid Jesu oppstandelse som midtpunkt og hadde som mål å grunnfeste de nyomvendte i evangeliets sannhet og i det nye kjærlighetslivet som var skapt i hjertene deres.

Følgen av denne forkynnelsen var at (v. 33 f.) «stor nåde var over dem alle». Det vil si at Guds nåde i høy grad åpenbarte sin kraft, så de vokste i troen og i den kjærligheten som springer ut av troen. Det viste seg i at de (v. 34a) også i timelig henseende ble velsignet av ham, idet «heller ikke var det noen blant dem som led nød», men alle de fattige fikk det hver enkelt av dem trengte å leve av.

Som det sies i v. 34b og v. 35, hang det sammen med at alle som eide jord eller hus, solgte det og la verdien av det de hadde solgt, «for apostlenes føtter» (det vil si stilte den fritt til rådighet for dem; apostlene er tenkt sittende, som lærere; jf. min fortolkning av Matt 5,1), og at det så ble delt ut til hver enkelt etter det han trengte.

Som alt bemerket i min fortolkning av Matt 3,5, må ord som «hele» eller «alle» i slike alminnelige skildringer ikke presses. At det heller ikke kan ha vært Lukas' mening at alle som eide jord eller hus, solgte dem på denne måten, ser en helt klart av at han i 12,12 forteller at Maria, mor til Johannes Markus, eide et hus der mange var samlet – altså et temmelig stort hus.

V. 36. Blant de mange som viste sin offervillige kjærlighet på den måten som er beskrevet i v. 34 f., nevner Lukas her særskilt én enkelt mann i menigheten. Han het Josef, var sønn av en levitt og født på Kypros, men var mer kjent under navnet Barnabas. Det var et arameisk tilnavn apostlene hadde gitt ham, og av hensyn til leserne sine som ikke var jøder, oversetter Lukas det med et gresk uttrykk.

I vår bibeloversettelse er det nok riktig gjengitt med «formaningens sønn», det vil si en som var rikt utrustet med formaningens nådegave (jf. min fortolkning av Rom 12,8). Det arameiske navnet betyr vel egentlig «profetiens sønn» (= en som har evne til profetisk tale). Men Lukas har åpenbart, etter det han hadde fått vite fra troverdig hold, oversatt det med «formaningens sønn», fordi det nettopp var den profetiske formaningstalen som særlig kjennetegnet Barnabas (jf. 11,23).

For øvrig har en nok med rette antatt at Lukas særskilt nevner denne mannen her fordi han senere kom til å spille en betydningsfull rolle i misjonshistorien i apostlenes tid (jf. 11,22 f.; kap. 13 og 14; 15,2 ff.; 15,39; 1 Kor 9,6).

5,1–6. Helt annerledes enn med Barnabas («men») var det med et ektepar som hørte til menigheten, Ananias og Saffira, som også solgte en åker de eide. Med hustruens viten (v. 2) stakk mannen til side noe av pengene han hadde fått for åkeren, så han bare kom med en del av salgssummen og la den for apostlenes føtter, men ga seg ut for at det var alt han hadde solgt åkeren for (jf. v. 8). Ananias

og Saffira har nok med denne svikefulle framgangsmåten håpet å vinne det samme ryet for uegennyttig offervilje som Barnabas og hans like.

I alle fall har Peter, sikkert ved en særlig opplysning fra Guds Ånd, vært i stand til å gjennomskue og avsløre Ananias' bedrag. Det ser vi av spørsmålet hans til ham i v. 3: hvorfor han i stedet for å stå imot Satans fristelse hadde gitt denne ondskapens fyrste så fullstendig makt over tanken og viljen sin at han ikke hadde veket tilbake for det forferdelige å «lyve for Den Hellige Ånd». Ved å lyve for menigheten og lederne dens hadde han i virkeligheten løyet for Den Hellige Ånd, som bodde og virket i menigheten, og på en særlig måte i apostlene.

Handlemåten hans var så mye mer uforståelig, for han var seg jo fullt bevisst – slik Peter holder fram for ham i v. 4 – at han med full rett kunne ha beholdt åkeren uten å selge den, og at han etter å ha solgt den fortsatt fullt ut kunne bestemme over «den», det vil si det han hadde fått for den. Ananias' synd besto altså ikke i at han holdt tilbake noe av salgssummen for seg selv, men i at han løgnaktig ga ut en del av den for å være det hele.

Så gjentar Peter i en noe endret form spørsmålet sitt fra v. 3: «Hvorfor har du satt deg denne gjerningen fore i ditt hjerte?» Deretter avslutter han den alvorlige talen sin til ham med å erklære at han i dypeste forstand ikke hadde løyet for mennesker, men for (den allvitende og hellige) Gud selv.

I virkeligheten er også denne erklæringen bare en gjentakelse av det han i v. 3 hadde sagt om å lyve for Ånden, for den som lyver for Guds Ånd, lyver selvsagt for Gud. Og her er Åndens guddommelige vesen og personlighet ganske klart uttrykt, selv om det ikke direkte blir sagt at han er Gud, slik det i Joh 1,1 blir sagt om «Ordet» (Kristus).

Men (v. 5) her griper Guds allmektige hånd inn: Straks Ananias hadde hørt Peters ord, «falt han om og utåndet». Det er ingenting som tyder på at det var Peters ord som virket dette, eller at det skjedde som en virkning av Peters evne til å gjøre under.

Som flere sikkert med rette har bemerket, var Ananias' plutselige død en åpenbar dom fra Gud, for «Peter uttalte ikke noe domsord» (Rørdam). Naturlig nok kom det (ved at Gud grep inn på denne måten) stor frykt (for majesteten i Guds hellighet) over hele forsamlingen som var til stede, og som hadde hørt Peters samtale med hykleren.

I v. 6 blir det så fortalt at «de unge mennene» i forsamlingen sto opp fra plassene sine. De hadde ingen egentlig tilsetting som tjenere i menigheten, men pleide trolig å utføre de mer ytre tjenestene som falt for der. De «la ham til rette» (egentlig trakk eller samlet ham sammen, det vil si trykket inn til kroppen de lemmene som var blitt strakt ut ved fallet; muligens betyr likevel det greske ordet som er brukt her, å dekke til eller svøpe inn), og bar ham ut og begravde ham.

V. 7–11. Omkring tre timer senere kom så Saffira inn, uten å vite det minste om det som hadde skjedd – kanskje for å lete etter mannen sin, som aldri kom hjem. Da tok Peter (v. 8) igjen til orde og spurte henne om det virkelig var for «denne summen» (det vil si pengene som ennå lå der) de hadde solgt jordstykket. Hun svarte ja uten å nøle og med stort ettertrykk («Ja, dette er summen»).

Da stilte han henne (v. 9) et lignende spørsmål som det han i v. 3 og v. 4b hadde stilt Ananias: «Hvordan kunne dere bli enige om å friste Herrens Ånd?» Med dette uttrykket mener han å sette Ånden på prøve – om han skulle finne seg i bedrageriet deres og la dem slippe ustraffet.

Til spørsmålet knytter han så forutsigelsen om at hun skal rammes av samme skjebne som mannen sin – åpenbart på grunnlag av det Gud hadde gjort med Ananias. For han hører skrittene utenfor døren av de unge mennene som nettopp kom tilbake fra å begrave mannen hennes.

I v. 10 fortelles det så hvordan forutsigelsen straks gikk i oppfyllelse: Da de unge mennene kom inn, fant de henne død, og derfor bar de også henne ut og begravde henne ved siden av mannen hennes.

I v. 11 avslutter Lukas beretningen sin om denne Guds dom over hykleriet og skinnet som hadde trengt seg inn i menigheten. Han fremhever hvilken frykt dommen vakte både i menigheten og hos alle andre som fikk høre om den.

6. Apostlenes fortsatte og omfattende undergjerninger blant folket og menighetens sterke vekst (5,12–16)

I disse versene gir Lukas en kort fremstilling av hvordan menigheten «fortsatte å utvikle seg lykkelig» (Meyer), men hovedsakelig med tanke på forholdet utad. Det er åpenbart ment som en innledning til beretningen om et nytt sammenstøt med øvrigheten, som begynner i v. 17.

Først sies det (v. 12a) at det skjedde mange tegn og under blant folket «ved apostlenes hender», det vil si ved at de la hendene på de syke. Deretter (v. 12b) sies det at hele menigheten («de alle») med ett sinn (jf. 2,46) holdt til i «Salomos søylegang», som er nevnt i 3,11. Det må uten tvil forstås slik at det var dit en måtte legge møtene når en ville ha hele menigheten samlet til oppbyggelse ved apostlenes undervisning, ettersom intet enkelt privat hus hadde plass nok til slike sammenkomster.

Allerede i 2,46 ble det skilt mellom hele menighetens samvær i templet og særmøter for flere eller færre av menighetens medlemmer «hjemme», det vil si rundt om i forskjellige hus som tilhørte mer velstående kristne (jf. også v. 42 i dette kapitlet).

Her, i Salomos søylegang, kunne menigheten nå holde til uten å bli forstyrret i sitt åndelige fellesskap. For, som det sies i v. 13, ingen av «de andre» (det vil si de som ikke hørte til menigheten, den mengden som ikke trodde – altså de samme som like etter kalles «folket») «våget å holde seg nær til dem». Av respekt for dem blandet de seg altså ikke med dem, men holdt seg på avstand, selv om de høylytt lovpriste dem som mennesker som Guds nåde så åpenlyst var utøst over.

Men dette antyder tydelig nok at flere eller færre av folket alltid pleide å samle seg utenfor søylegangen, i håp om at Peter eller noen av de andre apostlene ville bruke anledningen til å tale også til dem.

At dette håpet ble oppfylt, synes v. 14 tydelig å vise: «desto flere som trodde, ble (etter hvert) vunnet for (egentlig: lagt til) Herren (det vil si Kristus)».[9] Riktignok peker uttrykket «desto flere» tilbake på det som ble sagt i v. 13 om folkets

[9] NB har «Stadig flere som trodde på Herren, ble lagt til menigheten».

holdning til menigheten. Det må altså omskrives slik: «så langt flere enn det ville ha vært om folkets forhold hadde vært et annet».

Men når disse «desto flere» kalles «troende» og sies å være «vunnet for Herren», synes det likevel tydelig nok forutsatt at de har fått evangeliet forkynt av apostlene.

I v. 15 føyer Lukas til hva det fikk å si for vanlige folk – en følge («så» = slik at) dels av at folket satte de troende så høyt (v. 13), og dels av menighetens uvanlig sterke vekst (v. 14): Folk («de») ventet ikke til Peter, som i folkets øyne åpenbart var menighetens fremste leder, kom til stede, men «bar til og med de syke ut på gatene og la dem på tepper og bårer».

Det gjorde de i det riktignok helt overtroiske håp at de skulle bli helbredet om så bare skyggen av Peter kunne falle på dem når han kom gående forbi. Så stor var tilliten deres til Peters undergjørende kraft!

At det virkelig skjedde noen helbredelsesunder ved skyggen hans, sies det likevel ingenting om; Lukas forteller her bare hva folk mente.

En annen sak er at det ut fra v. 16 synes nærliggende å anta, som Meyer bemerker, at Lukas har sett det som selvsagt at de syke ikke ble båret ut forgjeves, men virkelig ble helbredet ved apostelens underkraft. Det er jo godt tenkelig at Peter også kunne helbrede uten å berøre dem. «Men ble dette resultatet i enkelte tilfeller tilskrevet skyggen hans, og ventet en nå av skyggen hans det som hans undergjørende kraft utrettet, så var han uskyldig i denne overtroen.»

I alle tilfeller heter det i v. 16 at folk også fra byene omkring kom i mengder til Jerusalem og førte med seg syke og besatte (til apostlene), og at de alle ble helbredet for plagene sine.

7. Annet sammenstøt med øvrigheten (5,17–42)

V. 17–18. «Ypperstepresten og alle som holdt med ham», som utgjorde kjernen i «saddukeerpartiet», kunne ikke lenger forholde seg passive overfor de kjensgjerningene som ble trukket fram like før – menighetens sterke vekst og folkets begeistring for apostlene. Med ypperstepresten menes sikkert ikke Annas, slik mange har antatt med henvisning til 4,6, men Kaifas; Lukas har uten tvil visst at han på denne tiden var den fungerende ypperstepresten og som sådan formann i Rådet.

De «sto fram», det vil si grep inn, og «fylt av nidkjærhet» for sin myndighet og sin anseelse blant folket lot de alle apostlene arrestere og kaste i «det offentlige fengslet». Det vil si: ikke bare i et eller annet arrestlokale, slik det i 4,3 ble sagt om Peter og Johannes, men i selve byfengselet, der forbrytere ble satt inn. De hadde jo nå helt åpenlyst satt seg ut over øvrighetens forbud (4,17.21).

V. 19–21a. Her, i fengselet, viste en Herrens engel seg for dem og førte dem ut på underfullt vis. Samtidig ga han dem det påbudet fra Gud at de (v. 20) skulle gå av sted og stå fram i templet og der forkynne for folket «alle dette livs ord». Det vil si: De skulle ikke av frykt for øvrigheten holde noe tilbake, men forkynne hele evangeliet om det livet som nå var vunnet for syndere ved Jesus, den lovede formidleren av frelsen – livet i og av Gud (jf. min fortolkning av Fil 2,16).

Lydige mot det påbudet engelen hadde brakt, gikk de da også (v. 21a) «til templet og lærte» dem av folket som etter hvert samlet seg der. Det gjorde de så snart det lot seg gjøre, «ved daggry», det vil si ved tiden for morgenofferet, da portene til tempelforgårdene nettopp var blitt åpnet.

V. 21b–26. I mellomtiden «kom ypperstepresten og hans følge» (ut fra det som følger betyr det vel at de møtte opp i lokalet der Rådet holdt sine møter), og de lot kalle sammen «Rådet og alle Israels barns eldste».[10] Ved første øyekast virker denne uttrykksmåten temmelig påfallende, ettersom de to leddene som er bundet sammen med «og», i virkeligheten betyr nøyaktig det samme.

Men forklaringen er nok at «og» her, som ofte ellers, betyr «nemlig» eller «og det» og føyer til en nærmere bestemmelse. Lukas har uttrykt seg slik for å fremheve at det var hele Rådet som ble kalt sammen, og ikke bare en del av medlemmene, slik det vel var når mindre betydningsfulle saker skulle avgjøres.

Også tilføyelsen av det høytidelige gammeltestamentlige «Israels barns» (jf. 2 Mos 4,29 og mange andre steder) tyder på at det her gjaldt en sak som etter yppersteprestens mening var særlig viktig for folkets ve og vel.

Så ble det sendt bud til fengselet for å hente apostlene. Men (v. 22) da tjenerne som var sendt, ikke fant dem der, vendte de naturligvis tilbake til Rådet, og de kunne bare melde at (v. 23) de hadde funnet fengselet forsvarlig stengt og godt bevoktet, men ingen av apostlene.

Denne meldingen (v. 24) satte naturligvis både «høvedsmannen for tempelvakten» og «yppersteprestene» i den største forlegenhet. Høvedsmannen (jf. utlegningen av 4,1) hadde hatt med arrestasjonen av apostlene å gjøre og var fremfor alle ansvarlig for at de ble holdt sikkert i forvaring; yppersteprestene hadde satt i gang fengslingen.

Men så (v. 25) kom det en som hadde vært oppe i templet, og meldte dem at fangene nå sto der og lærte folket. Da gikk (v. 26) høvedsmannen av sted med Rådets tjenere og hentet dem, «men de brukte ikke makt», for de var redde for å bli steinet av folket om de gjorde det. Det var sikkert heller ikke vanskelig å få apostlene til å møte frivillig for den lovlige øvrigheten.

V. 27–28. Etter at apostlene var hentet og stilt fram for Rådet, tok ypperstepresten dem i forhør («spurte dem»). Først minnet han dem da (v. 28) om det strenge forbudet Rådet hadde gitt mot å lære i «dette navnet» (jf. utlegningen av 4,17, og jf. også det foraktelige «dette mennesket» i slutten av verset).

Dette forbudet hadde de helt åpenlyst satt seg ut over: De hadde fylt hele byen med læren sin. Dermed hadde det vel vært hensikten deres å «føre dette menneskets blod over» rådsherrene (som jo hadde latt Jesus henrette), det vil si å få Jesu blodige død hevnet på dem (jf. min fortolkning av uttrykket i Matt 23,35; 27,25). Det han mener, er sikkert at apostlene med forkynnelsen sin prøver å egge folket til opprør mot Rådet.

V. 29–32. Igjen er det Peter som opptrer som apostlenes talsmann. Først sier han her, som i 4,19, men denne gangen enda mer bestemt, at en må lyde Gud mer enn mennesker. Med det rettferdiggjør han sin egen og de andre apostlenes ulydighet mot Rådets forbud, og samtidig gjør han med all bestemthet gjeldende at

[10] NB har «kalte de sammen Rådet, hele Israels eldsteråd».

de også i fremtiden ville holde fast ved sin lydighet mot Gud ved fortsatt å lære i Jesu navn.

Deretter viser han i v. 30–32 med hvilken rett han har kalt apostlenes ulydighet mot øvrigheten lydighet mot Gud – eller hvorfor de ikke kan annet enn forkynne Jesus som Messias. «Våre fedres Gud (jf. utlegningen av 3,13)», sier han, «reiste Jesus opp, ham som dere drepte ved å henge ham på et tre.»

For å forstå disse ordene til Peter fullt ut må en legge merke til at ordet «tre» her ikke betyr et tre som vokser på marken, men en pel, og etter sammenhengen en henrettelsespel. Korset kalles altså åpenbart slik med tanke på 5 Mos 21,22. Der er det foreskrevet at en som er blitt henrettet som straff for en forbrytelse, skal henges opp på et «tre», og det betyr nettopp: på henrettelsespelen. Med dette har Peter sikkert villet antyde at Rådet hadde behandlet Jesus som en forbryter som var forbannet av Gud (jf. 5 Mos 21,23 og min fortolkning av Gal 3,13).

Som vi ser, viker ikke Peter tilbake for å holde fram for de høye herrene hvordan Gud, da han reiste Jesus opp fra de døde, hadde dømt det de hadde gjort mot ham – og etter deres mening med full rett – som den største urett. I v. 31 føyer han til at Gud hadde vedkjent seg Jesus enda mer ved å «opphøye ham» til «høvding og frelser» med sin allmakt («ved sin høyre hånd», jf. utlegningen av 2,33).

Her synes det greske ordet som er gjengitt med «høvding» (egentlig: «anfører»), å være brukt i en noe annen betydning enn i 3,15. Det betyr her «fyrste» eller «hersker», en betydning det også har enkelte steder i den verdslige greske litteraturen, og det betegner Jesu verdighet som konge i Guds rike. Med «frelser» er han ifølge sammenhengen tenkt som den som fører folket sitt fram til den fullkomne frelsen i Guds rike som skal komme.

Som det sies i de siste ordene i verset, var Guds hensikt med denne opphøyelsen av Jesus til «høvding og frelser» «å gi Israel omvendelse (sinnsforandring) og syndenes forlatelse». I denne sammenhengen må det trolig forstås slik: Jesu vitner blant folket skulle være Guds redskaper til å føre Israel til en sann sinnsforandring og gjennom den til å få del i syndenes forlatelse, det salige godet (jf. 2,38; 3,19; Luk 24,46 f.). Det skulle skje ved at de forkynte ham som den oppstandne og den som er opphøyet til himmelsk herlighet.

At Peter her bare nevner Israel som den Guds frelsestanke gjelder, har naturligvis sin grunn i at frelsen jo først og fremst var bestemt for dette folket. Han har i denne talen på det mest inntrengende villet legge Israels høyeste øvrighet på hjertet at frelsen ennå blir tilbudt dem, om de bare vil få et annet sinn.

Når han så i v. 32 føyer til at han og de andre apostlene («vi») er satt av Gud til å være vitner for Jesus om «alt dette», det vil si om Jesu oppstandelse og opphøyelse, har han åpenbart villet understreke dette: Når de forkynner om disse tingene, oppfyller de bare sin lydighetsplikt mot Gud, som nettopp har gjort dem til vitner ved å la dem se Jesus med egne øyne som den oppstandne og den som har fart opp til himmelen.

Men de står ikke alene med dette vitnesbyrdet. Også Den Hellige Ånd, som de har fått av Gud, vitner for Jesus om «alt dette» og gir dem all den kraft de trenger

for å oppfylle sitt kall som vitner, ved at han selv bærer fram sitt vitnesbyrd gjennom dem (jf. 1,8; Joh 15,26 f.).

At Peter her ikke sier om Den Hellige Ånd «som Gud ga oss» eller «som Gud ga dem som tror på Jesus», men «som Gud ga dem som lyder ham», kan ved første øyekast virke nokså påfallende – selv om en må innrømme at selve uttrykket «dem som lyder ham» ligger nær, ettersom han i v. 29 så sterkt hadde fremhevet plikten til å lyde Gud.

Med det han sier her, har han sikkert i første rekke villet antyde for dommerne sine at også de ville kunne få Den Hellige Ånd, denne store gaven i Messias-tiden, om de bare ville lyde Gud i det kravet han gjennom apostlenes forkynnelse stiller til dem om sinnsforandring og tro på Jesus.

Men som det sier seg selv, har han med denne uttrykksmåten samtidig igjen villet peke på dette: Slik han og de andre apostlene hadde fått Åndens gave nettopp fordi de hadde adlydt Gud i dette kravet hans, kan de heller ikke annet enn fortsatt være lydige mot Gud ved å oppfylle sitt kall som vitner for Jesus, uansett hvordan øvrigheten vil stille seg.

V. 33–34. Den umiddelbare virkningen av Peters på en gang rolige og frimodige tale var at rådsherrene ble voldsomt sinte («det skar dem i hjertet», egentlig «de ble gjennomsaget», det vil si de følte seg som skåret tvers igjennom med en sag), og de «rådslo om å slå» apostlene «i hjel» (eller etter en annen lesemåte: «de ville slå dem i hjel»).

Noe uttrykkelig vedtak om det ble likevel ikke gjort. Det ble avverget ved at en av dem sto opp og manet til besindighet: Gamaliel, den kjente skriftlærde som hele folket aktet høyt. Han hørte til fariseerpartiet og var ifølge 22,3 lærer for apostelen Paulus i hans ungdom. Først krevde han i bydende tone at apostlene skulle føres ut en liten stund, så forhandlingene om hva som burde gjøres med dem, kunne foregå i full fortrolighet. Deretter

V. 35–42. vender han seg til kollegene sine, som han tiltaler med det høytidelige «israelittiske menn». Med det har han vel villet appellere til æresfølelsen deres som medlemmer av Guds utvalgte folk og prøver å dempe oppbruset deres. Så advarer han dem mot å gjøre noe overilet vedtak i den saken de hadde for seg.

Som begrunnelse for advarselen minner han dem (v. 36 f.) om to tilfeller fra en tid tilbake. Han forutsetter åpenbart at kollegene kjenner dem, og gir derfor ingen mer detaljert fremstilling av dem. I begge tilfellene gjaldt det en lignende bevegelse blant folket som den en var redd ville bli følgen hvis apostlene fikk lov til å fortsette å forkynne Jesus som Messias og dermed hisse folket enda mer opp mot øvrigheten.

Først nevner han (v. 36) et opprør som en mann ved navn Teudas hadde satt i gang. Han «utga seg for å være noe», det vil si han tilla sin egen person en særlig stor betydning (kanskje som en Guds utsending eller til og med som Messias). Han lyktes i å samle en flokk på omkring fire hundre mann om seg, og likevel endte opprøret med at han selv ble drept, og at alle tilhengerne hans ble spredt og ble til intet.

Det byr imidlertid på en viss vanskelighet her at Josefus legger Teudas' opprør til et tidspunkt som ligger omkring ti år senere enn det rådsmøtet som omtales her. Mange fortolkere har derfor ment at Lukas her har vært offer for en kronologisk feiltakelse. Andre har prøvd å hevde at det i dette verset er tale om en annen Teudas enn hos Josefus, og det er jo heller ikke helt utenkelig.

Det rimeligste er nok likevel (med Zahn) å anta at det er Josefus som også på dette punktet (jf. min fortolkning av Luk 2,2) har tatt feil. Den antakelsen ligger nær på grunn av enkelte nokså påfallende særtrekk ved beretningen hans, men dem kan vi naturligvis ikke gå nærmere inn på her.

I v. 37 minner Gamaliel videre om en annen opprørsleder som sto fram etter Teudas: Judas fra Galilea, som også Josefus omtaler. Han var egentlig fra Gamala i landskapet Gaulanitis øst for Gennesaret-sjøen, men både her og flere steder hos Josefus kalles han galileeren, åpenbart fordi han virket som opprørsleder i Galilea.

«I skatteutskrivningens dager» (jf. min fortolkning av Luk 2,2), nærmere bestemt svært snart etter at Herodes den store døde (i mars år 4 f.Kr.), fikk han i stand et opprør mot det romerske herredømmet. Han framstilte skatteutskrivningen som keiseren hadde påbudt, som et forsøk på å gjøre det hedenske fremmedåket enda tyngre, og med flammende nidkjærhet kalte han folket til å reise seg og gjøre seg fri fra trelldommen under Roma, som var uverdig for Guds folk. Men «også han omkom, og alle de som adlød ham, ble spredt».

I v. 38 går Gamaliel så over fra de to begivenhetene i fortiden til å si sin mening om hvordan Rådet bør stille seg i den saken det har for seg («og nå» – uttrykket betyr her det samme som i 4,29).

Han mener tydeligvis at Rådet bør lære dette av de to begivenhetene: Det riktige vil være å avstå fra alle videre skritt mot apostlene og ellers la dem være i fred. Det kan jo ikke være tvil om at hvis «dette råd» (det vil si det apostlene har fore) «eller dette verk» (det vil si det de gjør for å fullføre det de har fore) er «av mennesker» (det vil si bare kommer fra apostlenes egne menneskelige tanker), så går det til grunne (slik det gikk med opprørsforsøkene til Teudas og Judas).

Men (v. 39) er apostlenes «råd og verk» av Gud, slik de påstår, vil ikke Rådet være i stand til å ødelegge det. I så fall ville det heller ikke være klokt å gripe til voldsomme tiltak mot dem, for da ville en jo komme til å vise seg («finnes») å stride mot Gud selv.

Gamaliels råd gikk i hovedsak ut på at en burde se tiden an, så bevegelsen som apostlene hadde vakt, kunne få vise sin virkelige karakter gjennom den videre utviklingen – om den var av Gud eller bare av mennesker. Rådet mente at det måtte gi etter for dette rådet, men kunne likevel ikke få seg til å la dem slippe fri uten videre. Da de var kalt inn i rådssalen igjen, lot de dem få hudstrykning, den straffen de jødiske øvrighetene så ofte brukte (jf. min fortolkning av Matt 10,17 og 2 Kor 11,24), og forbød dem på nytt å tale i Jesu navn. Og så lot de dem gå.

Men verken straffen eller det fornyede forbudet kunne få apostlene til å svikte kallet sitt som forkynnere. De gikk bort fra rådsmøtet fulle av glede (v. 41) over at Gud hadde aktet dem verdige til den høye æren å få lide den vanærende straffen for Jesu navns skyld. Og (v. 42) de fortsatte hver dag å lære (de troende),

dels i tempelforgården og dels rundt om i husene der de troende kunne samles til oppbyggelse i større eller mindre tall, og å forkynne folket det glade budskapet om Jesus som den lovede formidleren av frelsen.

Etter det en kan se, våget ikke Rådet å gripe inn mot dem igjen, av hensyn til folkets holdning. Men naturligvis hang sverdet fortsatt truende over hodene deres og kunne ramme dem når som helst, så snart en gunstig anledning bød seg for Rådet.

8. Valget av sju fattigforstandere (6,1–7)

Når Lukas i disse versene igjen gir oss et innblikk i forholdene i menigheten i Jerusalem, har han åpenbart villet forberede og innlede det han i 6,8–8,3 forteller om Stefanus som den første martyren og om forfølgelsen av menigheten som fulgte like etter hans død. Her nevner han nemlig Stefanus som den mest fremragende av de sju som ble valgt.

Og han viser hvordan valget av dem førte til at apostlene nå kunne vie seg helt til sin åndelige virksomhet – hittil hadde de også hatt ledelsen av menighetens mer ytre anliggender i sin hånd, for eksempel omsorgen for de fattige – og hvordan dette igjen førte til en sterk økning i tallet på disipler. Det måtte jo nødvendigvis bidra til å oppildne øvrighetens hat og fremskynde utbruddet av det.

V. 1. At tallet på disipler stadig økte i tiden like etter («på denne tiden»), skyldtes uten tvil hovedsakelig den avventende holdningen Rådet inntil videre inntok overfor apostlenes virksomhet blant folket.

Men samtidig begynte det også innenfor selve menigheten å gjøre seg gjeldende et uheldig forhold som lett kunne føre til at samholdet mellom de troende ble forstyrret. Det gjaldt «den daglige utdelingen» (til de fattige). Den hadde hittil vært tatt hånd om av apostlene, men naturligvis med hjelp av eldre og yngre medlemmer av menigheten. De har vel særlig hørt til den delen av menigheten som her kalles «de hebraisktalende», det vil si de hebraisk (arameisk) talende jødekristne, som var født i Israels land og hadde arameisk som morsmål.

Nå begynte «de gresktalende jødene» å knurre mot disse hebreerne. Ordet er egentlig «hellenistene», det vil si de jødekristne som var født i adspredelsen, og som stort sett talte det vanlige omgangsspråket i den gresk-romerske verden på den tiden, altså gresk.

De mente å ha grunn til å klage over at det ikke ble gått fram med full rettferdighet ved utdelingen, og at særlig enkene deres – altså de av dem som jo i regelen måtte regnes som de mest trengende – ble «tilsidesatt». Hellenistene ga høylytt uttrykk for denne misnøyen. Den var likevel ikke rettet mot apostlene, men, som det uttrykkelig sies, mot hebreerne generelt, altså mot dem som utgjorde det store flertallet i menigheten, og da vel særlig mot apostlenes hjelpere.

At misnøyen ikke var uten grunn, ser vi av det skrittet den fikk apostlene til å ta, og som det fortelles om i

V. 2–4. Her sies det nemlig at apostlene kalte hele disippelskaren sammen (antakelig i Salomos søylegang; jf. 5,12) og la saken fram for dem med en oppfordring om å velge sju menn blant seg til å ta hånd om «tjenesten ved bordene».

Slik pleide en sikkert å kalle den daglige forsyningen av de fattige med matvarer; med «bordene» må en vel forstå de bordene utdelingen foregikk ved.

Apostlene – og Peter var sikkert talsmannen deres også denne gangen – begrunner oppfordringen med at det ikke ville være rett om de skulle «forlate Guds ord», det vil si forsømme forkynnelsen av det guddommelige ordet, som jo var deres viktigste oppgave, og selv, personlig, «tjene ved bordene». Det ville de bli nødt til om en skulle kunne håpe å få slutt på forholdet det ble klaget over.

For at de skulle kunne oppfylle sitt nærmeste og viktigste kall som forkynnere av Guds ord, ber de da (v. 3) menigheten om å se seg om i sin egen midte etter menn som kunne være skikket til å lede omsorgen for de fattige på eget ansvar, som sitt særlige verv.

At disse mennene etter apostlenes krav nettopp skulle være sju, henger vel sammen med at sjutallet fra gammel tid ble sett på som særlig betydningsfullt blant jødene og ble brukt på de mest forskjellige forhold og ordninger. Ifølge Josefus gjaldt det også de lokale øvrighetene som fantes i hver by i Israels land (jf. Zahn).

Apostlene krever videre at disse sju mennene skal være slike som «har godt vitnesbyrd». Med det har de nevnt en egenskap som var den nødvendige forutsetningen for at de allerede fra første stund kunne nyte menighetens tillit.

Hva de skulle ha godt vitnesbyrd for, sies med de ordene som følger like etter: «fylt av Ånd og visdom». Det skulle altså være menn som hadde vist seg å være særlig rikt utrustet med visdommens nådegave, som bare Guds Ånd kan gi. Den trengtes i høy grad her, for vervet de skulle overta, krevde nettopp åndelig forståelse og dømmekraft overfor forhold og omstendigheter om det skulle utføres rett.

Apostlene ville så sette disse mennene som menigheten valgte, inn i den nye tjenesten deres – de hadde jo fått kall og fullmakt av Jesus selv til å være ledere i hans menighet. Selv ville de derimot fortsatt, som hittil, lede bønnen ved menighetens gudstjenestlige sammenkomster og forkynne ordet, både for de troende til undervisning og som misjonærer blant folket.

V. 5–6. Dette forslaget fra apostlene fikk udelt tilslutning i forsamlingen, og de gikk da straks i gang med å foreta valget som var foreslått. Blant dem som ble valgt, nevnes Stefanus først. Lukas kaller ham «en mann full av tro og Den Hellige Ånd» og fremhever ham dermed som en som hadde en særlig fremtredende plass blant de sju – åpenbart fordi han like etter vil fortelle mer og betydningsfulle ting nettopp om ham.

Som nummer to nevnes Filip; også om ham har Lukas tenkt å fortelle mer i senere deler av verket sitt (8,5 ff.; 21,8). Om de andre vet vi ingenting, bortsett fra at Lukas om den sist nevnte, Nikolaus, uttrykkelig gjør oppmerksom på at han var fra Antiokia og «var gått over til jødenes tro», det vil si at han var født hedning og hadde gått over til jødedommen – altså en proselytt. Denne tilføyelsen gjør det nærliggende å anta at alle de andre var av jødisk ætt.

Det er ellers merkelig at alle de sju har greske navn. Det synes til en viss grad å tyde på at iallfall flere av dem har vært hellenister, slik det vel må ha vært,

ettersom det nettopp var en klage fra hellenistisk side som hadde gitt anledning til valget.

Da forsamlingen (v. 6) hadde stilt de sju som var valgt, fram for apostlene, og apostlene – som en må anta – uttrykkelig hadde godkjent valget, satte de dem inn ved å be og legge hendene på dem. For, som Rørdam treffende bemerker, «mennesker kan bare ved forbønn innvie (hellige) en til Guds tjeneste». Håndspåleggelsen, som her blir omtalt for første gang i Det nye testamente, men som ble brukt allerede i den gamle pakt, var «et symbol på at forbønnen blir knyttet til dette bestemte mennesket».

V. 7. Den naturlige følgen av at apostlene nå kunne vie seg helt til sin egentlige kallsgjerning, var at Guds ord «hadde fremgang» (egentlig «vokste»), det vil si at det ble forkynt rikere. Det førte igjen til at tallet på disipler økte sterkt.

Med tilføyelsen «i Jerusalem», som i og for seg kunne synes nokså overflødig, har Lukas vel kanskje villet antyde at det også utenfor hovedstaden allerede hadde begynt å danne seg større eller mindre kretser av troende – hvis han da ikke har tenkt på de disiplene Jesus ennå hadde i Galilea.

Som noe særlig bemerkelsesverdig forteller han til slutt at til og med en stor flokk av folkets prester ble «lydige mot troen», det vil si villig underordnet seg den troen som de hittil mer eller mindre avgjort hadde stått imot. Dette måtte jo i særlig grad gi ny næring til det hatet som fylte øvrigheten og ellers alle de delene av befolkningen som var fiendtlige mot evangeliet.

9 a. Stefanus blir anklaget og ført fram for Rådet (6,8–7,1)

V. 8–10. Når Lukas nå går over til å fortelle nærmere om Stefanus, begynner han med å beskrive ham som rikt utrustet med («full av») «nåde og kraft». Det vil si: med en nådegave som Guds Ånd hadde virket, og som ga ham kraft til å gjøre store undergjerninger og tegn blant folket.

Det sier seg vel selv at denne virksomheten hans ikke kunne annet enn dra oppmerksomheten mot ham og i høy grad bidra til at menigheten vokste. Og det var uten tvil nettopp derfor noen av hellenistene som bodde i Jerusalem uten å høre til menigheten, følte seg egget til å stå fram mot ham, som det sies i v. 9, og gi seg i ordskifte (disputaser) med ham.

Blant disse motstanderne av Stefanus skiller Lukas mellom to grupper: de som hørte til «den synagogen som kalles de frigittes og kyreneernes og aleksandrinernes», og de som var «fra Kilikia og Asia».

Med «synagoge» menes her vel ikke et gudstjenestlig forsamlingshus, slik det for det meste er ellers i Det nye testamente (jf. min fortolkning av Matt 4,23), men et eget samfunn eller en egen menighet som de tre hellenistiske kretsene som nevnes her, hadde sluttet seg sammen til. Dette samfunnet hadde da naturligvis en eller flere synagoger i ordets vanligste betydning. Også det greske ordet *synagoge* betyr opprinnelig forsamling, deretter menighet, forening eller lignende.

Som de første som hørte til denne «synagogen», nevnes «de frigitte», det vil si tidligere jødiske krigsfanger som romerne hadde ført til Roma og solgt som slaver der, men som senere hadde fått friheten og vendt tilbake til Jerusalem.

Dem hadde «kyreneerne» sluttet seg til, det vil si jøder som var født i Kyrene i Nord-Afrika (jf. min fortolkning av Matt 27,32), og jøder fra Aleksandria.

Antakelig har også de to hellenistiske kretsene som nevnes i den andre gruppen – jøder fra den romerske provinsen Kilikia (jf. Gal 1,21) og fra Asia (jf. utlegningen av 2,9) – på lignende måte utgjort et eget synagogeforbund.

Disse hellenistenes disputaser med Stefanus har uten tvil foregått på gresk. Og ettersom de, som vi ser av v. 10, tapte ordskiftet med ham, kan en nok anta at også han har behersket det greske språket, og at han altså var hellenist som de.

Når det ellers heter her at de ikke kunne stå seg mot «den visdom og Ånd som han talte med», menes det åpenbart den dypere innsikten som Guds Ånd utrustet ham med mens han talte – innsikt i de åndelige spørsmålene som kom opp, og vel særlig i Skriftenes løfter om Messias.

V. 11–12. For å hevne nederlaget sitt leide Stefanus' motstandere i hemmelighet noen menn som skulle spre beskyldninger mot ham blant folket: at han i deres påhør hadde talt spottende ord mot Moses og Gud. På den måten lyktes det dem (v. 12) å hisse opp folkemengden, som før hadde vært så velvillig innstilt mot de troende, og med den også en hel del av medlemmene i Rådet, antakelig særlig fariseerne.

Det var åpenbart dette omslaget i folkestemningen som ga dem mot til nå å gå fram mot ham med åpen vold: De falt over ham, dro ham med seg og førte ham fram for Rådet, folkets høyeste domstol. Det forutsetter at de hadde fått ypperstepresten til å kalle sammen Rådet nettopp den dagen de ville gripe ham.

V. 13–7,1. Her, for Rådet, stilte de fram vitner, slik det var nødvendig. Lukas stempler dem straks som «falske», men det er likevel ikke dermed sagt at det de sa om Stefanus, var rent oppspinn. Var det det, skulle en ha ventet at han hadde tilbakevist beskyldningene deres direkte, og det gjør han ikke i talen som følger. Riktignok kan han ikke ha uttalt seg slik vitneprovet deres lød. Men sannsynligvis har han sagt noe som de, ut fra sin fiendtlige innstilling mot ham, lett kunne oppfatte slik.

De anfører at han – «denne mannen», som de foraktelig kaller ham – gang på gang hadde talt (spottende ord) mot «dette hellige sted» (det vil si templet) og mot loven, ettersom de (v. 14) selv hadde hørt ham si at «denne Jesus fra Nasaret», som de igjen foraktelig uttrykker seg, skulle bryte ned templet og forandre de skikkene som Moses hadde gitt folket i loven.

Da kan det neppe være tvil om at de på en hatefull måte har forvrengt uttalelser av Stefanus om at templet ville bli revet ned – på grunn av folkets vantro mot Jesus og etter Jesu egne ord – og at loven dermed ville bli satt ut av kraft som bindende norm og rettesnor for folkets nasjonale og gudstjenestlige liv (jf. den ganske lignende forvrengningen av Jesu ord i Joh 2,19 som vi finner i Matt 26,61).

Hvilket inntrykk ordene til de falske vitnene har gjort på rådsherrene, kan en lett tenke seg. Men at Stefanus hørte på vitneprovene uten å la seg rokke det minste, ser vi av det lille trekket Lukas (vel med Paulus som kilde) forteller om holdningen hans: Da alle rådsherrene stirret på ham og spent ventet på hva han ville svare, «så de at hans ansikt var som en engels ansikt». Det er et ekte jødisk

uttrykk som en også støter på i den gamle rabbinske litteraturen, og her betyr det åpenbart at ansiktet hans «strålte av himmelsk fred og klarhet» (Rørdam).

Så begynte forhøret: Med spørsmålet «Er dette sant?» (7,1) oppfordret ypperstepresten ham til å la dommerne sine få høre hva han kunne ha å si til sitt forsvar.

9 b. Stefanus' tale for Rådet (7,2–53)

Som enhver bibelleser vil vite, er denne talen den lengste av alle de mange talene som Lukas har gjengitt i dette skriftet sitt – «mer enn dobbelt så lang som de ellers mest utførlige i Apostlenes gjerninger» (Zahn).

Noen fortolkere har ment at Lukas åpenbart bare har gjengitt de andre talene i utdrag, mens denne talen i alt vesentlig er gjengitt i sin opprinnelige form og altså så godt som i full lengde. Det kan nok være mulig at de har rett. Det må vel også sies å være høyst sannsynlig at Lukas har fått den fra Paulus, som uten tvil har vært til stede i Rådet ved denne anledningen som rabbinerelev (jf. v. 58 og 8,1).

Når det gjelder forholdet til beskyldningene som ble ført fram i 6,13 f., må det sies at talen minst like mye har karakter av et angrep som av et forsvar. Det viser seg særlig tydelig i sluttordene (v. 51–53), der Stefanus vender seg direkte til dommerne sine med en skarp anklage mot dem.

Men også i den foregående delen av talen, hovedmassen (v. 2–50), vil en ved nærmere ettersyn oppdage ikke så rent få momenter som er ikke bare forsvarende, men også angripende (se nedenfor under utleggingen av de enkelte versene). Denne delen ser ved første øyekast ut som en rent positiv fremstilling av visse hovedpunkter i Israels fortid.

Med sin utførlighet, som vitner om inderlig kjærlighet til det utvalgte folkets historie, og ikke minst med sin rolige tone måtte en kunne vente at den ville virke beroligende på rådsherrene – og han kunne vite at de var alt annet enn velvillig stemt mot ham.

Denne historiske fremstillingen faller tydelig i tre avsnitt: 1) patriarktiden (v. 2–16), 2) Moses-tiden (v. 17–43) og 3) tiden fra Moses reiste tabernaklet, til Salomo bygde templet (v. 44–50). I hovedsak går den ut på å vise hvordan Gud helt fra Abraham av har ledet utviklingen i nåde, men hvordan folket for sin del stadig på nytt har vist seg gjenstridig mot Guds førelse.

Ellers skal vi i disse innledende bemerkningene bare ganske kort ta for oss et spørsmål som trolig adskillige tenkende bibellesere har stilt seg i forbindelse med denne talen til Stefanus: Hvordan kan det ha seg med de ikke så rent få tilfellene der de historiske opplysningene hans, særlig i de første femten versene av talen (v. 2–16), mer eller mindre sterkt avviker fra det en leser på de tilsvarende stedene i Det gamle testamente? Disse avvikene, som unektelig finnes, vil bli gjort nærmere rede for nedenfor under gjennomgåelsen av de enkelte versene.

Her skal det bare bemerkes at de alle bare gjelder rene bagateller uten noen betydning for det egentlige innholdet i talen. Derfor kan de heller ikke med noen som helst rett brukes som argumenter mot den kristnes overbevisning om at Den hellige skrift er inspirert Guds ord og ufeilbar norm for kristen tro, lære

og liv – når denne overbevisningen holder seg innenfor de rette grensene, det vil si retter seg etter Skriftens eget vitnesbyrd om seg selv (jf. om dette mitt lille skrift «Den nytestamentlige kanon», s. 65 ff.).

V. 2–3. Stefanus begynner talen med å tiltale rådsherrene ikke bare som sine «brødre» (jf. utlegningen av 2,29), men også med det ærbødige «fedre», som uttrykk for at han fullt ut anerkjenner deres høye stilling som folkets øverste styresmakt. Og så ber han dem høre på det han har å si.

Deretter går han straks over til å gi den fremstillingen av patriarktidens historie som utgjør første avsnitt av talen hans (v. 2–16). Først nevner han da Guds befaling til Abraham om å dra ut fra sitt land og sin slekt og gå til det landet han vil vise ham (jf. 1 Mos 12,1).

Når han i denne forbindelse kaller Gud «herlighetens Gud», har han sikkert for øye det uttrykket som så ofte forekommer i Det gamle testamente: «Herrens (Jahves) herlighet» (eller forkortet bare «herligheten»). Det betegner den lysende skyen som gikk foran Israel i ørkenen og svevde over paktens ark, og som var et symbol på Guds nådige nærvær blant folket hans (jf. min fortolkning av Rom 9,4 og Hebr 9,5). «Herlighetens Gud» betyr da den Gud som viste seg for fedrene i og gjennom denne sin «herlighet».

At Gud blir kalt slik her nettopp i denne betydningen, synes tydelig nok å gå fram av det som sies like etter: at han «viste seg for» Israels-folkets («vår») stamfar Abraham.

Allerede her støter vi imidlertid på en av de forskjellene mellom Stefanus og Det gamle testamente som er nevnt ovenfor. Han lar nemlig Gud vise seg for Abraham og kalle ham til å forlate sitt land og sin slekt «mens han (ennå) var i Mesopotamia, før han bosatte seg i Karan».

Det lar seg unektelig ikke forene med det som blir fortalt om Abrahams kall i 1 Mos 12,1, når dette stedet ses i sammenheng med 11,31. Der ser vi at Abraham allerede hadde bosatt seg i Karan sammen med sin far Tarah og andre i slekten før Guds kall kom til ham om å dra ut til det landet Gud ville vise ham.

Dette avviket fra beretningen i Det gamle testamente henger åpenbart sammen med at Stefanus har fulgt en oppfatning som vi finner både hos Filon og hos Josefus. Begge disse jødiske forfatterne legger nemlig Abrahams kall til det stedet han tidligere hadde bodd, i «kaldeernes land» (jf. v. 4 her) – antakelig på grunnlag av 1 Mos 15,7.

Nå lå riktignok Ur, som er nevnt i 1 Mos 15,7, ikke i det egentlige Mesopotamia. Men Stefanus har antakelig brukt «Mesopotamia» i en videre betydning, slik at det også omfattet «Babylonia», som lå lenger sør, og der kaldeerne var det herskende folket. Også Josefus viser seg å ha kunnet bruke et uttrykk som «kaldeerne og de andre mesopotamierne».

Noen klar forestilling om det geografiske forholdet mellom landene ved Eufrat og Tigris har Stefanus for øvrig tydeligvis ikke hatt. Det ser vi av at han i v. 2 her lar Karan ligge utenfor Mesopotamia, mens det i virkeligheten nettopp hørte til dette landet.

V. 4. Også her har vi et umiskjennelig avvik fra Det gamle testamente. I dette verset sies det ikke bare at Abraham, etter å ha fått Guds befaling om å dra ut

mens han var i Mesopotamia, forlot kaldeernes land (Babylonia) og bosatte seg i Karan. Det sies også at Gud lot ham flytte derfra til Kanaan «etter at hans far var død».

Men etter 1 Mos 11,26.31 f. er det klart nok at Tarah, som var sytti år gammel da Abraham ble født, og som levde 205 år i alt, ikke kan ha vært død før Abraham forlot Karan (jf. 1 Mos 12,4, der det heter at Abraham var 75 år gammel da han dro ut fra Karan). Merkelig nok lar likevel også Filon Abraham reise fra Karan først etter at Tarah var død.

Kanskje har dette avviket sin grunn i at Tarahs død er omtalt allerede i 1 Mos 11,32, altså før det i 12,4 fortelles at Abraham dro ut fra Karan i lydighet mot Guds befaling.

V. 5. Med det han fremholder her, har Stefanus sikkert villet antyde i hvor høy grad Abraham var henvist til å leve i tro på Guds løfte. Det gjaldt både at Gud ikke ga ham noen eiendom, ikke en fotsbredd, i det landet han var kommet til etter Guds førelse, og at han lovte å gi ham og hans ætt dette landet til eiendom, enda han i sin høye alder ennå var barnløs (jf. 1 Mos 12,7).

At Stefanus ikke har oppfattet dette løftet fra Gud slik at Abraham selv skulle komme til å eie landet i virkeligheten, ser vi av det han har minnet om i første halvdel av verset, og av det som sies i v. 6 f. Meningen med løftet var at landet som ble lovet Abraham og hans ætt, skulle bli hans eiendom i og med at etterkommerne hans fikk det til eiendom.

Forestillingen bak er trolig her, som for eksempel i Luk 1,72, at stamfaren så å si lever videre her på jorden i etterkommerne sine.

Ellers skal det bare bemerkes til dette verset at det som sies i første halvdel av det, naturligvis ikke blir motsagt av fortellingen i 1 Mos 23 om at Abraham kjøpte et gravsted i Kanaan – noe Stefanus selv nevner i v. 16. Tvert imot viser nettopp dette kjøpet at Gud bare hadde lovet ham landet, men ikke latt ham få det til eiendom i virkeligheten.

V. 6–7. For å bestemme nærmere hva løftet som er omtalt i v. 5, betydde, anfører Stefanus her Guds ord i 1 Mos 15,13 f., nokså fritt etter Septuaginta: Først når Abrahams ætt hadde levd som utlendinger i et fremmed land og der vært holdt i trelldom og mishandlet i fire hundre år (etter 2 Mos 12,40 mer nøyaktig 430 år), og først når Gud hadde straffet («dømt») dem som undertrykte dem, skulle de dra ut fra dette landet «og tjene meg på dette stedet».

Disse siste ordene finnes riktignok verken i Septuaginta eller i den hebraiske grunnteksten. Men Septuaginta har likevel føyd til «hit» (det vil si til Kanaan) etter «dra ut», og både denne oversettelsen og den hebraiske grunnteksten har i v. 16: «I det fjerde ættleddet skal de komme tilbake hit.»

Også med denne forutsigelsen om hvordan det skulle gå Abrahams ætt i fremtiden, stilte Gud for øvrig, som det sier seg selv, et sterkt krav til ham om å tro ubetinget på løftet hans.

V. 8. I tillegg til løftet ga Gud Abraham også «omskjærelsens pakt». Det vil si: Den pakten som Gud allerede tidligere hadde sluttet med Abraham, ble nå fornyet, og fra nå av skulle den besegles ved omskjærelsen eller ha omskjærelsen som sitt tegn (jf. 1 Mos 17,9–11). Og «så» (egentlig «slik» = etter å ha fått

omskjærelsens pakt) fikk Abraham sønnen Isak, og i lydighet mot Gud omskar han ham da han var åtte dager gammel.

Vår bibeloversettelse har – for øvrig som mange andre oversettelser – gjengitt de siste ordene i verset mindre heldig. Etter grunnteksten er meningen åpenbart at også Isak omskar sønnen han fikk (Jakob), og at Jakob gjorde det samme med sønnene han fikk, «de tolv patriarkene».

Her reiser det seg nå naturlig et spørsmål: Hva kan ha fått Stefanus til så uttrykkelig å omtale omskjærelsens pakt som gitt Abraham av Gud, og til å fremheve Isaks fødsel og omskjærelsen både av ham og av hans sønn og sønnesønner?

Antakelig må spørsmålet besvares slik: Selv om omskjærelsen allerede var innført i Abrahams familie og var blitt herskende skikk i Israels folk lenge før Moses, ble den ikke bare tatt opp i loven ved ham, men var i virkeligheten samtidig «grunnlaget for alle de skikkene som Moses har gitt folket. Derfor kan heller ikke Stefanus ha talt spottende ord mot Moses og hans lov, ettersom han jo anerkjenner omskjærelsen som en skikk som er gitt av Gud og helliget ved fedrenes praksis» (B. Weiss).

V. 9–16. Når Stefanus i disse versene gir en nokså utførlig fremstilling av historien om Jakob og sønnene hans, gjør sammenhengen med det foregående det nærliggende å anta at han her har villet rette oppmerksomheten mot hvordan Gud på deres tid var virksom for å føre løftet til Abraham fram til oppfyllelse – og det til tross for den menneskelige synden som gjorde seg gjeldende (v. 9).

Men det synes samtidig klart at han også har villet la Josef stå fram som et historisk forbilde på Jesus Messias. Det synes allerede å skinne igjennom i omtalen av hvordan brødrene behandlet Josef med hat, men også i det som videre sies om ham: at han i kraft av Guds nådige førelse fikk den høyeste verdighet og makt i Egypt nest etter kongen og ble redningsmannen for familien sin.

Innholdet i disse versene krever i det store og hele ikke at vi går inn på enkelthetene. Vi skal derfor bare gjøre rede for et par andre avvik fra Det gamle testamente:

For det første er tallet 75 i v. 14 hentet fra Septuaginta, som har dette tallet både i 1 Mos 46,27 og i 2 Mos 1,5, mens den hebraiske grunnteksten har 70 begge stedene. Denne forskjellen beror tydeligvis på at Septuaginta oppgir tallet på Josefs sønner som var født i Egypt, til ni og ikke regner med Jakob selv. Den hebraiske grunnteksten har derimot, foruten de 66 personene som er omtalt i 1 Mos 46,26, tatt med både Jakob selv og Josef med de to sønnene som ifølge v. 27 ble født ham i Egypt.

For det andre sies det i v. 16 at Jakob og hans (tolv) sønner ble begravet i Sikem i den graven som Abraham hadde kjøpt av Hamors barn. Men ifølge 1 Mos 50,13 (jf. 49,29 ff.) ble Jakob begravet i Makpela-hulen, og ifølge Jos 24,32 var det bare Josef som ble begravet i Sikem. Ingen steder i Det gamle testamente sies det noe om hvor brødrene hans ble begravet, selv om det synes å ha eksistert et sagn om at også de ble begravet der.

Heller ikke fortelles det noe i Det gamle testamente om at Abraham kjøpte et gravsted av Hamors barn. Derimot fortelles det i 1 Mos 23 at Abraham kjøpte

en gravplass (Makpela-marken med hulen på den) av hetitten Efron (jf. 49,30; 50,13). Jakob kjøpte riktignok ifølge 33,19 et jordstykke av Hamors barn, men det sies ikke at det var bestemt til å brukes som gravsted.

Stefanus har uten tvil i øyeblikket forvekslet disse to kjøpene. Men som allerede bemerket ovenfor er dette, som de andre avvikene fra Det gamle testamente, rene bagateller som ikke har noe med spørsmålet om Skriftens inspirasjon og normgivende autoritet å gjøre.

V. 17–22. I det andre avsnittet av talen (v. 17–43), som begynner med v. 17, behandler Stefanus historien fra Moses' tid særlig utførlig. Det henger vel nærmest sammen med at han ifølge 6,11 var blitt beskyldt for å ha talt spottende ord mot Moses.

Men utvilsomt har det også sin grunn i at nettopp dette avsnittet av Israels historie byr på tallrike momenter som har betydning for talens hovedformål, ettersom tanken på Guds nådige og trofaste førelse og på folkets gjenstridighet her trer sterkt fram. Det synes heller ikke å kunne være tvil om at han samtidig har villet skildre Moses som et forbilde på Jesus.

Det er vel også svært nærliggende å anta at han med den nokså utførlige fremstillingen av Moses' kall (v. 30–34), og da særlig ved å anføre Guds ord som vi leser her i v. 33, har tenkt på beskyldningen mot ham om at han «talte mot» templet (6,13 f.). Han har villet gi til kjenne at Guds nærvær ikke er bundet til templet eller overhodet til noe bestemt avgrenset sted, når Gud til og med har kunnet kalle et sted i hedensk land «hellig grunn» fordi han har åpenbart seg der. Det er i alle fall en tanke som blir svært sterkt fremhevet senere i talen (v. 48–50).

Ellers følger Stefanus her i det store og hele beretningen i Det gamle testamente (2 Mosebok). Og der det i denne delen av talen forekommer trekk som går ut over Det gamle testamente, kan det påvises at han har dem fra den jødiske overleveringen som fantes.

Også i Egypt var Abrahams ætt gjenstand for Guds nådige og trofaste førelse. Han velsignet den ved å la den vokse og bli tallrik, og det mer og mer etter som tiden nærmet seg da han skulle oppfylle løftet til Abraham – inntil det sto fram en annen konge som ikke visste noe om Josef, og altså heller ikke om hvordan det var gått til da Jakobs familie flyttet inn i landet hans.

Under denne kongen ble riktignok Israels folk undertrykt på det hardeste, så det så ut som om det skulle gå helt til grunne. Men nettopp på denne tiden ble Moses født, den mannen som Gud hadde utsett til å bli redningsmannen for det undertrykte folket.

Og i hans barne- og ungdomsår viste det seg at nettopp det middelet som den nye kongen hadde tenkt å knekke Israel fullstendig med (å sette ut de nyfødte guttebarna), måtte tjene til å fremme oppfyllelsen av Guds løfte til Abraham: Kongens egen datter tok barnet til seg i sønns sted og lot ham få opplæring i all egypternes visdom. Det måtte jo på sin måte bidra til å gjøre ham dyktig for hans fremtidige kall som leder for folket sitt.

Av enkelthetene i disse versene skal bare tre omtales ganske kort her:

1) I v. 20 sies det at Moses var fager «for Gud» (det vil si i Guds øyne eller etter Guds dom).

Denne nærmere bestemmelsen av det fagre utseendet hans finnes ikke i 2 Mos 2,2 og må vel forklares slik: Stefanus har gått ut fra at når Moses i Skriften, altså i Guds eget ord, blir kalt «fager» («vakker»), må han også ha vært det i Guds øyne (jf. dette uttrykket i Jona 3,3,[11] der det står i samme betydning, slik det vel også er i 1 Mos 10,9).

2) At Moses, som det heter i v. 22a, fikk opplæring i all egyptisk vitenskap, sies ikke i Det gamle testamente. Det er hentet fra den jødiske overleveringen, som blant andre Filon representerer, og som på dette punktet sikkert har fullstendig rett, ettersom det jo stemmer helt med de forholdene Moses vokste opp under.

3) I v. 22b sies det at Moses var «mektig i ord og gjerninger» (jf. det som ifølge Luk 24,19 senere ble sagt om Jesus) – et vitnesbyrd om at han allerede i ungdommen viste seg skikket for sitt fremtidige kall.

Det har ofte vært ment at denne karakteristikken ikke lar seg forene med 2 Mos 4,10 ff. Men det er sikkert med urette. Å være tung i talen eller mangle ytre, formell talefærdighet utelukker på ingen måte at det i talen hans gjorde seg gjeldende en høyere veltalenhet, virket av Guds Ånd, med åndelig myndighet og makt.

Ellers skal det bare føyes til her at en med «gjerninger» vel ikke bare skal tenke på undergjerningene han gjorde, men på hele hans kraftfulle og dådrike virke (Wendt).

V. 23–29. Her anfører Stefanus, dels sterkt forkortet, det som fortelles i 2 Mos 2,11 ff., men også med et par historiske tilføyelser som avviker fra det. I 2 Mos 2,11 sies det bare at Moses var blitt voksen da han gikk ut til brødrene sine (landsmennene sine) for å se hvordan de hadde det. Stefanus gir derimot den nøyaktige aldersangivelsen «førti år», og det viser seg å ha vært en utbredt jødisk overlevering.

Det han så sier i v. 25, har ikke noe tilsvarende i beretningen i Det gamle testamente. Det må åpenbart oppfattes som noe han mente at han kunne gå ut fra som selvsagt. Og like utvilsomt synes det å være at han med denne tilføyelsen har villet fremheve hvor likegyldig og uimottakelig Israel var for den frelsen Gud nå var i ferd med å gi dem ved Moses – som et forbilde på hvordan folket og særlig Rådet stilte seg til den frelsen som Jesus hadde fullført. Det samme gjelder sikkert også tilføyelsen «støtte Moses fra seg» i v. 27.

Det har helt underordnet betydning at Stefanus i v. 29 framstiller det som om Moses flyktet til Midian på grunn av israelittens ord (v. 27), mens det i 2 Mos 2,15 heter at det var frykten for farao som fikk ham til å flykte. Men en må likevel legge merke til at det i 2 Mos 2,14 sies at Moses allerede ved dette ordet ble grepet av frykt, fordi han nemlig forsto av det at drapet på egypteren allerede var blitt kjent.

Hovedsaken for Stefanus er imidlertid tydeligvis at Moses fra nå av, som en som var støtt ut av sitt eget folk, måtte leve i et fremmed land, Midian, der han

[11] Trykket har «Josva 3,13»; rettet til det stedet Odland trolig mente. I det skannede eksemplaret har noen strøket «Josva» og skrevet «Jona» i margen.

til og med stiftet familie og fikk to sønner (jf. 2 Mos 18,3 f.). Men også her viste det seg, og det på underfullt vis, at Gud ledet hans skjebne med sikte på det store kallet han hadde utsett ham til (v. 30 ff.).

V. 30–35. Stefanus gjengir her noe fritt det som fortelles om Moses' kall i 2 Mos 3. Og igjen er aldersangivelsen («førti år») hentet fra den jødiske overleveringen. Den har likevel trolig vært knyttet til 2 Mos 7,7 (at Moses var åtti år gammel da han sto fram for farao), og en har vel halvert disse åtti årene.

Den engelen som viste seg for ham i ørkenen ved Sinai, er, som vi ser av v. 31, den som ofte i Det gamle testamente, og slik også i 2 Mos 3,2, kalles «Herrens engel». Overalt trer han fram som Guds egen representant, så det i grunnen er Guds egen røst en hører når han taler.

Ifølge 2 Mos 3,1 var det ved fjellet Horeb Gud denne gangen viste seg for Moses. Men det betyr ikke at Stefanus motsier det når han her legger åpenbaringen til ørkenen ved Sinai-fjellet. Horeb og Sinai er nemlig to topper som reiser seg fra den samme fjellryggen, Horeb i nord og Sinai lenger sør.

Dessuten står Horeb ofte i Det gamle testamente som betegnelse for hele fjellmassivet og omfatter altså også Sinai-fjellet, der lovgivningen fant sted ifølge steder som 2 Mos 19,1 f. og 3 Mos 7,38.[12]

Om hvilken betydning Herrens ord i v. 33 har i talens sammenheng, se det som er sagt om det ovenfor i de innledende bemerkningene til dette andre avsnittet av Stefanus' fremstilling av Israels historie (under v. 17–22). Om uttrykket «og nå» i v. 34, jf. utlegningen av 3,17, der vi har det samme uttrykket på gresk som her.

I v. 35 griper Stefanus tilbake til det han hadde nevnt i v. 27. Han ser åpenbart ordet som én enkelt israelitt hadde sagt, som talt ut fra hele folkets tenkemåte («som de fornektet da de sa»).

Ellers trer det klart fram her at han har sett Moses og folkets holdning til ham som et forbilde på Jesus og på hvordan Israel på Jesu tid oppførte seg mot ham. Med sterkt ettertrykk fremholder han nemlig at Gud sendte nettopp ham som folket hadde nektet å anerkjenne som sin høvding og dommer – ham og ingen annen. Han skulle være ikke bare dets høvding, men til og med dets redningsmann, og det er noe mer enn å være dets dommer.

Og han fremholder at Moses skulle få hjelp av engelen som viste seg for ham i tornebusken – altså i virkeligheten av Guds egen makt – når han utførte det kallet som var betrodd ham.

V. 36–38. I disse tre versene skildrer Stefanus noen av de viktigste sidene ved den betydningen Moses hadde for Israel – åpenbart for å stille folkets gjenstridighet mot ham (v. 29 ff.) i det rette lys. Først minner han da om at det var Moses som førte folket ut fra Egypt, og at han gjorde under og tegn både der og ved Rødehavet og likeledes senere under de førti årene folket vandret i ørkenen.

Deretter (v. 37) anfører han Moses' store messianske profeti i 5 Mos 18,15. Profetien kaller rett ut Moses et forbilde på Messias («likesom meg»). Og den viser at Guds frelsestanker for Israel slett ikke var uttømt med den nådige førelsen folket hadde fått erfare ved Moses.

[12] Trykket har «3 Mos. 7, 8»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Og endelig (v. 38) fremheves det hvordan Gud også gjorde Moses til mellommann mellom seg og folket, ved at han ga ham «levende ord» som han skulle bringe videre – og det ikke bare til den slekten av folket som levde da, men (i Skriften) også til alle de følgende slektene, altså også til Stefanus og tilhørerne hans («oss»).

Stefanus tenker her selvsagt på dagen da loven ble gitt (2 Mos 19). Moses' stilling som mellommann er uttrykt ved at han «i menigheten i ørkenen» (det vil si i den høytidelige forsamlingen av Israels folkemenighet som ble holdt i ørkenen) «var» (mer nøyaktig: «ferdedes» eller «hadde samkvem») «med» (på den ene siden) «engelen som talte til ham på Sinai berg, og» (på den andre siden) «med våre fedre» (det vil si med israelittene som levde da).

Som allerede omtalt i min fortolkning av Gal 3,19 og Hebr 2,2 var det en gammel jødisk overlevering at loven på Sinai ble gitt ved engler. Denne overleveringen har uten tvil hvilt på beretningen i Det gamle testamente om de særlige naturfenomenene som fulgte med lovgivningen (2 Mos 19,16–19; 20,18; 5 Mos 4,11; 33,2), ettersom en så virkninger av engler i dem (jf. Sal 104,4; Hebr 1,7).

Ifølge Sal 68,18 viste Gud seg også på Sinai omgitt av himmelske hærskarer. Ut fra dette forstår vi hvorfor Stefanus i dette verset ikke nevner Gud, men en engel som den som talte «levende ord» til Moses.

Når loven her kalles slik, må vi merke oss at «levende» ikke er det samme som «livgivende». Uttrykket betegner bare loven som ord som i sitt indre vesen er fylt med livskraft, og som derfor også utad viser seg virksomme: De kan gjøre den virkningen på tilhørerne som taleren vil (jf. min fortolkning av Hebr 4,12). Slik må det også være med hvert ord som kommer fra den Gud som selv er levende.

Med denne forherligelsen av loven har Stefanus nok også villet vise dommerne sine at han umulig kan ha talt spottende ord mot loven, slik han var beskyldt for, og altså heller ikke mot Moses.

V. 39–41. Jo høyere Gud hadde satt Moses, desto mer forkastelig var folkets bevisste ulydighet mot denne lederen sin. De «skjøv ham fra seg», det vil si de ville ikke underordne seg hans myndighet, og «i sine hjerter vendte de seg til Egypt».

Etter sammenhengen betyr det her ikke at de ønsket å vende tilbake dit – det ville dessuten komme i strid med 2 Mos 32,1.4, der det fortelles om oppfordringen de rettet til Aron. Meningen kan åpenbart bare være at de med savn tenkte på forholdene i Egypt, og særlig på den egyptiske avgudsdyrkelsen. Derfor ba de Aron om å lage dem «guder som kan dra foran oss» på vandringene deres (v. 40, sitert etter Septuaginta).

Så laget de ved Aron (v. 41) en kalv, det vil si et støpt bilde av en ung okse – tydeligvis en etterligning av oksedyrkelsen som var så fremtredende i Egypt. Og for dette bildet, som skulle være en synlig fremstilling av den usynlige Gud (jf. 2 Mos 32,4 f.), bar de fram offer, og de holdt også gledesmåltid til ære for det, helt som i hedensk avgudsdyrkelse.

V. 42–43. Som straff for denne bildedyrkelsen deres overga Gud dem i den senere delen av ørkenvandringen til rent hedensk stjernedyrkelse – eller, som det heter her, til å dyrke «himmelens hær», det vil si himmellegemene – sol, måne og stjerner – som tilbederne forestiller seg som mektige levende vesener. Gud kunne ikke annet enn «vende seg bort» fra dem, det vil si gjøre dem til gjenstand for sin vrede og unåde, og han straffer synd med synd (jf. min fortolkning av Rom 1,24.26.28).

Som bevis for denne stjernedyrkelsen blant israelittene, som Mosebøkene ikke sier noe om, anfører Stefanus et sted fra «profetenes bok»: Amos 5,25 ff. Stedet skildrer hvordan Israel under ørkenvandringen etter hvert forsømte den gudsdyrkelsen som var foreskrevet, og i stedet dyrket hedenske guder og gudebilder. Også dette sitatet er hentet fra Septuaginta, som likevel på visse punkter forholder seg svært fritt til den hebraiske teksten.

Av stjernegudene nevnes to her: Molok, kanaaneernes eller ammonittenes gud, sannsynligvis en personifikasjon av solguden, og Remfan, som svarer til planeten Saturn, den fornemste av planetgudene. At Israel bar med seg «Moloks telt» under vandringene i ørkenen, betyr at de førte med seg Moloks tempel i form av et telt der selve gudebildet befant seg. «Guden Remfans stjerne» betyr et stjerneformet bilde som skulle symbolisere guden selv.

I den siste setningen lyder Guds trussel om straff for denne dyrkelsen av Molok og Remfan og av bildene deres slik: Han vil føre Israel bort «helt bortom Babylon» (det vil si til Assyria), mens det både i den hebraiske teksten og i Septuaginta heter «bortenfor Damaskus». Det er lett å forstå at Stefanus har uttrykt seg slik ut fra den historiske oppfyllelsen av Guds forutsigelse.

V. 44–50. Som nevnt ovenfor utgjør disse versene det tredje og siste avsnittet av Stefanus' historiske fremstilling. Det handler om folkets kultussteder i tiden fra Moses til Salomo og er rettet direkte mot beskyldningen om at han hadde talt spottende ord mot templet i Jerusalem.

Under ørkenvandringen førte Israel med seg avguden Moloks telt (v. 43). I motsetning til dette nevnes det først at folket allerede den gangen hadde et telt av en helt annen art midt iblant seg: «vitnesbyrdets telt», det vil si det teltet (tabernaklet) som de to lovtavlene var i (jf. 2 Mos 16,34; 4 Mos 9,15 og mange andre steder). Dette teltet var reist på uttrykkelig befaling av engelen som talte til Moses på Guds vegne, og i nøyaktig samsvar med det forbildet Moses hadde fått se (jf. 2 Mos 25,9.40; Hebr 8,5). Dette teltet var altså det stedet der folket etter Guds egen forskrift skulle tilbe sin Gud.

Deretter (v. 45) blir det minnet om at folket, etter å ha tatt dette teltet i arv (det vil si overtatt det fra Moses), også førte det «sammen med Josva» (som sin leder, innsatt av Gud, og altså i samsvar med Guds vilje) inn i Kanaan. Landet var den gangen eid av hedenske folkeslag, og Israel fikk det bare ved at Gud drev disse hedningene bort for dem.

De siste, mer løst tilføyde ordene i verset («like til Davids dager») må sikkert knyttes til hovedsetningen («førte det inn» osv.) og forstås slik at en må tenke seg et tillegg som «og hadde det fortsatt som sitt kultussted».

Endelig (v. 46 f.) nevnes det at David, den kongen Gud hadde vist så stor nåde, var den første som ba Gud om lov til å gjøre i stand et fast bosted for sitt folks Gud (jf. 2 Sam 7,2 og Sal 132,5; Sal 132,5 har åpenbart foresvevet Stefanus når han her kaller Gud «Jakobs (= Israels) Gud»). Men Davids ønske ble først virkelighet ved at sønnen hans, Salomo, bygde templet til avløsning for det flyttbare og skrøpelige teltet.

Det kan ikke være tvil om hva Stefanus egentlig ville oppnå ved å minne om disse trekkene i Israels kultushistorie. Han har tydeligvis villet vise tilhørerne sine dette: Gjennom hele det lange tidsrommet mellom Moses og Salomo hadde Israels gudsdyrkelse ikke noe fast, varig sted, og det var – som han har påvist – etter Guds egen vilje og en følge av at han ledet sitt folks skjebne. Og til og med David, som kunne glede seg over Guds særlige nåde, måtte finne seg i ikke å få ønsket sitt oppfylt.

Dermed er det godtgjort at det er helt uberettiget å være ubetinget overbevist – slik tilhørerne her var – om at Gud umulig noen gang kunne la templet i Jerusalem, dette «hellige sted», bli lagt øde.

At dette virkelig var Stefanus' tanke, går også helt klart fram av v. 48. Der avviser han sterkt en bestemt oppfatning av det som var sagt om Salomo (at han bygde Gud et hus): at Gud virkelig skulle bo i et hus gjort med menneskehender. Han, «Den Høyeste», som troner over alle himler, kan ikke med sitt nådenærvær være bundet til slike bosteder, og altså heller ikke til templet i Jerusalem (jf. 1 Kong 8,27; Joh 4,20 ff.; Apg 17,24).

Av de mange vitnesbyrdene fra profetene som kunne ha vært anført her, velger Stefanus ett eneste: det store ordet i Jes 66,1 f. (sitert noe fritt etter Septuaginta), som på det klareste uttaler den samme sannheten som han nettopp hadde fremholdt.

Men dermed er det samtidig påvist at Stefanus ikke med rette er blitt beskyldt for å ha talt spottende ord mot templet, selv om han hadde kommet med uttalelser om at templet helt sikkert ville bli ødelagt hvis folket og lederne fortsatte å stå fast i sin vantro mot den guddommelige frelsesåpenbaringen som nå var kommet ved Jesus.

V. 51–53. I dette korte sluttavsnittet av talen retter Stefanus plutselig en anklage mot tilhørerne sine i de skarpeste, mest harmfylte ord. En må nødvendigvis anta at han er blitt avbrutt av sinte rop eller truende fakter fra deres side.

Med kjente uttrykk fra Det gamle testamente kaller han dem først «stivnakker» (= stivsinnede, trassige; jf. 2 Mos 33,3.5; 34,9 og flere steder) og «uomskårne på hjerter» (jf. 3 Mos 26,41; Jer 9,26; Esek 44,7 og flere steder) «og ører» (jf. Jer 6,10). Det vil si: slike som ikke ved en sann omvendelse har fått fjernet den uimottakeligheten i hjertet og den tunghørtheten i ørene som deres syndige urenhet hadde ført med seg.

Deretter bebreider han dem at nettopp de («dere» har sterkt trykk) på grunn av denne åndelige tilstanden sin alltid står imot Den Hellige Ånd, som har talt og ennå taler til dem gjennom sine utvalgte redskaper – helt som forfedrene deres, som Guds Ånd talte til gjennom Moses og de andre profetene.

I v. 52 følger så beviset for de siste ordene i v. 51 («som deres fedre, så også dere»): Fedrene har jo alltid forfulgt profetene. Ja, de har til og med drept dem som forut forkynte at «Den Rettferdige» (jf. utlegningen av 3,14) skulle komme. Og med fedrenes behandling av profetene stemmer det fullkomment at rådsherrene «nå» (i motsetning til fedrenes tid) har forrådt (jf. utlegningen av 3,13) og myrdet Jesus. Stefanus har åpenbart her kalt ham «Den Rettferdige» for å karakterisere henrettelsen av ham som et «justismord».

Men noe annet var heller ikke å vente når en ser på hvordan de forholdt seg til loven som Gud hadde gitt ved engler (jf. utlegningen av v. 38). Denne loven måtte de selv anerkjenne som bindende og med myndighet, for den var jo gitt dem av Gud gjennom de redskapene han hadde kalt til det, og måtte stå for dem som uttrykk for hans egen vilje med folket sitt.

Likevel har de ikke holdt den, og det har vist seg særlig tydelig i måten de behandlet Jesus på, ettersom loven selv forbyr å myrde den rettferdige. Hadde de for alvor søkt å holde denne loven, ville den ha ført dem til å bli rett mottakelige for den frelsen som ble tilbudt i ham, og da ville de ikke ha forrådt og myrdet Den Rettferdige.

Kanskje har Stefanus også villet føye til en inntrengende formaning om omvendelse, men gitt det opp fordi det som fortelles om rådsherrene i v. 54, viste ham tydelig nok hvor håpløst det hele var.

9 c. Stefanus' død og den første forfølgelsen av menigheten (7,54–8,3)

7,54–56: Som en kunne vente, gjorde Stefanus' siste ord (v. 51–53) tilhørerne voldsomt sinte (jf. 5,33, der grunnteksten har det samme verbet som her): I raseri «skar de tenner mot ham».

Han derimot (v. 55), på nytt mektig grepet av Guds Ånd, holdt blikket sitt urokkelig og uavvendt rettet opp mot himmelen, der han visste at han hadde den som ville og kunne stå ham bi. Og i et syn som Ånden virket, fikk han skue «Guds herlighet» (jf. utlegningen av v. 2) og samtidig se Jesus «stå ved Guds høyre hånd» – som om han allerede hadde reist seg fra setet sitt der for å ta imot sitt trofaste vitne, som nå snart skulle følge ham i martyrdøden.

Ingen andre av de tilstedeværende så dette synet. At Lukas likevel kan fortelle om det, kommer av at Stefanus selv vitnet for tilhørerne sine om det han hadde skuet, som det sies i v. 56. Men det forutsetter samtidig at noen av dem som var til stede, senere har fortalt om hele denne scenen, enten til Lukas selv eller til andre kristne – og kilden må da uten tvil være Saulus (Paulus).

Ellers må vi merke oss at dette verset er det eneste stedet i Det nye testamente utenfor evangeliene der vi finner Jesus kalt med den betegnelsen han så ofte brukte om seg selv: «Menneskesønnen» (jf. om dette min fortolkning av Matt 8,20). Uttrykket bygger her åpenbart på at Jesus selv brukte det i det ordet han også sa for Rådet, og som vi leser i Matt 26,64[13] og Luk 22,69.

V. 57–58. Nå bryter den lidenskapelige forbitrelsen hos de tilstedeværende for alvor ut. Med høye skrik og ved å holde seg for ørene gir de til kjenne at de ikke

[13] Trykket har «Mark. 26, 64»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

vil høre mer av en så åpenbart gudsbespottende tale som at et menneske, attpåtil en korsfestet forbryter, skulle være opphøyet til guddommelig herlighet og herskermakt.

Og så stormet de alle som én inn på ham – rådsherrene, vitnene (jf. 6,13), rettstjenere og rabbinerelever – og i sin fanatiske iver satte de til side ethvert hensyn til domstolens verdighet. De drev ham ut av byen (etter forskriften i 3 Mos 24,14) og steinet ham, slik det var foreskrevet i 3 Mos 24,16 at gudsbespottelse skulle straffes med steining. Uten tvil har også folkemengden i gatene sluttet seg til følget og vært med på steiningen.

Når Lukas så føyer til det særlige trekket om vitnene at de la klærne sine (det vil si kappene) av seg ved føttene til den unge Saulus, er det åpenbart fordi han allerede nå vil fremheve den rollen rabbinereleven Saulus spilte ved denne anledningen. Han blir nevnt her for første gang – den senere apostelen Paulus, som får en så fremtredende plass i de følgende avsnittene av Lukas' skrift.

Ifølge loven (5 Mos 17,7) skulle vitnene begynne steiningen. For å være mindre hindret når de utførte bøddeltjenesten sin, la de av seg overklærne, og ved denne anledningen valgte de den unge Saulus, den nidkjære fariseeren, til å passe på klærne deres.

V. 59–60. Lukas gjentar her at de steinet Stefanus – nemlig ikke bare vitnene, men også andre, antakelig av folkemengden. Som allerede gamle Meyer har uttrykt det, har denne gjentakelsen åpenbart «en tragisk virkning, som blir enda sterkere ved den kontrasten som følger like etter»: «mens han ba og sa: Herre Jesus, ta imot min ånd!»

Som hele beretningen her viser, hadde det ikke gått noen formell domfellelse forut for steiningen. Og ettersom enhver henrettelse dessuten måtte vedtas og fullbyrdes av den romerske landshøvdingen, var det som skjedde her, tydeligvis en helt igjennom ulovlig handling. Den lar seg bare forklare ut fra det tøylesløse raseriet som hadde grepet medlemmene av Rådet. Ifølge et av Josefus' skrifter gikk det for øvrig for seg på lignende måte da Jakob den rettferdige, også kalt Herrens bror, ble drept.

Mens han ennå sto oppreist, hadde Stefanus påkalt Herren Jesus, som han nettopp hadde sett stå ved Guds høyre hånd i synet sitt, og bedt ham ta hans ånd til seg til salig samvær inntil oppstandelsens dag.

Så synker han (v. 60) i kne. Men selv da makter han med sine siste krefter å bære fram enda en bønn til sin himmelske Herre med høy røst, så alle hører det – men denne gangen ikke for seg selv, men for morderne sine: at Jesus ikke må tilregne dem den synden de nå holder på å begå. Denne bønnen minner levende om Jesu egen bønn i Luk 23,34. Og med disse ordene «sovnet han inn», trygt og fredfullt, som om aldri et eneste steinkast hadde rammet ham.

8,1–3: Lukas går nå over til å fortelle om den forfølgelsen av menigheten som fulgte like etter Stefanus' død. Når han begynner med å bemerke at «Saulus samtykte i (mer nøyaktig: var samtykkende i, det vil si ga vedvarende sitt bifall til) mordet på ham», har han uten tvil villet fremstille ham som hovedlederen for forfølgelsen. Det går enda tydeligere fram av v. 3, der han skildrer mer utførlig hvordan Saulus opptrådte som forfølger.

Som en ser, forteller Lukas straks etter forfølgelsens utbrudd hva den førte med seg: Menigheten ble fullstendig splittet. Medlemmene så seg nødt til å flykte fra byen og slå seg ned ute i bygdene, dels i Judea og dels i Samaria, som grenset til.

Meningen kan likevel ikke være at denne spredningen av menighetens medlemmer foregikk samme dag som forfølgelsen begynte. For v. 3 forutsetter ganske klart at iallfall ikke alle dro bort fra byen med det samme forfølgelsen brøt løs. Antakelig har Lukas med denne opplysningen bare villet forberede det han i det følgende har tenkt å fortelle om hvordan spredningen forløp.

De eneste som ble igjen i Jerusalem tross forfølgelsen, var apostlene. Etter Jesu ord til dem i 1,8 har de vel sett det som sin plikt ikke å forlate stedet der Jesus hadde pålagt dem å begynne å forkynne evangeliet. Og når forfølgelsen opphørte og de spredte vendte tilbake, ville det bli deres oppgave å bygge opp menigheten igjen der. Noen offentlig virksomhet kunne de riktignok ikke drive inntil videre, men i stillhet kunne de fortsatt arbeide videre med håp om frukt.

For som vi ser av v. 2, fantes det ennå «gudfryktige menn» i Jerusalem, det vil si jøder som var fylt av en dypere og oppriktig gudsfrykt, og som derfor i sitt hjerte hadde sørget over måten folket og øvrigheten gikk fram mot Stefanus på.

Hos mennesker med en slik åndelig tilstand kunne en håpe at de var åpne og mottakelige for evangeliets tilbud om frelse. Om noen av disse gudfryktige menneskene heter det her i alle fall at forfølgelsen som hadde brutt løs, ikke hindret dem i å begrave Stefanus, og at de også «holdt en stor veklage over ham», noe som etter jødisk oppfatning hørte med til en rett begravelse.

I motsetning til disse fromme jødene, som var vennlig innstilt mot Stefanus, lar Lukas så (v. 3) Saulus tre fram for blikket vårt igjen. Men denne gangen lar han oss se ham i hans forfølgeriver, båret av glødende fanatisme. Om dette forteller for øvrig Paulus selv mer i 22,4 og 26,9–11, og han hentyder ofte til det i brevene sine.

Evangeliet på vei ut til hedningeverdenen (8,4–12,25)

1. Evangelisten Filip i Samaria (8,4–25)

8,4–8: Lukas griper her tilbake til det han i v. 1b hadde sagt om at menigheten i Jerusalem ble sprengt. Først forteller han i alminnelighet at de spredte menighetslemmene ikke slo seg ned samlet på ett og samme sted, men «dro omkring» (egentlig «dro igjennom», nemlig de landskapene de hadde flyktet til). Det vil si at de bosatte seg rundt om i Judea og Samaria, og at de, hver på sitt sted, virket som misjonærer.

Blant disse spredte trekkes så i v. 5 fram en enkelt som det skal fortelles mer inngående om: Filip. Etter det som var sagt om apostlene i v. 1b, kan han ikke være apostelen med dette navnet, men bare den Filip som er nevnt i 6,5, og som i 21,8 kalles «evangelist». Han kom «ned» (fra Jerusalem, som ligger høyt) til Samaria og forkynte Kristus for folket i den byen der han foreløpig slo seg ned.

Her byr imidlertid lesemåten på en viss vanskelighet, for det kan ikke avgjøres med sikkerhet om Lukas har satt det greske ordet for «by» med eller uten bestemt artikkel (vår bibeloversettelse forutsetter det siste).

Med artikkel måtte en forstå det om Samarias hovedstad, som i eldre tider også het Samaria, men på Lukas' tid Sebaste. Mot denne forståelsen taler likevel at det i Samaria faktisk fantes flere andre byer, i alle fall Sikem og Sykar (jf. min fortolkning av Joh 4,5). Uten artikkel ville Lukas ha latt det være ubestemt hvilken by Filip kom til, trolig fordi han mente at byens navn var uten betydning eller interesse for leserne hans, som ikke kjente de geografiske forholdene i Samaria.

Hovedsaken for ham har i alle fall uten tvil vært dette: Med Filips forkynnelse i en samaritansk by var det tatt et betydningsfullt første skritt mot å sette Jesu befaling i 1,8 ut i livet. Der var det halvhedenske Samaria – tross sin tro på én Gud og sin anerkjennelse av Mosebøkene – uttrykkelig nevnt som det første stedet etter Jerusalem og Judea der evangeliet skulle forkynnes på sin vei ut til den store hedningeverdenen.

Og her kan han fortelle at folket (v. 6) samstemmig og med levende interesse lyttet til det Filip sa. Det kom av at de ikke bare hørte ordene hans, men også fikk se de tegnene han gjorde, nemlig (etter v. 7) at onde ånder ble drevet ut og mange som var legemlig syke, ble helbredet.

Det sier seg vel selv at Filip ikke kunne annet enn se denne undergjørende virksomheten som en guddommelig bekreftelse både på sitt eget misjonærkall og på at det var helt i samsvar med Herrens vilje at evangeliet med forkynnelsen hans hadde gått ut over Judeas grenser.

Men det var ikke bare slik at Filips opptreden i byen vakte folkets spente oppmerksomhet. Som det uttrykkelig føyes til i v. 8, vakte den også stor glede. Særlig dette kunne han med rette se som et godt varsel om at den videre forkynnelsen hans ville bære frukt i en sann omvendelse hos mange av tilhørerne – og det til tross for at byens befolkning alt en tid hadde vært grepet av en sterk religiøs bevegelse av en helt annen art.

V. 9–11. Denne bevegelsen skildrer Lukas kort, men levende. Først fortelles det at alt før Filip kom, hadde en mann som hette Simon «drevet trolldom» der i byen og «satt folket i Samaria i stor undring». Ifølge den kjente oldkirkelige apologeten Justin martyr, som selv var født samaritan (fra Sikem), var denne mannen fra Gitta i Samaria og ble senere stifter av en religiøs sekt.

Som vi ser av det Lukas her sier om ham, var han en av de mange profesjonelle «magerne» som på den tiden opptrådte rundt om i landene. De mente at de rådde over hemmelighetsfulle krefter som kunne få naturen til å lyde viljen deres – eller de ga seg i alle fall ut for det. Ved å utøve sine magiske kunster hadde han vunnet samaritanenes beundring, særlig fordi han samtidig «utga seg selv for å være noe stort», det vil si erklærte seg for å være en person av helt enestående betydning.

Hva han nærmere mente med dette vitnesbyrdet om seg selv, synes å gå klart nok fram av neste vers (v. 10): Hele byens befolkning «lyttet til ham» (jf. v. 6) og sa: «Han er Guds kraft som kalles den store.» I disse ordene må vi nemlig uten tvil høre et ekko av det de hadde hørt ham si om seg selv. Han må da ha forkynt om seg selv at Guds egen store kraft hadde tatt bolig og åpenbart seg i ham.

Det virker noe påfallende at disse samaritanene ikke bare kaller ham Guds store kraft, men den «Guds kraft som kalles den store». Men forklaringen er sikkert at de dermed ville si hva de mente med navnet «Guds store kraft», som de ga ham på grunnlag av hans eget vitnesbyrd om seg selv: At han – til forskjell fra andre og ringere som åpenbarte Gud – bar Guds kraft i hele dens storhet.

Simon må altså ha betegnet seg selv som en slags inkarnasjon av Gud, og da trolig nærmere bestemt som den Messias som også samaritanene ventet (jf. min fortolkning av Joh 4,25).

V. 12–13. Den store innflytelsen Simon hadde fått over folket i byen, måtte likevel vike for evangeliets sannhetsmakt. Det viste seg ved at de nå ikke lenger bare ga akt på det Filip sa, men også trodde det, da han forkynte dem evangeliet om Guds rike og om «Jesu Kristi navn». Det vil si navnet Jesus Kristus, som betegner Jesus som den lovede Messias og dermed som den som oppretter Guds rike. Den nødvendige følgen av denne troen var at alle, både menn og kvinner, også lot seg døpe med den dåpen Jesus hadde innstiftet.

Enda merkeligere var det at også Simon selv (v. 13) «tok ved troen» (egentlig «ble troende» eller «kom til troen»), selv om troen hans, som vi ser av det følgende, var svært langt fra å føre til noen sann omvendelse til Gud. Da han så

ved dåpen var tatt opp i menigheten, «holdt han seg stadig til Filip», som Lukas uttrykkelig forteller – den samme Filip som han før hadde holdt seg på avstand fra, ja, vært motstander av.

Hvorfor han gjorde det, synes å gå fram av siste halvdel av verset: Han ønsket sikkert å få nærmere greie på hvordan det hang sammen med de undergjerningene Filip utførte. Han hadde nok før hørt en god del om dem, men nå fikk han se dem med egne øyne. Følgen ble at han som før hadde satt folket i byen i så stor undring, nå selv ble ute av seg av undring – åpenbart fordi han skjønte at det var helt andre krefter som virket i disse undergjerningene, enn de han selv hadde trodd at han rådde over.

Lukas sier ingenting om hva det i virkeligheten var som fikk Simon til å bekjenne troen på evangeliet Filip forkynte, og til å la seg døpe. Men det synes i alle fall nærliggende å anta at det var folkets frafall fra ham som fikk ham til å ta et slikt skritt.

V. 14–17. Det som fortelles helt kort i disse versene, må åpenbart hovedsakelig oppfattes som en innledning til den videre beretningen om Simon i v. 18 ff., eller som en forklaring på hvordan han kom til å bli irettesatt av Peter.

Apostlene, som etter v. 1 var blitt igjen i Jerusalem, fikk høre – på en eller annen måte som ikke er nærmere oppgitt – hva Filips virksomhet i den samaritanske byen hadde ført til. Eller, som det her heter med et folkelig, overdrivende uttrykk: at Samaria hadde tatt imot Guds ord – for ennå var det jo bare en liten begynnelse som var gjort.

Da sendte de sine to mest framtredende kolleger, Peter og Johannes, dit. Trolig så de det som sin plikt – etter det oppdraget Jesus hadde gitt dem om å ha den øverste ledelsen av menigheten hans (jf. min fortolkning av Matt 16,19 og Joh 21,15) – å undersøke forholdene i den første menigheten som var grunnlagt på ikke-jødisk område, og om nødvendig hjelpe Filip med å ordne menighetsforholdene.

Da de to apostlene så kom «ned» (jf. v. 5) til byen der Filip oppholdt seg, fant de, som det sies i v. 16, at Den Hellige Ånd «ennå ikke var falt på» de troende der, men at de «bare var døpt til Herren Jesu navn». De ba da (v. 15) for dem om at de måtte få Åndens gave. Herren hørte også denne bønnen, for de nydøpte (v. 17) fikk virkelig det som var bedt om for dem, da apostlene la hendene på dem.

V. 18 sier at Simon så at Ånden ble gitt ved apostlenes håndspåleggelse. Særlig av dette går det klart fram at det her ikke er tale om Den Hellige Ånd som den som skaper det nye gjenfødte livet i menneskets indre. Det er tale om en helt særegen, utvortes eller sanselig merkbar meddelelse av Ånden, altså om Ånden som den som utruster med de overordentlige nådegavene (jf. min fortolkning av Matt 3,16).

Og når det her er tale om en meddelelse av Ånden som kunne merkes med sansene, siktes det uten tvil særlig til gaven å tale i tunger. Av et sted som 1 Kor 14,12 (i grunnteksten) ser vi da også at en i den apostoliske tid kunne bruke uttrykket «Ånden» alene, uten nærmere bestemmelse, om tungetalen som en virkning av Guds Ånd. Som gjenfødelsens Ånd hadde de troende samaritanene

selvsagt fått Den Hellige Ånd i og ved dåpen til Jesu navn, men ikke Ånden slik han åpenbarer seg i tungetalens overordentlige gave.

Det er naturlig at en har spurt hvorfor de samaritanene det her er tale om, ikke fikk Ånden (i denne snevrere betydningen) alt ved dåpen, men først senere ved apostlenes håndspåleggelse. Det sier Lukas ingenting om. Men det henger uten tvil sammen med at denne menighetsdannelsen var noe helt nytt, – og noe nytt av den største betydning: Her hadde forkynnelsen av evangeliet for første gang ført til at det ble dannet en menighet blant et ikke-jødisk, halvhedensk folk.

Nettopp ved en slik anledning synes det å ha vært påkrevd å gjøre det helt klart at de samaritanske troende ved dåpen virkelig var blitt innlemmet i den Herrens menighet som det var apostlenes oppgave å grunnlegge i verden. Det kunne bare skje ved at representanter for apostelkretsen viste seg å være Herrens redskaper til å gi de troende halvhedningene den samme overordentlige nådegaven som den jødiske kristenheten alt hadde fått. Først slik kunne samaritanene også få det nødvendige guddommelige seglet på at de var blitt fullgyldige medlemmer av den nytestamentlige menigheten som apostlene hadde grunnlagt, helt likestilt med de jødiske kristne.

Men det ville åpenbart være helt uberettiget å slutte av dette at apostlene, eller de første kristne generelt, har sett på den apostoliske håndspåleggelsen som et nødvendig tillegg til dåpen, eller på det å ha gaven til å tale i tunger som noe som hører vesentlig med til et helt og sant kristenliv. Om håndspåleggelsens betydning, jf. for øvrig utlegningen av 6,6.

V. 18–25. Her føres beretningen om Simon videre. Vi får høre hva som ble følgen av at han hadde fått se den meddelelsen av Ånden som kom ved apostlenes håndspåleggelse. Han trodde at apostlene måtte råde over en særegen evne, som de da vel også måtte kunne overføre til andre etter eget forgodtbefinnende og mot god betaling. Derfor kom han med en pengesum og ba dem gi også ham denne makten.

Han har vel enten tenkt at han på den måten skulle vinne tilbake sin tapte anseelse blant folket, eller kanskje til og med håpet å kunne tjene penger ved å bruke den nyervervede evnen, slik han trolig før hadde gjort ved sine magiske kunster.

Grepet av hellig harme avviser Peter (v. 20) det han ber om. Han erklærer at Simon og sølvet hans hører fortapelsen til, fordi Simon tenkte at han kunne kjøpe for penger det som var og bare kunne være en fri gave av Guds nåde.

Deretter (v. 21) sier han rett ut at han har «ingen lodd eller del i dette ordet». Det vil si at de åndelige godene og gavene som evangeliet gir dem som tror, ikke angikk ham, fordi hjertet hans «ikke var rett for Gud» (det vil si ikke var oppriktig i Guds øyne, hva enn menneskene måtte mene om ham).

Likevel har Peter ennå ikke gitt opp alt håp for ham. Derfor oppfordrer han ham (v. 22) på det alvorligste til å omvende seg fra denne ondskapen sin, som hadde trådt så grelt fram i hans «urene betraktning av Åndens gave som en pengeforretning» (Bugge).

Samtidig råder han ham til å be Herren «om at kanskje hans hjertes tanke måtte bli ham tilgitt». Som vi ser av disse ordene, er Peter ikke viss på at Herren vil høre en slik bønn – åpenbart fordi synden var så stor – men regner det likevel som en mulighet. Ved å uttale seg slik har han uten tvil villet gi Simon et sterkt inntrykk av hvor farlig han sto, og hvor nødvendig det derfor var at han nå for alvor gikk i seg selv og vendte om.

Slik måtte Peter tale fordi han (v. 23) av Simons opptreden ser at han for øyeblikket «ligger i bitterhets galle og i urettferdighets lenker». Det vil si at han har sunket ned i bittert fiendskap mot Gud, som om han lå i galle, og i urettferdighet (synd) som i en lenke som holder ham fast.

At Peters ord virkelig har rystet Simon, ser vi av at han (v. 24) forferdet ber apostlene om deres forbønn, i følelsen av at hans egen bønn ikke vil strekke til her. Men det han er forferdet over, er bare den straffen Peter hadde truet ham med, og som han håper å slippe ved deres forbønn.

Om noen syndserkjennelse eller noen beslutning om å omvende seg sier ordene hans ingenting. Og ettersom Lukas heller ikke forteller noe om det, må vi uten tvil anta at det heller ikke skjedde noen omvendelse. Simons senere virksomhet som sektstifter og motstander av det apostoliske evangeliet synes også å bekrefte at det alt nå var slutt med hans tilhørighet til den kristne menigheten.

I alle fall har Lukas her ikke sett noen grunn til å fortelle noe om hvordan det gikk ham etter dette tidspunktet. Med det han har fortalt om ham, har han nemlig sikkert villet vise hvordan evangeliet støtte sammen med magiens åndsmakt, som var så sterkt framtredende på den tiden, alt første gang det ble utbredt på ikke-jødisk område. Men han ville også vise hvordan evangeliet straks og med all bestemthet avviste den og hevdet seg i sin selvstendighet overfor den, ved at Herren utrustet vitnene sine med den kraften som trengtes til det.

Slik lot Herren dem forstå ikke bare at det var helt i samsvar med hans vilje at de hadde ført evangeliet ut over Judeas grenser, men også at det i virkeligheten var han selv som hadde styrt det slik.

Og så avslutter Lukas beretningen sin om evangeliets første forkynnelse i Samaria med å fortelle helt kort i v. 25 at de to apostlene vendte tilbake til Jerusalem etter å ha vitnet og talt Herrens ord i den samaritanske byen som ikke er nevnt ved navn. De brukte anledningen til å forkynne evangeliet også i mange andre samaritanske byer, og var slik selv med på å etterkomme Jesu ord i 1,8 om Samaria som mellomstasjonen for evangeliets forkynnelse på dets vei fra Jerusalem og Judea ut til den store hedenske verden.

2. Filip døper en etiopisk hoffmann (8,26–40)

Lukas knytter denne nye fortellingen om Filip til den forrige, åpenbart fordi han i den så et nytt betydningsfullt trinn i den utviklingen han i denne delen av skriftet sitt har satt seg som oppgave å skildre: overgangen til hedningemisjonen. Her får vi nemlig høre hvordan Filip ble et redskap i Guds hånd til å omvende en såkalt portens proselytt. Det vil si en hedning som ikke hadde

latt seg omskjære og altså heller ikke hadde påtatt seg plikten til å holde hele Moseloven, men som likevel hadde tatt til seg troen på Israels Gud og holdt sabbatsbudet og en del andre jødiske lover (jf. min fortolkning av Joh 12,20).

I tillegg var denne halvproselytten også evnukk (det vil si en kastrert mann; jf. utlegningen av v. 27). Som evnukk kunne han etter loven (5 Mos 23,1) ikke tas opp i Israels folkemenighet. I jødenes øyne sto han derfor i det vesentlige på linje med hedningene og hadde bare adgang til den såkalte hedningenes forgård.

V. 26–28. En tid etter at Peter og Johannes hadde begynt tilbakereisen til Jerusalem, fikk Filip befaling gjennom en Herrens engel som åpenbarte seg for ham. Han skulle gjøre seg klar og dra av sted («bryte opp») fra den byen der han oppholdt seg, og som ikke er nevnt ved navn. Men i stedet for å dra lenger nordover, slik det kunne ligge nær for ham, skulle han gå mot sør og ta inn på den veien som førte direkte fra Jerusalem til Gasa, kystbyen som opprinnelig var filisterby.

Om denne veien skyter Lukas inn at den var «øde», det vil si lite brukt. Det gjør han åpenbart for å forklare visse trekk i fortellingen som følger: at etiopieren underveis kunne sitte uforstyrret og lese i vognen sin, og at Filip likeledes uforstyrret kunne føre en dyptgående samtale med ham og til og med døpe ham.

Da Filip var kommet til denne veien, fikk han (v. 27) øye på en reisevogn. I den satt en etiopier som var på vei tilbake fra Jerusalem til hjemlandet sitt. Han satt og leste – som Filip litt senere fikk greie på (v. 30) – i en papyrusrull med profeten Jesajas bok.

Lukas gir videre flere opplysninger om denne etiopieren. Først nevner han at han var «evnukk». Dette greske ordet er i vår og mange andre bibeloversettelser gjengitt med «hoffmann», men sikkert med urette. Egentlig betyr ordet «sengevokter». Det ble brukt om menn som skulle holde øye med «haremene» til orientalske konger, og som derfor var kastrert. Som kongens fortrolige nådde slike menn ofte høy anseelse og fikk høye embeter ved hoffet, så ordet «evnukk» nok også kunne brukes i betydningen «hoffmann». På vårt sted betyr det likevel sikkert ikke det, men en kastrert mann.

Etiopierens stilling ved hoffet blir nemlig oppgitt straks etter: først med det mer omfattende uttrykket «en mektig embetsmann» hos Kandake, etiopiernes dronning, og deretter med det helt spesielle «som hadde tilsyn med skattkammeret» hennes (det vil si en som forvaltet hele hennes pengevesen). «Kandake» synes å ha vært en offisiell tittel for de etiopiske dronningene, slik «farao» var det for de egyptiske kongene.

Til slutt i v. 27 opplyser Lukas om etiopierens åndelige stilling: Det heter at han «var kommet til Jerusalem for å tilbe» Israels Gud. Men det sies ikke noe om hvordan han hadde lært den jødiske troen å kjenne – kanskje gjennom kontakt med flere eller færre av de mange jødene i Egypt.

V. 29–34. Også her griper Gud direkte inn i hendelsene. Filip fikk, likesom profetene, en direkte åpenbaring gjennom Guds Ånd: Han skulle gå bort til etiopierens vogn og holde seg nær den. Da han i all hast (v. 30) adlød denne befalingen, hørte han at mannen leste profeten Jesaja. Han leste altså høyt, slik

det var vanlig blant folkene i oldtiden, og åpenbart i den greske oversettelsen en hadde den gangen (Septuaginta).

Filip spurte om han også skjønte det han leste. Helt uten forbehold innrømmet etiopieren (v. 31) at det kunne han ikke uten at noen som var mer kyndig enn han selv, rettledet ham. Samtidig ba han Filip om å stige opp og sette seg sammen med ham, for Filip har vel gitt ham inntrykk av å være en som kanskje kunne kaste lys over det profetordet som var så dunkelt for ham.

Så har han uten tvil lest om igjen det skriftstedet han nettopp hadde lest. Ifølge v. 32 f. var det Jes 53,7 f., som skildrer Herrens tålmodig lidende tjener og hans skjebne. Det som her særlig var dunkelt for ham, var hvem dette profetordet egentlig gjaldt, og derfor spør han Filip (v. 34) om dette.

V. 35–38. Når Lukas innleder Filips svar med det høytidelige «da opplot Filip sin munn»,[1] har han vel villet peke på hvor betydningsfull den forkynnelsen var som etiopieren nå fikk høre av Filip: evangeliet om Jesus, med det skriftstedet han hadde lest, som utgangspunkt.

I denne forkynnelsen har Filip også framholdt dåpen som Jesus innstiftet, som det eneste middelet til å få personlig del i den frelsen Jesus skulle bringe i stand som Herrens lidende tjener etter Jesajas spådom. Det ser vi av dette: Da de (v. 36) underveis kom til et sted der det var vann, spurte den fremmede om noe kunne være til hinder for at han ble døpt. Dermed ga han til kjenne at det var hans inderlige ønske å bli døpt med en gang av Filip.

Det vi så leser i v. 37, må ganske sikkert betraktes som et senere tillegg til teksten. Jf. fortegnelsen på s. 310 i vår nye oversettelse av Det nye testamente over steder som «mangler i flere eller færre av de eldre håndskriftene». Men her må vi merke oss at dette verset i virkeligheten mangler i alle de viktigste greske håndskriftene.

Det sier seg selv at Filip, da han la ut evangeliet, også har talt om den levende troen på Jesus som den nødvendige forutsetningen for at dåpen skal virke til frelse. Og når etiopieren da ber om å bli døpt, sier det seg like selv at han på en eller annen måte har bekjent denne troen som sin. Derfor lar eieren vognen stanse (v. 38), og Filip stiger ned i vannet sammen med ham og døper ham.

V. 39–40. Med dåpshandlingen hadde Filip utført det oppdraget Gud hadde betrodd ham ved denne anledningen, og straks etter ble han skilt fra den døpte: «Herrens Ånd rykket ham bort.» Det vil vel si at han igjen i sitt indre hørte et ord av Ånden som bød ham ikke å fortsette reisen sammen med etiopieren, men i stedet straks dra til Asjdod (en gammel filisterby som lå nær Middelhavet, rett vest for Betlehem).

Likevel synes uttrykket «rykket bort» å tyde på at Filip har vært i en sterk henrykkelse i Ånden (jf. Zahn), eller at noe underfullt har skjedd som ikke kan bestemmes nærmere.

Etiopieren var kanskje opptatt med å skifte klær. I alle fall har han åpenbart ikke visst hva som var blitt av Filip, og har regnet det for nytteløst å lete etter ham, for han «dro sin vei», som det sies i slutten av verset.

[1] NB har «Da tok Filip til orde».

Når Lukas her føyer til «med glede», skal det vel forstås slik at etiopieren allerede rett etter dåpen hadde gitt Filip uttrykk for sin inderlige glede over at han nå ved dåpen hadde fått del i Guds frelse ved Jesus. Og Lukas, som sikkert har hatt Filip selv som kilde, har gått ut fra at han fremdeles var fylt av denne gleden.

Så avsluttes beretningen om denne misjonsferden til Filip med opplysningen (v. 40) at Filip «ble funnet» (det vil si dukket opp) i Asjdod, og at han derfra dro omkring og forkynte evangeliet i alle byene nordover langs kysten, helt til han kom til Cæsarea, residensbyen for de romerske landshøvdingene. Der har han etter 21,8 slått seg ned for godt, men kanskje først noe senere.

3. Saulus' omvendelse og første virksomhet som evangelieforkynner (9,1–30)

Blant de hendelsene som varslet og forberedte at evangeliet skulle flyttes fra Jerusalem og Judea til den store hedningeverdenen, har Paulus' omvendelse naturlig nok en svært betydningsfull plass – han ble jo senere den så framtredende hedningeapostelen. Det er derfor lett å forstå at Lukas her forteller ganske utførlig om denne hendelsen.

Riktignok sies det i dette avsnittet ingenting om hans virksomhet i hedningemisjonens tjeneste, fordi han til å begynne med bare opptrådte som kristen forkynner for jøder. Men han er likevel alt ført til troen på Jesus, og i 9,15 gjengis et ord av Gud som uttrykkelig gir til kjenne hva hans gjerning skal bli. Jf. ellers de parallelle beretningene Paulus selv har gitt om denne store opplevelsen sin, i 22,1 ff. og 26,9 ff.

V. 1–2. Lukas griper tilbake til det han i 8,3 hadde sagt om Saulus' lidenskapelige forfølgeriver, og forteller nå at han, som fremdeles «fnyste av trusler og mord mot Herrens disipler», i sin fanatisme til og med gikk til Kaifas («ypperstepresten»). Han ba ham om skriftlige fullmakter til synagogene i den store syriske handelsbyen Damaskus, så han kunne legge kristne jøder han fant der, både menn og kvinner, i lenker og føre dem til Jerusalem, der de kunne stilles for Rådet og få sin dom og sin straff.

Av dette ser vi at forfølgeren ikke har vært fornøyd med det han hittil hadde fått utrettet i Jerusalem, og at han derfor hadde satt seg fore å utvide virkefeltet sitt til fjernere egner. At han først og fremst kastet sine øyne på Damaskus, må komme av at han hadde fått greie på at en god del av de kristne som var fordrevet fra Jerusalem, hadde slått seg ned i denne byen. Der bodde det mengder av jøder, fordelt på flere «synagoger», og de anerkjente Rådets forordninger som bindende for seg.

At han ikke foretok reisen alene, sies direkte i v. 7. Med følgesvennene hans må vi da sikkert forstå en væpnet flokk av Rådets vaktmannskap, for uten deres hjelp ville han jo ikke kunne sette planen sin ut i livet (slik uten tvil med rette også Zahn).

Ved v. 2 skal det ellers bare bemerkes at vi her for første gang finner et uttrykk som er særegent for Apostlenes gjerninger: «Veien». I vår bibeloversettelse er det noe fritt gjengitt med «Guds vei» (slik vi også finner det andre steder, veksel-

vis med «Herrens vei»). Uttrykket stammer utvilsomt opprinnelig fra rabbinsk språkbruk, men slik de eldste kristne brukte det, betegner det «kristendommen både som lære og som liv» (jf. tillegget til vår nye oversettelse av Det nye testamente, s. 310 f.).

V. 3–9. På denne reisen, da Saulus alt var kommet nær målet, ble han plutselig omstrålt av et lys fra himmelen, glansen av den guddommelige herligheten. Den overveldet ham, så han (v. 4) falt til jorden, og han hørte nå en røst ovenfra som ropte til ham: «Saul, Saul, hvorfor forfølger du meg?»

At han samtidig i lysglansen har sett en skikkelse som denne røsten kom fra, ser vi av at han (v. 5a) forferdet bryter ut: «Hvem er du, Herre?» Dette spørsmålet «forutsetter også at det var en menneskelig skikkelse han så. For hvis han hadde trodd at han så Gud selv, og hadde tiltalt ham med «Herre», hadde han ikke lenger trengt å spørre: Hvem er du? Det kunne også være Elia, som var faret opp til himmelen (Matt 17,3; 27,47), eller en engel (Apg 10,4)», som Zahn svært treffende bemerker.

Det finnes også nok av eksempler i Det nye testamente på at jødene brukte «Herre» som en respektfull tiltale til mennesker som de av en eller annen grunn så opp til (jf. Joh 4,11; 5,7; 20,15[2] Apg 16,30 og flere steder).

Først av svaret fra den han hadde sett (v. 5b), fikk Saulus vite at det var Jesus fra Nasaret som hadde åpenbart seg for ham i den guddommelige herlighetens lysglans, og som bebreidende hadde spurt ham hvorfor han forfulgte ham – nemlig i disiplene hans.

Men dermed var også Saulus' vantro overvunnet med ett slag: Var Jesus, som han hadde sett på som en forbryter som med rette var korsfestet, virkelig blitt opphøyet til guddommelig herlighet, kunne han ikke annet enn se på forfølgelsen av disiplene hans som sitt livs verste synd. Og fra nå av måtte han helt bøye seg under hans vilje.

Men hva han skulle gjøre, sier Jesus ham ennå ikke ved denne anledningen. Han byr ham (v. 6) bare å reise seg opp fra jorden og gå inn i byen, der det skal bli sagt ham hva han må gjøre. Det var kanskje fordi Saulus trengte en tid med ro og stillhet for i sitt indre å få klarhet over den store opplevelsen sin og hva den betydde.

Følgesvennene hans (v. 7) hadde forståelig nok vært vitner til det som hadde skjedd, men de sto der bare «målløse» (nemlig av skrekk). For selv om de hadde hørt en røst tale til ham, hadde de ikke sett noen skikkelse, og visste altså verken hvem det var som hadde vist seg for ham, eller hva røsten hadde sagt til ham.

Lydig mot Jesu befaling reiste Paulus seg så (v. 8) opp fra jorden, der han hadde ligget med lukkede øyne for å verne seg mot den blendende glansen av det himmelske lyset. Men da han nå åpnet øynene, viste det seg at han var blitt blind. Følgesvennene måtte derfor lede ham ved hånden og føre ham inn i byen.

Der tilbrakte han tre dager helt blind og med streng faste. For han var nedsunket i anger og sorg over det forfeilede livet han hittil hadde levd, og i bønn om nåde og tilgivelse, men sikkert også om at Herren snart ville oppfylle løftet sitt om å la ham få vite hva han ville med ham (jf. v. 11, siste setning). At ordene

[2] Trykket har «Joh. 22, 15»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

«verken åt eller drakk» ikke trenger å være ment absolutt, ser vi av et sted som Matt 11,18.

V. 10–12. I disse og de følgende versene får vi høre hvordan Herren (Kristus) hørte Saulus' bønn, og at han brukte Ananias, en disippel som bodde i Damaskus, til det. For ham åpenbarte han seg i et syn – det sies ikke om han fikk dette synet mens han var våken (jf. 10,3 ff.) eller mens han sov (jf. 16,9).

Herren bød ham (v. 11) å gjøre seg klar og gå bort i en bestemt gate («Den Rette», det vil si den beine) og der, i huset til en Judas, spørre etter en mann som het Saulus, fra Tarsus (hovedstaden i den romerske provinsen Kilikia). Grunnen som oppgis, er at denne mannen «ber» og altså nå er særlig mottakelig for det budskapet Ananias skal bringe ham.

Dessuten (v. 12) er han forberedt på at nettopp han skal komme: I et syn har han sett en ukjent mann ved navn Ananias komme inn til ham og legge hånden på ham for at han skulle få synet igjen.

V. 13–14. Vi kan nok forstå at Ananias finner det ytterst betenkelig å innlate seg med Saulus. Han hadde hørt av mange hvor grusomt han hadde forfulgt menigheten i Jerusalem, og han hadde også fått vite at han var kommet til Damaskus med fullmakt fra yppersteprestene til å legge i lenker alle som tilba Jesus der. Med oppriktig frimodighet legger han betenkelighetene sine fram for Herren.

«Dine hellige» kaller han de kristne. Slik kalles de ofte «hellige» i Paulus' brev, i den betydningen at de ved troen og dåpen er skilt ut fra den vanhellige verden, som er fremmed for Gud, og gjort til Guds eiendom (jf. min fortolkning av Rom 1,7). Tillegget «dine» viser at dette forholdet til Gud beror på at de nå hører Kristus til.

Når Ananias i v. 14 kaller de kristne «dem som påkaller ditt navn» – altså Kristi navn, så de gir ham guddommelig tilbedelse –, er det bare et annet uttrykk for det å være kristen (jf. om dette uttrykket anmerkningen «Apostelen Paulus' lære om Kristi person» i min fortolkning av Romerbrevet, s. 100).

At det her i v. 14 tales om «ypperstepresterne» (i flertall), mens det i v. 1 var tale om «ypperstepresten» (i entall), viser at Ananias har tenkt at Saulus hadde fått fullmakten sin av de ledende i Rådet som helhet. I deres navn hadde jo selvfølgelig også Kaifas handlet.

V. 15–16. Herren byr likevel Ananias å gå av sted med frimodighet. For å berolige ham lar han ham få vite at han har utvalgt seg nettopp denne mannen (jf. Gal 1,15) som et redskap som skal bære hans navn fram for hedningefolk og konger og for Israels barn.

Det er åpenbart at hedningene her nevnes først, foran Israels folk, ikke fordi Saulus skulle vende seg til dem først med forkynnelsen sin, men fordi virksomheten hans – til forskjell fra de eldre apostlenes – skulle få langt større betydning for hedningene enn for jødene. Av grunnteksten går det ellers ganske klart fram at «konger» hører nøye sammen med «hedningefolk», og at en altså må tenke på hedenske makthavere – og da vel ikke bare på keiseren selv, men også på romerske øvrighetspersoner, for eksempel landshøvdingene Feliks og Festus.

Begrunnelsen med «for» (v. 16) knyttes trolig mest naturlig til betegnelsen av Saulus som «et utvalgt redskap», ikke til befalingen om å gå av sted.

Den må da forstås som et bevis for at han med rette kalles slik: Herren selv («jeg» har her sterkt trykk), han som har utvalgt ham til et redskap for seg, og som da også kommer til å råde over livsløpet hans, vil vise ham (nemlig nettopp ved måten han styrer livsløpet hans på) hvor mange lidelser forkynnelsen av hans navn vil påføre ham. Med andre ord: De lidelsene han må bære for Kristi navns skyld, skal tjene til å vise at han virkelig er et redskap Kristus har utvalgt.

V. 17–19a. Ananias gikk av sted i lydighet mot Herrens befaling og kom inn i huset der Saulus oppholdt seg. Da han «la hendene på ham», ville han vel gi seg til kjenne som den mannen Saulus hadde sett i synet sitt (v. 12). Og når han tiltaler ham som «bror», må denne fortrolige og personlig vinnende tiltalen sikkert forstås på samme måte som «brødre» i 2,29 og 3,17.

Av det Ananias sier videre, ser vi at han i synet sitt (v. 10–12) også hadde fått kunnskap av Herren om Saulus' store opplevelse (v. 3–8): Den som nå har sendt ham til Saulus, er ingen annen enn den Jesus som hadde åpenbart seg for ham på veien til Damaskus. Og Jesus har sendt ham for at Saulus skulle få synet igjen og bli fylt av Den Hellige Ånd ved å bli døpt.

Helt kort forteller så Lukas i v. 18–19a at Saulus straks fikk synet igjen – det var for ham som om det falt skjell fra øynene hans – og at han så sto opp og lot seg døpe. Deretter tok han til seg mat og kom slik til krefter igjen etter den lange fasten.

V. 19b–25. Etter dåpen ble Saulus noen dager i ro sammen med disiplene i Damaskus. Men så (v. 20) begynte han straks å opptre rundt om i synagogene der og forkynte Jesus som «Guds Sønn» – et uttrykk som her vel skal forstås som den lovede Messias (jf. v. 22).

Det er forståelig at denne forkynnelsen vakte den største undring blant tilhørerne hans, siden han før hadde vært en fanatisk forfølger. Men (v. 22) det førte bare til at han selv «fikk stadig større kraft». Slik fikk han også de jødene som sa ham imot, til å tie: Ut fra Skriften beviste han at Jesus virkelig var den store frelserkongen som alle jødene ventet.

Slik gikk det nå (v. 23) en lang tid – etter Gal 1,18 i virkeligheten tre år, medregnet en kortere eller lengre reise til Arabia (jf. min fortolkning av Gal 1,17). Til slutt la jødene, i sitt brennende hat til den frafalne forfølgeren, til og med planer om å drepe ham.

Men Saulus (v. 24) fikk greie på det. Og da de til og med holdt vakt ved portene for å slå ham i hjel hvis han skulle prøve å komme seg ut av byen, tok disiplene hans[3] (det vil si jøder som han ved forkynnelsen sin hadde vunnet for troen på Jesus) og fikk ham ut gjennom (en glugge i) muren ved å fire ham ned i en kurv (jf. om denne hendelsen min fortolkning av 2 Kor 11,32 f., der Paulus selv nevner den).

V. 26–30. Fordrevet fra Damaskus dro Saulus til Jerusalem, der han tidligere hadde levd i så mange år (jf. 22,3), og der han hadde en gift søster (jf. 23,16). Men da han her prøvde å knytte nærmere forbindelse med disiplene, måtte han

[3] NB har «disiplene».

oppleve at de trakk seg unna ham. Forståelig nok kunne de nemlig ikke få seg til å tro at han virkelig var omvendt, og var derfor redde for ham: Kanskje var den kristne bekjennelsen hans bare et skalkeskjul.

At det her tales om «disiplene», viser at menigheten i Jerusalem hadde samlet seg igjen i løpet av de tre årene som var gått siden Saulus ble omvendt. Den var blitt oppløst og spredt ved forfølgelsen etter Stefanus' død. Derfor er det også helt forklarlig at vi i v. 27 finner Barnabas (jf. 4,36) nevnt som en som var til stede da Saulus kom dit.

Da Barnabas trådte fram, ble menighetens forhold til sin tidligere forfølger fullstendig forandret: Han tok seg av ham og førte ham til apostlene, og han fortalte dem hva Saulus hadde opplevd på veien til Damaskus, og hvor frimodig han hadde talt i Jesu navn i denne byen.

I Gal 1,19 forteller Paulus selv at han ved dette besøket i Jerusalem bare hadde truffet Peter av apostlene (det vil si de tolv). Ut fra det kan det synes som om Lukas har vært mindre nøyaktig underrettet på dette punktet. Men kanskje har han også her, som i 14,14, brukt «apostlene» i videre betydning.

Hovedsaken for ham har i alle fall uten tvil vært det han forteller i v. 28 og 29: hva det førte til for Saulus at Barnabas tok seg av ham. Fra da av ferdedes Saulus (v. 28) fritt og fortrolig blant de troende i Jerusalem. Og overfor de ikke-troende (v. 29) forkynte han frimodig i Herrens (Kristi) navn. Naturlig nok for en som selv var født i utlandet, vendte han seg særlig til de gresktalende jødene (hellenistene) i Jerusalem som han fikk anledning til å treffe, og la seg i ordskifte med dem.

Men som det var gått med Stefanus, slik gikk det nå også med Saulus: Han møtte fanatisk motstand fra disse folkene, så de til og med prøvde å slå ham i hjel. Det ble likevel ikke noe av, fordi de troende, som det sies i v. 30, fikk vite om det. De hadde nå lært å kjenne og elske ham som en sann kristen bror, og kalles trolig derfor her «brødrene». De lot noen fra sin egen midte følge ham som vern ned til Cæsarea (jf. utlegningen av 8,40) og sende ham derfra sjøveien til fødebyen hans, Tarsus.

Som det med rette er blitt sagt, fikk Saulus ved disse hendelsene etter omvendelsen erfare at hans time til å forkynne evangeliet ennå ikke var kommet. Han måtte altså vente på nærmere anvisning fra Herren om når han skulle ta opp den gjerningen han var utvalgt til, og hvor han skulle ha virkefeltet sitt.

4. Peter i Lod og Jaffa (9,31–43)

Ved første øyekast synes dette avsnittet ikke å passe inn i en sammenheng som vil skildre overgangen til hedningemisjonen. Her er det jo utelukkende tale om forhold og hendelser innenfor kristenheten i Israels land.

Ved nærmere ettertanke blir det likevel snart klart at det som fortelles her, er ment som en innledning til det som i det følgende avsnittet (10,1–11,18) blir fortalt om hvordan en hedning som bodde i Cæsarea, Kornelius, ble tatt opp i den kristne menigheten ved apostelen Peter.

Her får vi nemlig høre hvordan det gikk til at Peter kom til å oppholde seg en tid i havnebyen Jaffa, ikke så langt fra Cæsarea. Nettopp der fikk han direkte

anvisning fra Herren om å dra til Kornelius. Da hadde han ved de to undergjerningene han fikk gjøre i Lod og Jaffa, fått et ugjendrivelig bevis for at Herren fulgte ham på ferden og førte ham dit han ville ha ham.

V. 31. Som grunnteksten viser, er fredstiden det her tales om, tenkt som en følge av at Paulus ble omvendt, slik det er fortalt i det foregående. Han hadde jo vært sjelen i forfølgelsen som brøt ut etter Stefanus' død, og etter at han var blitt omvendt, har forfølgelsen snart tatt slutt, så de kristne nå kunne glede seg over en helt fredelig tilværelse. Denne freden fikk ikke bare menigheten i Jerusalem nyte godt av, men alle menighetene rundt om i de tre landskapene vest for Jordan: Judea, Galilea og Samaria.

For første gang i Apostlenes gjerninger finner vi her ordet «menigheten» brukt som en samlebetegnelse for alle lokalmenighetene som fantes den gangen, tenkt som en enhet (jf. om hvordan dette ordet brukes i Det nye testamente, anmerkningen «Til Paulus' lære om menigheten» i min fortolkning av 1 Kor, s. 168). Likeledes er det her første gang vi i dette skriftet hører tale om menigheter i Galilea. Også der hadde altså den apostoliske evangelieforkynnelsen alt på dette tidspunktet grunnlagt menigheter.

Når Lukas skildrer de lykkelige forholdene i menigheten i den fredstiden som var kommet, framhever han to ting. For det første: Den «ble oppbygget» (det vil si gikk stadig framover i kristen erkjennelse og åndelig kraft; jf. om betydningen av dette uttrykket i Det nye testamente min fortolkning av Rom 14,19) «og vandret i Herrens frykt» (det vil si at livsførselen dens var preget av ærefryktsfull lydighet mot Kristus; den lot seg ikke friste til kjødelig sikkerhet i fredstiden).

For det andre: Den «vokste» (det vil si at tallet på menighetslemmer stadig økte) «ved Den Hellige Ånds hjelp». Etter grunntekstens uttrykksmåte vil det si at den ytre veksten kom av at Den Hellige Ånd gjennom ordet virket på hjertene til dem som sto utenfor, så de ble omvendt.

V. 32–35. I denne fredstiden foretok Peter (i samsvar med det oppdraget Jesus hadde gitt ham om å ha tilsyn med de troende) en slags visitasreise gjennom alle menighetene. Da kom han også til «de hellige» (jf. om denne betegnelsen for de kristne utlegningen av v. 13) som bodde i Lod. Det var en by i Judea, ikke langt fra Middelhavet, ved veien fra Jerusalem til Jaffa, omkring 40 kilometer nordvest for Jerusalem og ca. 18 kilometer sørøst for Jaffa. Her traff han (v. 33) en lam mann som het Æneas, og som hadde ligget åtte år til sengs.

At også denne mannen må ha hørt til «de hellige» i Lod, synes å gå klart fram av at Peter (v. 34) forkynner ham helbredelse ved Jesus Kristus. Det kan vanskelig forstås annerledes enn at Peter forutsetter at mannen tror på Jesus som Messias.

Peters ord til ham («Jesus Kristus helbreder deg») viser oss også hvordan det skal forstås når det i andre lignende tilfeller tales om å helbrede «i (eller ved) Jesu navn» (jf. 3,6; 4,10): Jesu navn er ikke ment som en trylleformel, men som uttrykk for troen på at Jesus er virksomt til stede, altså for overbevisningen om at det egentlig er Jesus selv som virker helbredelsen.

Og når Peter så byr Æneas å stå opp og selv re sengen sin – noe andre hittil alltid hadde måttet gjøre for ham – har han sikkert villet la ham forstå hva som skal til for at han virkelig kan bli helbredet: at han i tro på at Jesus kan helbrede ham, nå også gjør det Peter oppfordrer ham til. Og da den syke straks gjorde det, var han altså helbredet.

Forståelig nok førte dette underet, som det sies i v. 35, til at mange av dem som bodde i Lod og på den nærliggende Saron-sletten, omvendte seg til Herren (Kristus). Om det «alle» som så ofte forekommer i folkelige skildringer, jf. utleggningen av 4,34.

V. 36–43. Trolig har Peter alt hatt i tankene å dra videre til Jaffa, men Tabitas død førte til at han dro dit tidligere enn han hadde tenkt. Når Lukas uttrykkelig gjør oppmerksom på at det arameiske navnet Tabita oversatt til gresk er «Dorkas» (en hind), kommer det vel av at hun i gresktalende kretser gjerne ble kalt med dette navnet, som også ellers forekom blant grekerne.

Ettersom Lukas bare kaller henne en kvinnelig disippel, altså som en troende, er det helt unyttig å spørre om hun var gift eller ugift, eller kanskje enke. Det vi kan si om hennes person og liv, er bare det Lukas her forteller: at hun var en troende som viste troen sin virksom i gode gjerninger, og særlig i en oppofrende godgjørenhet mot de fattige.

Så hendte det (v. 37) «i disse dagene», mens Peter oppholdt seg i Lod, at hun ble syk og døde. Men i stedet for å begrave henne straks la de henne, etter den vanlige vaskingen av liket, i en sal ovenpå. Det gjorde de åpenbart fordi de håpet at Peter ennå kunne hjelpe, som vi ser av v. 38: Ved to utsendinger ba de ham komme så snart som mulig.

Straks han var kommet (v. 39), førte de ham opp i salen. Der sto alle enkene hun hadde tatt seg av, gråtende rundt ham og viste fram de klærne hun med egen hånd hadde sydd til dem mens hun levde.

Men Peter (v. 40) bød alle gå ut. Som det går fram av ordene like etter, var det fordi han ikke ville bli forstyrret når han nå måtte legge saken fram for Gud i bønn.

Etter at han på kne hadde bedt til sin Gud og var blitt viss på at bønnen var hørt, vendte han seg mot den døde og bød Tabita stå opp. Da hun så slo opp øynene og så Peter, som hun vel har kjent fra før, satte hun seg opp. Og (v. 41) han rakte henne hånden og hjalp henne opp av sengen (eller båren). Så kalte han inn «de hellige», som ventet nedenunder, og særlig enkene, for å stille henne levende fram for dem.

Som en kunne vente, ble dette underet (v. 42) snart kjent over hele byen, og følgen ble at mange også denne gangen kom til tro på Herren. Det var sannsynligvis disse mange omvendelsene som gjorde at Peter (v. 43) ble en lengre tid i Jaffa. Der bodde han som gjest hos en garver som hadde samme navn som han selv.

Jødene mente at garverhåndverket gjorde en levittisk uren, fordi en nødvendigvis måtte komme i berøring med døde dyrekropper. Når Peter tok inn hos en garver, må vi derfor se det som et vitnesbyrd om at han alt den gangen var nådd fram til en viss frihet overfor fariseernes begreper om rent og urent. I den

forstand kan det nok sies at denne opplysningen hos Lukas «ikke er uten en viss indre sammenheng med beretningen i neste kapittel» (Bugge).

Men Lukas har sikkert ikke kunnet regne med at hans hedningekristne lesere kjente til jødenes forakt for garveryrket. Derfor synes det klart at han bare kan ha ment opplysningen som en helt enkel angivelse av hvor Peter holdt til under dette besøket i Jaffa – selv om den tydeligvis samtidig skal være et knytepunkt for de mange gangene kap. 10 nevner hvor apostelen bodde (jf. 10,6.17 f.32).

5. Peter og den romerske høvedsmannen Kornelius (10,1–33)

Lukas har tillagt hendelsen han nå går over til, særlig stor betydning som et trinn i skildringen av hvordan evangeliet gikk over til hedningeverdenen. Det ser vi av at han framstiller den så enestående bredt og detaljert. Vi ser det også av at det vesentlige innholdet av kap. 10 blir gjentatt i 11,1–18.

Men spør vi hva det var som i Lukas' øyne kunne gi denne hendelsen så stor betydning, avhenger svaret av hvordan vi forstår uttrykket som i 10,2 brukes om Kornelius: at han «fryktet Gud». Etter språkbruken i dette skriftet kan uttrykket nemlig forstås på to måter.

Enten kan det tas som en betegnelse for det sinnelaget som er behersket av levende ærefrykt for Gud som verdens herre og dommer, og som derfor i alle ting lar hensynet til ham og hans vilje bestemme livsførselen – slik er uttrykket åpenbart brukt i 10,35, og likeså andre steder i Det nye testamente, for eksempel i Luk 1,50; 18,2.4.

Eller en kan ta det i den mer spesielle betydningen det utvilsomt har i 13,16.26 – slik også et annet uttrykk, som (på gresk) betyr det samme, er brukt i 13,50; 16,14 og flere steder. Det er da en betegnelse for de såkalte portens proselytter (bedre: halvproselytter eller proselytter av annen grad). Det vil si hedninger som var misfornøyd med hedenskapet og hadde tatt til seg troen på Israels Gud som den eneste sanne Gud, og som regelmessig var med i synagogegudstjenesten, men uten å underordne seg hele Moseloven og framfor alt uten å la seg omskjære og slik innlemme i Israels folkemenighet (jf. utlegningen av 8,27).

De fortolkerne som tar uttrykket i den første betydningen (ærefrykt for Gud i alminnelighet), ser i Kornelius en hedning som ikke på noen måte hadde trådt i et proselyttforhold til Israel, men som likevel hadde latt seg sterkt påvirke av den jødiske religionen og nå i sitt private liv tilba Israels Gud.

De mener da også at vi i dette avsnittet har beretningen om hvordan den første hedningen i ordets fulle betydning (med familie og nærmeste venner; jf. 10,24) ble ført til troen på Jesus som den lovede frelsesformidleren og ved dåpen tatt opp i den kristne menigheten, og at det er nettopp derfor Lukas gir denne beretningen så stor betydning i skriftet sitt.

Men denne oppfatningen holder sikkert ikke. Da er det nemlig ikke til å forstå hvorfor Lukas i 10,2 først karakteriserer Kornelius' åndelige stilling ved å kalle ham en «from» mann, og så legger til at han «fryktet Gud». Med denne siste betegnelsen er det jo i virkeligheten bare sagt det samme som med den første.

Derfor må uttrykket «fryktet Gud» her uten tvil forstås i den andre betydningen som er nevnt ovenfor.

Kornelius framstilles altså ikke som en hedning rett og slett, om enn i høy grad påvirket av jødedommen, men som en av de mange halvproselyttene som fantes rundt om i verden på den tiden. Det stemmer også godt med at innvendingene jødekristne i Jerusalem reiste mot Peter (11,2 f.), ikke gikk ut på at han hadde forkynt evangeliet for uomskårne mennesker og døpt dem, men at han hadde gått inn i en uomskåret manns hus og spist sammen med ham og de hedningene han hadde omkring seg.

Men var Kornelius en slik «portens proselytt» før han ble døpt, kan det særlig betydningsfulle ved historien for Lukas ikke ha vært at han var den første av den slags proselytter som ved dåpen ble innlemmet i den kristne menigheten. Det var jo alt i 8,26 ff. fortalt om en halvproselytts dåp.

Men her må vi merke oss dette: Da det gjaldt den etiopiske evnukken, hadde Filip ingen anledning til å gå inn i en uomskåret manns hus eller å spise sammen med ham. Men nettopp for en slik omgang med den uomskårne Kornelius måtte Peter få en særlig anvisning fra Gud (jf. 10,11 ff.28), og det var også nettopp denne handlemåten fra Peters side som vakte så sterkt anstøt hos jødekristne i Jerusalem.

Ut fra dette synes vi nemlig å ha rett til å slutte at det Lukas med så stort ettertrykk har villet framheve i dette avsnittet, i virkeligheten er at Gud selv ved helt særlige ledelser førte Peter, og med ham de andre apostlene og hele modermenigheten, til å se på hedningemisjonen med andre øyne enn de hittil hadde gjort. Det måtte jo være av den største betydning for at evangelieforkynnelsen skulle gå videre ut til den store hedenske verden.

At evangeliet var bestemt til å forkynnes også for hedningene, hadde de jo Jesu egne klare og bestemte ord for (jf. Matt 28,19; Apg 1,8 og flere steder).

Men i den første tiden har de åpenbart samtidig ment at en i arbeidet blant hedningene nøye måtte holde de reglene som fra gammelt av gjaldt for jøders omgang med ikke-jøder, og ikke sette seg ut over dem – med mindre forholdene tvingende krevde noe annet. Etter disse reglene skulle en unngå all nærmere berøring med dem så langt det på noen måte var mulig, for ikke å pådra seg levittisk urenhet (jf. i så måte særlig Peters ord her i 10,28).

Det sier seg selv at med et slikt syn ville en lovfri evangelieforkynnelse blant hedningene – slik apostelen Paulus og andre misjonærer senere visste seg kalt til – ha vært umulig. Og nettopp derfor måtte det være av grunnleggende betydning for den utviklingen Lukas har villet skildre helt fra 8,4 av, at apostlene og hele kristenheten i Israels land kom til et annet syn på hedningemisjonen og på måten den skulle drives på. Men til et slikt nytt syn kunne de bare komme ved at Gud gjennom særlige ledelser gjorde det klart for dem at en framgangsmåte som Peters overfor Kornelius var helt i samsvar med hans egen vilje.

At Peter ved denne anledningen også lot Kornelius og kretsen hans bli døpt, hadde han for øvrig ikke satt seg fore på forhånd, og han hadde heller ikke fått guddommelig anvisning om det alt ved synet (10,9 ff.). Det ser vi av 10,44 ff.: Han

trengte en ytterligere anvisning ved et overordentlig guddommelig tegn for å ta dette skrittet.

V. 1–2. Uten tvil har Lukas hatt evangelisten Filip som kilde for den svært utførlige fortellingen sin om Kornelius og hans omvendelseshistorie. Lukas bodde jo flere dager i huset hans i Cæsarea sammen med Paulus under dennes siste reise til Jerusalem (21,8 ff.). Fra denne kilden har han da også hentet de inngående opplysningene han gir om Kornelius i disse to versene, både om hans borgerlige stilling (v. 1) og om hans åndelige holdning (v. 2).

Blant de flere romerske «hæravdelingene» (eller kohortene, som romerne kalte dem) som lå i garnison i Cæsarea, var det en som bar navnet «den italiske», slik det også var i mange andre deler av Romerriket. Disse «italiske kohortene» besto i det store og hele av romerske borgere som var født i Italia, og som frivillig hadde latt seg verve til krigstjeneste. Kornelius var en av «høvedsmennene» (omtrent det samme som vår «kaptein») ved den italiske kohorten som lå i Cæsarea på denne tiden.

I v. 2 sies det at han var «en from mann». Dette mer alminnelige uttrykket blir presisert ved tillegget «og fryktet Gud». Som bemerket ovenfor, vil det si at han var en av de halvproselyttene som var så mange den gangen.

Han var dessuten så lykkelig at «hele hans hus», det vil si hele familien og tjenerskapet hans (slavene hans), delte hans nye tro. Som vitnesbyrd om fromheten hans nevnes så at han ga rikelig til de fattige blant «folket» (det vil si Israels folk), og at han flittig ba til Gud – altså to av de tre fromhetsøvelsene (almisse, bønn og faste) som jødene la størst vekt på.

V. 3–8. Kornelius har nok, i samsvar med sitt proselyttforhold til Israel, holdt de vanlige jødiske bønnetidene. Det er sikkert grunnen til at det her nevnes at det var «omkring den niende time» på dagen (jf. utlegningen av 3,1, og v. 30 i dette kapitlet) at han i et syn «tydelig» (altså slik at ethvert sansebedrag var utelukket) så en Guds engel komme inn til ham og kalle ham ved navn.

Da han så (v. 4) stirret forferdet på ham og med den ærbødige tiltalen «herre» spurte hva det gjaldt, sa engelen til ham at hans bønner og almisser «er steget opp for Guds åsyn», så Gud er blitt minnet om ham. Det vil si at Gud i nåde hadde lagt merke til dem og nå var rede til å svare på dem ved å stille hans hjertes dypeste trang – nemlig åpenbart trangen til fullt personlig samfunn med den Gud han hadde lært å tilbe.

Og så byr engelen ham (v. 5 f.) å sende bud til Jaffa og hente til seg Simon med tilnavnet Peter, som han ennå ikke kjente. Han bodde nettopp der, hos en garver med samme navn, som hadde huset sitt ved havet (trolig på grunn av håndverket).

Uten å nøle adlød Kornelius den guddommelige anvisningen: Straks engelen hadde forlatt ham, kalte han (v. 7 f.) til seg to av tjenerne sine og dessuten en gudfryktig soldat, en av dem som stadig gjorde personlig tjeneste hos ham. Han fortalte dem alt det engelen hadde sagt til ham, og sendte dem så den omkring 45 kilometer lange veien til Jaffa.

Hvorfor han også sendte en soldat med, sies ikke. Men det synes likevel nærliggende å anta at soldaten enten skulle beskytte de to tjenerne og særlig Peter,

eller at Peter på den måten skulle bli forvisset om at tjenerne talte sant når de sa at de var utsendinger fra en romersk offiser.

V. 9–16. Dagen etter, ved middagstid, mens sendebudene fra Kornelius ennå ikke var kommet fram, fikk også Peter et syn, som skulle forberede ham på at de kom. Han hadde gått opp på det flate taket for å be, slik jødene ofte gjorde når de ville gi seg hen til uforstyrret ettertanke eller bønn. Men (v. 10) etter en stund ble han sulten og ville ha noe å spise.

Mens de nede holdt på å lage i stand et måltid til ham, kom det plutselig «en henrykkelse» over ham. Det er en tilstand Gud virker, der menneskets bevissthet ikke er helt opphevet, men likevel mer eller mindre trengt tilbake. Kroppens sanseorganer (øye og øre) er da lukket for verden omkring, mens åndens indre øye og øre på en særlig måte er åpnet for den himmelske verden, som ligger over sansene.

I denne tilstanden så han synet som beskrives i v. 11 f.: Fra den åpnede himmelen dalte det ned noe som lignet en stor duk. Den var festet oppe i himmelen i de fire hjørnene mens den ble senket ned på jorden (det vil si ned til det stedet der Peter nettopp var). I denne duken så han alle slags firføtte dyr og krypdyr og alle slags fugler, altså både slike som etter loven var rene, og slike som var urene, og som israelittene hadde forbud mot å spise (jf. 3 Mos 11 og 5 Mos 14).

Samtidig hørte han (v. 13) en røst som oppfordret ham til å slakte og ete av disse dyrene – noe han, sulten som han var, måtte ha lyst på, rent eller urent uten forskjell.

Uten tvil har Peter måttet anta at det var en overjordisk røst han hørte (enten Guds eller en engels). Likevel avviser han (v. 14) oppfordringen svært bestemt: Han har aldri spist noe vanhellig eller urent, og heller ikke nå vil han på noen måte gjøre seg skyldig i en slik lovovertredelse.

Da må han trolig ha tenkt at Gud kanskje ville sette ham på prøve med denne oppfordringen – om han var lydig mot den loven som var gitt det utvalgte folket. Det ville i så fall ligne den gangen Gud satte Abraham på prøve ved å by ham å ofre Isak, uten at han ville ha befalingen utført i ytre handling (jf. 1 Mos 22).

Men den samme røsten lot seg (v. 15) høre igjen og holdt fram for ham at han ikke skulle «kalle urent» (det vil si erklære for urent) «det som Gud har renset» – det vil si det Gud ved sin oppfordring til ham i v. 13 faktisk hadde stemplet som rent.

Gud lar så (v. 16) Peter oppleve dette synet to ganger til før duken for godt blir tatt opp igjen til himmelen. Det skjer vel dels for å gi ham et levende inntrykk av hvor betydningsfull lærdommen fra synet var, og dels fordi denne lærdommen avvek så sterkt fra alle hans vante og inngrodde jødiske forestillinger. Men hvilken lærdom Gud ville gi ham ved synet, skulle han åpenbart først bli ledet til å forstå gjennom samtalen med Kornelius' utsendinger like etter.

V. 17–23. Mens Peter ennå var i villrede om hva synet kunne bety, sto plutselig mennene som Kornelius hadde sendt, utenfor porten. De hadde spurt seg fram til garveren Simons hus og ropte nå (v. 18) inn og spurte om Simon med tilnavnet Peter bodde der. Dette hørte Peter ikke oppe på taket. Men i samme

øyeblikk, mens han ennå satt der oppe og grunnet på synet, fornam han i sitt indre Guds Ånds stemme, som sa at tre menn lette etter ham.

Samtidig bød Ånden ham (v. 20) å gå ned til dem og følge med dem uten å tvile, selv om det skulle synes ham betenkelig å gjøre det de ba om. For likesom det var Gud selv som nå talte til Peter ved sin Ånd, var det også han som hadde sendt disse mennene til ham: Ved å tale til Kornelius gjennom sin engel (jf. v. 3) hadde han fått ham til å sende dem til Peter («jeg» må her åpenbart forstås om Gud, ikke om Ånden).

Etter at han var gått ned til mennene (v. 21) og hadde gitt seg til kjenne for dem som den de spurte etter, ber han dem si i hvilket ærend de var kommet til Jaffa. De fortalte ham da (v. 22) at høvedsmannen Kornelius hadde fått det budskapet fra en hellig engel at han skulle hente Peter til sitt hus for å høre hva han hadde å si ham.

Og for å gjøre Peter enda mer villig til å imøtekomme Kornelius' ønske, roser de herren sin for hans rettferdige livsførsel og hans gudsfrykt, og de framhever også det gode vitnesbyrdet han hadde av «hele det jødiske folk» (det vil si av alle jødene i byen hans).

Om Peter forteller Lukas ellers bare at han (v. 23) ba mennene komme inn i huset og ga dem husrom der, og at han neste dag dro av sted sammen med dem, fulgt av noen av disiplene i Jaffa.

Men både av at han bevertet dem, og særlig klart av ordene hans i v. 28 f., ser vi at han alt nå forsto hva Gud hadde villet lære ham ved synet han hadde hatt: at han ikke skulle kalle noe menneske vanhellig eller urent som Gud ikke dømte slik, og at han derfor uten betenkelighet skulle følge med disse mennene. Selv om de var utsendinger fra en hedning (altså fra en som etter Peters vante jødiske begreper var uren), var de i virkeligheten sendt til ham av Gud selv (jf. v. 20).

V. 24–33. Da Peter med følget sitt kom til Cæsarea den tredje dagen etter at budene var sendt av sted, ventet Kornelius på ham. Han kjente jo veiens lengde og kunne regne ut hvilken dag de ville komme, og han hadde samlet hos seg slektningene og de nærmeste vennene sine, som vel alle har delt hans åndelige tenkemåte.

Og da Peter (v. 25) var i ferd med å gå inn i huset hans, gikk Kornelius ham i møte og kastet seg ned for føttene hans for å hylle ham med ærefrykt, som om han var et guddommelig vesen (jf. min fortolkning av Matt 2,2, der det ble bemerket at det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «tilbe», ofte bare uttrykker ærefryktsfull hyllest). Men Peter (v. 26) avviste dette svært bestemt, ettersom han likesom Kornelius bare var et vanlig menneske.

Mens Peter samtalte med Kornelius og slik viste at han ikke hadde noen betenkeligheter med å innlate seg nærmere med en som var uomskåret, gikk han så (v. 27) virkelig inn i huset. Der fant han samlet de mange som Kornelius hadde bedt komme ved denne anledningen.

For dem finner han det da (v. 28 f.) nødvendig å forklare hvorfor han, jøden, kom inn i kretsen deres. De visste jo selv hvor utillatelig det etter hans folks oppfatning var for en jøde å ha noe nærmere samkvem med noen av et annet folk, eller bare å gå inn i huset hans (jf. min fortolkning av Joh 18,28; det var

riktignok ikke uttrykkelig forbudt i Moseloven, men jødene så det likevel som en nødvendig følge av lovens renhetsforskrifter).

Men saken var den at Gud selv hadde vist ham at han ikke skulle kalle noe menneske vanhellig eller urent (jf. utlegningen av v. 23), og derfor (v. 29) var han også kommet uten innvendinger da de sendte bud etter ham.

Han spør så hvorfor de hadde sendt bud etter ham, enda han alt hadde fått vite det av sendebudene. Det kommer vel av at han gjerne ville høre det bekreftet fra Kornelius' egen munn.

Kornelius forteller ham da (v. 30–32) om synet sitt og om hva engelen hadde sagt til ham, og legger så bare til de ordene vi leser i v. 33: Han hadde sendt bud til Peter straks (etter synet) fordi Gud befalte det, og derfor hadde Peter i sannhet handlet riktig da han etterkom bønnen hans («du gjorde vel at du kom»).

Og nå var de alle – Kornelius og de han hadde samlet i huset sitt – til stede «for Guds åsyn» (det vil si i levende bevissthet om at Gud, som hadde ledet alt på den måten som er fortalt, selv var nærværende) for å høre alt det Gud hadde pålagt Peter å si dem.

5. Peter og den romerske høvedsmannen Kornelius (10,34–11,18)

V. 34–35. Lukas innleder gjengivelsen av Peters tale ved denne anledningen med det høytidelige «Peter opplot sin munn».[4] Dermed viser han at han levende følte hvor stor betydning øyeblikket hadde: For første gang skulle nå det apostoliske vitnesbyrdet om Jesus som Messias lyde i et hedensk hus – og det fra leppene til den ledende apostelen selv. Og det skjedde ikke bare for å oppfylle et ønske mennesker hadde uttalt, men først og fremst for å utføre et særlig oppdrag som Gud selv hadde gitt ham.

Forståelig nok føler Peter seg drevet til først å uttrykke den nye erkjennelsen han nettopp hadde vunnet gjennom de underfulle guddommelige ledelsene han hadde opplevd i disse dagene: Han skjønner nå helt klart og med full visshet («i sannhet») at Gud «ikke gjør forskjell på folk».

Det vil si at Gud, når han bedømmer et menneske, ikke tar hensyn til den ytre stillingen det har (jf. min fortolkning av Gal 2,6) – og her, etter sammenhengen, til herkomsten eller nasjonaliteten (om en er jøde eller hedning) – men bare til den indre, personlige holdningen. For (v. 35) «blant hvert folk», altså også blant hedningene, «tar han imot dem som frykter ham og gjør rettferdighet».

Som alt bemerket ovenfor, står uttrykket «frykte Gud» her ikke i den spesielle betydningen det hadde i v. 2, men som ensbetydende med «from» i samme vers. Det gjelder altså den levende ærefrykten for Gud som i alle ting lar hensynet til ham og hans vilje bestemme livsførselen – en gudsfrykt som da også fører med seg at en «gjør rettferdighet». Det vil si at en med samvittighetsfullt alvor streber etter å leve i samsvar med Guds hellige vilje, så langt en har erkjent den.

At Gud «tar imot» enhver som er slik, uansett nasjonalitet, vil si at han er villig og rede til å gi ham full og fri adgang til sin frelse.

[4] NB har «Peter begynte da å tale».

Med disse ordene har Peter ikke ment å erklære troen på Jesus og hans frelsesverk for unødvendig som det subjektive vilkåret for å få del i frelsen. Det ser vi særlig klart av v. 43, der han uttrykkelig framhever at syndenes forlatelse er betinget av denne troen.

Det dreier seg altså her utelukkende om det åndelige og moralske forholdet fra menneskets side som er forutsetningen for at denne troen kan bli til. Troen på Jesus og frelsen i ham kan overhodet ikke komme i stand uten at mennesket (i kraft av Guds forberedende nåde) har latt seg føre til levende ærefrykt for Gud, og gjennom den også til å «gjøre rettferdighet» i den betydningen Peter her bruker uttrykket.

Riktignok vil denne gudsfrykten, med den rettferdighetsutøvelsen som hører til, arte seg forskjellig hos forskjellige mennesker, alt etter hvordan sinnet og livsførselen deres har vært tidligere. En lignende tanke som den Peter her uttaler, finner vi for øvrig i Joh 3,21 (jf. min fortolkning av dette stedet).

V. 36–38. I de to foregående versene har Peter altså antydet at forkynnelsen av evangeliet for uomskårne mennesker ved denne anledningen må være helt i samsvar med Guds vilje.

Nå går han over til hovedpunktene i innholdet, og han forutsetter at tilhørerne kjenner til visse kjensgjerninger fra Jesu liv. De har altså alt hørt om det ordet som Gud har latt gå ut til israelittene, da han ved Jesus Kristus forkynte dem det gode budskapet om «fred». Det vil si om den frelsen som den samme Jesus Kristus var kommet til verden for å skaffe til veie (jf. om denne betydningen av ordet «fred» som gjengivelse av det hebraiske *shalom* særlig min fortolkning av Rom 10,15).

Med parentesen «han er alles Herre» vil apostelen åpenbart straks og med ettertrykk framheve at evangeliet, selv om det ble sendt til jødene først, likevel er bestemt til å forkynnes også for alle andre folk: Jesus er herre over alle mennesker, likesom Gud selv – han er jo opphøyet til Guds høyre hånd. Derfor må han nødvendigvis bruke denne stillingen sin til å la budskapet om frelsen nå ut til alle mennesker, i samsvar med Guds vilje.

I v. 37 går Peter så forbi parentesen og knytter tilbake til det han i v. 36 hadde sagt om Jesu forkynnelse for Israels folk. Som noe tilhørerne kjente til, nevner han at denne forkynnelsen hadde begynt i Galilea etter den dåpen Johannes forkynte, og hadde spredt seg ut over hele Judea (= jødenes land; jf. min fortolkning av Luk 4,44). Han tenker vel særlig på at det var nettopp slik tilhørerne hadde fått kjennskap til det ordet Jesus forkynte.

Men de hadde ikke bare hørt om Jesu forkynnelse. Gjennom troende jøder hadde de også fått kjennskap til hvordan (v. 38) Gud hadde «salvet (jf. utlegningen av 4,27) Jesus fra Nasaret (jf. utlegningen av 2,22) med Den Hellige Ånd og kraft» (nemlig ved dåpen hans), og hvordan han, mens han vandret omkring blant folket, «gjorde vel» (et uttrykk som vel sikter til de underfulle helbredelsene hans i alminnelighet) og særlig helbredet alle (det vil si mange av) dem som var besatt av onde ånder.

Denne virksomheten viste klart nok at «Gud var med ham», det vil si stadig fulgte ham med sitt nærvær og sin makt.

V. 39–42. Apostelen går så videre i Jesu livshistorie og knytter omtalen av hans død til omtalen av hans virksomhet som forkynner (v. 36 f.) og som undergjørende lege (v. 38). Men først slår han fast at han og medapostlene hans – han regner seg her sammen med dem («vi») – som øyenvitner kan bekrefte sannheten i det tilhørerne bare har hørt fortelle om alle de mektige gjerningene Jesus hadde gjort både rundt om i jødenes land og i hovedstaden.

Han mener uten tvil at nettopp det at disse gjerningene er så godt bevitnet som virkelige, ikke kan annet enn sette folkets forhold til Jesus i det rette lys. Som det sies i v. 39b, lønnet de jo hans virksomhet til beste for dem med å drepe ham ved å henge ham på et tre (jf. utlegningen av 5,30).

I v. 40 framheves det så, i skarp motsetning til jødenes framferd, hvordan Gud bekjente seg til ham ved å reise ham opp fra de døde på den tredje dagen og ved å gjøre oppstandelsen hans kjent: Han lot ham åpenbare seg – riktignok (v. 41) ikke for hele folket, men likevel for Peter og de andre apostlene.

De var forut (det vil si alt før oppstandelsen, ennå mens Jesus levde på jorden) utvalgt av Gud til å være vitner om denne store gjerningen hans, og de åt og drakk til og med sammen med den oppstandne, så de siden i ordets fulle betydning kunne vitne om det store Gud hadde gjort med ham.

Som den oppstandne hadde han da også (v. 42) gitt dem i oppdrag å forkynne ham for folket og vitne at han er den som Gud har satt til å være dommer over levende og døde. Alle som hører forkynnelsen om ham, skal altså vite at de på verdensdommens store dag må stå til ansvar overfor ham for hvordan de har stilt seg til denne forkynnelsen, og at det derfor framfor alt gjelder for dem å vandre på den veien som alene fører til frelse i dommen.

V. 43. Hvilken vei det er, går så Peter over til å framholde. Tilhørerne hans var sterkt påvirket av jødedommen, og derfor kan han vise til det Israels profeter hadde vitnet lenge før Jesus trådte fram i historien: Den samme Jesus Kristus som jødene hadde overgitt til korsdøden, men som Gud hadde reist opp fra de døde, får (i Skriften) av alle profetene det vitnesbyrd at «hver den som tror på ham, får syndenes forlatelse ved hans navn».

Her nevnes både det grunnleggende frelsesgodet (syndenes forlatelse), det eneste subjektive vilkåret for å få det (troen på Jesus, det vil si at en bygger hele sitt håp om salighet på ham som frelsesformidleren), og det objektive grunnlaget for det («ved hans navn»). Det siste vil si at en får syndenes forlatelse ved ham som navnet hans, Jesus Kristus, betegner som den lovede frelsesformidleren – altså som den som ikke bare er bestemt til å være verdensdommeren, men også er i stand til å frelse i dommen.

Ved dette verset må vi ellers særlig merke oss at uttrykket «alle profetene» skal forstås som i 3,18, selv om en kan vise til vitnesbyrd med dette innholdet hos en god del profeter (jf. Jes 53,5 f.; Jer 31,34; Esek 34,15 f.; Hos 1,7; Mika 7,18). Og apostelen framhever her igjen uttrykkelig at frelsen gjelder alle, idet han lar profetenes vitnesbyrd om syndenes forlatelse «ved hans navn» gjelde enhver som tror på ham. Dermed gir han til kjenne at det ikke er noen forskjell mellom omskårne og uomskårne når det gjelder å få del i frelsen.

Som vi ser av 11,15, var det ikke Peters tanke å avslutte talen sin her. Det han sier i dette verset, har han sikkert bare ment som tema for en lengre utgreiing, men han ble så avbrutt av et direkte guddommelig inngrep, som Lukas forteller om i versene like etter.

V. 44–48. Knapt hadde Peter sagt «disse ordene» (det vil si det vi leser i v. 43), før Gud selv på den mest utvetydige måten bekreftet dette vitnesbyrdet hans ved å la Den Hellige Ånd «falle på alle dem som hørte Ordet» (jf. om uttrykket «falle på» i denne forbindelsen 8,16). Følgen var at (v. 45 f.) alle de jødekristne som hadde fulgt Peter fra Jaffa, ble ute av seg av undring («ble forferdet»): De hadde ikke tenkt seg at Den Hellige Ånd kunne bli utgytt også over de uomskårne hedningene.

Selve utgytelsen av Ånden kunne selvsagt ikke iakttas med sansene. Men at den hadde funnet sted, skjønte de av at de hørte disse hedningene «tale med tunger og lovprise Gud» (jf. om dette uttrykket utlegningen av 2,4 og 11).

Ånden blir altså her gitt på helt samme måte som i 8,15–18. Men det er en forskjell: I kap. 8 blir Ånden gitt en tid etter dåpen, her alt før dåpen. Dette er imidlertid det eneste tilfellet, bortsett fra pinseunderet, der Apostlenes gjerninger taler om en utgytelse av Ånden som kom direkte fra himmelen. Vi har altså her et unntakstilfelle av helt særegen betydning. Som vi ser av v. 47, ser Peter denne utgytelsen av Ånden uten dåp som et tegn fra Gud på at dåpen kan og skal gis dem som Ånden var falt på.

Han har åpenbart oppfattet denne hendelsen som en helt overordentlig gjentakelse av pinseunderet. Det går fram av at han i samme vers stiller det som her har skjedd, side om side med det underet («likesom vi»; jf. 11,15–17).

Hensikten var å forvisse ham og alle andre om at hedningene etter Guds vilje virkelig har adgang til å bli innlemmet i den nye paktens gudsfolk ved dåpen, uten først å ha blitt innlemmet i Israels folk ved omskjærelsen – altså at de troende hedningene har samme rett som de troende jødene til frelsen og dens goder. Det er, som det er blitt sagt, hedningenes pinse som her slutter seg til modermenighetens pinse.

Riktignok er det også en iøynefallende forskjell mellom disse to hendelsene: Disippelflokken som fikk Ånden på pinsedagen, ble ikke døpt, mens utgytelsen av Ånden her nettopp fører til at dåpen tas i bruk. Men denne forskjellen har i virkeligheten en helt naturlig og nærliggende forklaring.

Utgytelsen av Ånden på pinsedagen må åpenbart tillegges en enestående betydning i frelseshistorien: Den grunnla den nytestamentlige frelsesmenigheten én gang for alle. Hendelsen i Kornelius' hus skulle derimot tydeligvis bare tjene til å vise at de troende hedningene hadde rett til å bli innlemmet i den menigheten som alt fantes, uten omskjærelse. Derfor ser Peter heller ikke her på dåpen som overflødig, men tvert imot som påkrevd. Tanken hans er åpenbart at Ånden, som var utgytt på en overordentlig måte, først skulle bli deres personlige og varige eie ved at de tok imot dåpen.

Men av v. 48 ser vi at han ikke selv forrettet dåpshandlingen, og at han altså ikke har sett på den som forbeholdt apostelembetet eller som en av dets vesentlige oppgaver. Det heter nemlig her at han «bød at de skulle bli døpt».

Det må uten tvil forstås slik at han lot brødrene fra Jaffa forrette dåpen (jf. min fortolkning av 1 Kor 1,14–17, der Paulus uttrykkelig erklærer at han bare hadde døpt noen få av de troende i Korint).

Ellers har vi her et annet uttrykk for dåpens kristne karakter enn i 2,38. Der var det tale om å la seg døpe «på Jesu Kristi navn», mens det her heter «i Jesu Kristi navn».

Noen større forskjell i sak er det likevel ikke mellom disse to uttrykkene: I 2,38 var Jesu Kristi navn ment som det grunnlaget dåpen blir utført på, idet de som skal døpes, bekjenner Jesus som Messias i troen. På vårt sted er derimot navnet hans, slik det bekjennes i troen, tenkt som den åndelige sfæren som dåpen blir mottatt i, og som den ikke kan finne sted utenfor.

Det Lukas legger til (v. 48b), at «de» (de nydøpte) «ba ham bli hos dem noen dager», innebærer selvsagt at han også oppfylte denne bønnen deres. Det gjorde han uten tvil fordi han så det som sin plikt å imøtekomme deres trang til å bli ført dypere inn i den kristne sannheten og til å bli styrket i det nye livet som var skapt i dem ved dåpen.

11,1–18: Lukas går nå over til å fortelle hvordan det som hadde hendt i Kornelius' hus, ble tatt imot i Jerusalem. Uten tvil vil han med det gjøre den store betydningen av hendelsen helt innlysende. Først skyter han inn at apostlene og de troende rundt om i Judea fikk høre at også hedningene hadde tatt imot Guds ord, mens Peter ennå var i Cæsarea. Men han sier ikke noe om hvilket inntrykk denne nyheten gjorde på dem. Trolig har den vakt forskjellige tanker og følelser hos de forskjellige.

Men (v. 2 f.) da Peter endelig kom til Jerusalem, møtte han der ganske sterk motstand: «De av omskjærelsen gikk i rette med ham» fordi han hadde gått inn til uomskårne menn og holdt bordfellesskap med dem, og dermed satt seg ut over det som måtte regnes som en selvsagt plikt for alle omskårne. Her melder det seg imidlertid et spørsmål som har vært besvart forskjellig, nemlig hvem som menes med «de av omskjærelsen».

Mange fortolkere har villet se dette uttrykket som en betegnelse for alle de jødekristne i Jerusalem. At det ikke kan være riktig, synes å gå helt klart fram av det ubestridelige faktum at alle mannlige medlemmer av modermenigheten på denne tiden har vært enten fødte jøder eller omskårne proselytter. Derfor må uttrykket nødvendigvis betegne en særegen retning innenfor jødekristendommen, nærmere bestemt en gruppe jødekristne som i hele sin tenke- og handlemåte var bestemt av overbevisningen om at Moseloven fortsatt gjaldt som en ufravikelig norm for livsførselen til alle jøder, og altså også for de jødekristnes.

Med største styrke framhevet de særlig at omskjærelsen setter en uoverstigelig skranke mellom jøder og alle andre folk. Derfor kunne de på ingen måte finne seg i at noen jøde ga seg til å ha fortrolig omgang med de uomskårne hedningene, som i deres øyne var urene (jf. min fortolkning av Gal 2,12, der vi åpenbart har det samme uttrykket i samme snevrere betydning – selv om det riktignok i og for seg egentlig omfatter alle som hører til omskjærelsens folk, og

også noen steder brukes i denne videre betydningen; jf. 10,45; Tit 1,10 og etter grunnteksten også Rom 4,12).

Som alt bemerket ovenfor, ville det synet disse folkene kjempet for, ha fått de mest skjebnesvangre følger for enhver mer omfattende hedningemisjon om det hadde fått råde. Det er sikkert derfor Lukas i det følgende så utførlig gjengir talen der Peter forsvarte sin opptreden i Cæsarea overfor bebreidelsene som ble rettet mot ham. Han (v. 4) gir da – uten tvil på et menighetsmøte som var kalt sammen for denne sakens skyld – en sammenhengende beretning om det hele helt fra begynnelsen.

Forståelig nok dveler han mest utførlig (v. 5–10) ved synet han selv hadde hatt i Jaffa. Deretter (v. 11 f.) forteller han hvordan Guds Ånd hadde befalt ham å gå med Kornelius' sendebud uten å tvile, og om brødrene som dro med ham fra Jaffa og sammen med ham selv gikk inn i hedningens hus. Som vi ser av v. 12, var disse brødrene seks i tallet og var også tatt med til Jerusalem («disse seks brødrene»), så de der kunne bekrefte som vitner alt det overordentlige han hadde å fortelle om denne anledningen.

I v. 13 f. forteller han så hva Kornelius hadde fortalt dem om engleåpenbaringen. Her legger han igjen til noe som ikke var nevnt i Lukas' framstilling i kap. 10, nemlig ordene engelen sa om Peter i v. 14: «Han skal tale ord til deg …» Det samme gjelder v. 15, der han betegner talen sin til Kornelius og kretsen hans som bare begynnelsen på en lengre utgreiing.

De siste ordene i dette verset («i begynnelsen», nemlig i den kristne menighetens historie, det vil si på pinsedagen) er derimot trolig et tillegg Peter først gjorde ved denne anledningen. Det gjelder sikkert også det han sier i v. 16: at han, da Ånden falt på hedningene som var samlet i Kornelius' hus, kom til å minnes Jesu ord i 1,5.

Så slutter han talen sin med et spørsmål som betyr dette: Etter det han hadde opplevd der, ville det ha vært en dumdristig synd av ham, et ringe og svakt menneske, om han hadde villet prøve å hindre Gud i å få sin vilje gjennomført – Gud som så tydelig hadde gitt til kjenne at det var hans vilje at disse hedningene skulle tas opp i menigheten ved dåpen, slik de var, uomskårne.

Som en ser, har Peter i dette forsvaret innskrenket seg til å la kjensgjerningene – de direkte guddommelige ledelsene – tale sitt kraftige språk.

Og det fikk også den virkningen han hadde ment, som vi hører i v. 18: Apostelens motstandere hadde ikke noe å innvende og slo seg derfor til ro. Ja, de stemte til og med i den lovprisningen av Gud som sikkert lød fra leppene til hele den forsamlede menigheten. For det de nå hadde hørt, viste at han hadde «gitt også hedningene» (nemlig slik de var, uomskårne) «omvendelsen til livet». Det vil si at han hadde virket den rette sinnsforandringen i dem og slik åpnet for dem adgangen til å få del i det evige livet i det fullendte Guds rike.

6. Evangeliet forkynt for hedninger i Antiokia (11,19–30)

V. 19–21. Også her griper Lukas tilbake til det han hadde fortalt i 8,1.4 om hvordan menigheten i Jerusalem ble spredt etter Stefanus' død. Nå vil han fortelle om et betydningsfullt nytt skritt mot en mer omfattende hedningemisjon:

hvordan den første menigheten som for det meste besto av hedningekristne, ble til i Antiokia, hovedstaden i den romerske provinsen Syria og den tredje største byen i hele romerriket.

Det sier seg selv at ikke alle som var blitt spredt på grunn av forfølgelsen, kom så langt fra Jerusalem som til Fønikia, Kypros og Antiokia, men bare en større eller mindre del av dem. Overalt forkynte de evangeliets ord, men riktignok bare for jøder.

Men blant dem var det (v. 20) noen hellenister (jf. utlegningen av 6,1) fra Kypros og Kyrene som i Antiokia også vendte seg med forkynnelsen sin til grekerne (det vil si de gresktalende hedningene). Det ville de vel neppe ha våget på egen hånd hvis de ikke hadde fått kjennskap til de hendelsene Lukas har fortalt om i 10,1–11,18.

I denne virksomheten deres (v. 21) «var Herrens hånd med dem» – det vil si at Gud ledet og hjalp dem med sin allmektige omsorg (jf. min fortolkning av Luk 1,66, der vi har det samme uttrykket) – og et stort antall (hedninger) kom til troen og omvendte seg til Herren (Kristus).

I grunnteksten står ordet «Herren» her første gang uten artikkel. Etter språkbruken viser det at det ikke skal forstås om Kristus, men om Gud. Andre gang har det bestemt artikkel, og da skal det uten tvil forstås om Kristus.

V. 22–26. Etter en tid nådde nyheten om de iøynefallende store resultatene av evangelieforkynnelsen blant Antiokias hedenske befolkning fram til Jerusalem. Apostlene synes likevel ikke å ha vært til stede der den gangen, siden det bare er tale om menigheten der (annerledes i 8,14). Men andre ledende personer (menighetens eldste) har uten tvil funnet det riktig å finne ut hvordan det forholdt seg med det nye som hadde hendt i Antiokia.

Man vedtok da å sende den ansette kyprioten Barnabas (jf. 4,36) dit som sin tillitsmann. Han var født på Kypros, og derfor hadde han landsmenn blant de kristne hellenistene som hadde virket som hedningemisjonærer i Antiokia; muligens kjente han også noen av dem personlig.

Da han så (v. 23) kom dit og så hva Guds nåde hadde utrettet hos de nyomvendte, gledet han seg inderlig. Han krevde ikke at de hedningekristne skulle omskjæres, og påla dem overhodet ingen særlige forpliktelser, men formante alle de troende der, både jøder og hedninger, til «med hjertets forsett å holde fast ved Herren».[5] Det vil si at de skulle forbli tro mot Kristus med den beslutningen de allerede hadde tatt i hjertet om å høre ham til.

Barnabas godtok slik straks og uten betenkning det nye han her møtte. Lukas (v. 24) forklarer det med at han var «en god mann», det vil si en mann av edel karakter og derfor villig til å oppgi tidligere meninger når Gud ved sin ledelse hadde overbevist ham om at de var gale. Dessuten var han «full av Den Hellige Ånd og tro», så han var rikt utrustet med gaven til å formane de nyomvendte til å holde fast ved den troen han selv var fylt av, uten å la seg rokke.

Måten Lukas i dette verset forklarer hvorfor Barnabas bedømte forholdene i Antiokia så gunstig, er for øvrig – som det med rette er blitt sagt – et talende vitnesbyrd om noe: Selv etter at Kornelius var tatt opp i den kristne menighe-

[5] NB har «at de helhjertet skulle holde fast ved Herren».

ten, og etter Peters forsvar overfor «de omskårne» (11,1–18), var det ikke så helt lett for modermenigheten å frigjøre seg fra de inngrodde forestillingene om forholdet mellom omskårne og uomskårne i Guds rike.

I virkeligheten er det jo også «et betydningsfullt skritt mellom at en liten hedensk krets av slektninger og venner blir tatt opp i kirken, og at evangeliet forkynnes fritt og offentlig for mengden av hedninger i en folkerik by» (F. W. Bugge).

Som vi kan forstå av det Lukas videre forteller (v. 24b–26), fant evangeliet stadig større inngang blant hedningene i Antiokia, så til og med «en stor skare» ble vunnet for Kristus. Da har Barnabas ønsket å sikre seg en dyktig hjelper i det omfattende arbeidet. En slik hjelper mente han å kunne få i Saulus, som han allerede kjente fra før, og derfor (v. 25) oppsøkte han ham i Tarsus og tok ham med seg til Antiokia.

I et helt år (v. 26) virket så disse to mennene sammen i menigheten der, samtidig som de «lærte en stor skare». Det betyr åpenbart at de drev en omfattende misjonsvirksomhet blant jøder og vel særlig blant hedninger i byen.

Uten tvil var det også en følge av denne fruktbare virksomheten deres at disiplene først fikk navnet «kristne» (*christianoi*, det vil si Kristus-tilhengere) i Antiokia. Dette ordet forekommer ellers bare to steder i Det nye testamente, i Apg 26,28 og i 1 Pet 4,16, men begge steder slik at det klart går fram at det ikke er ment som et navn de kristne brukte om seg selv. På den tiden det her er tale om, og lenge etter, kalte de kristne seg bare «disipler», «brødre» eller «hellige», og av og til også «troende».

At navnet «kristne» heller ikke kan være gitt dem av jødene, synes å være selvsagt, ettersom jødene ikke anerkjente Jesus som Kristus (Messias). Navnet må derfor uten tvil ha oppstått i hedenske kretser, der man ikke visste at «Kristus» egentlig er betegnelsen for Jesu kall som Messias, og derfor oppfattet det som navnet på den personen som den nye læren stammet fra.

Men at hedningene i Antiokia ga disiplene dette navnet, viser klart at de ikke lenger så på dem som en jødisk sekt, men som et eget åndelig samfunn, helt selvstendig i forhold til jødedommen.

Det sier seg selv at dette måtte bidra til at også disiplene selv ble stadig sterkere bevisst hvordan de skilte seg fra den jødiske folkemenigheten. Likevel hindret det ikke de hedningekristne i Antiokia i å føle seg i et inderlig åndsfellesskap med de jødekristne i Israels land, slik vi ser av de følgende versene.

V. 27–30. Mens Barnabas og Saulus virket sammen i Antiokia, hendte det at noen menn med profetisk gave kom dit fra Jerusalem (jf. min fortolkning av Luk 1,67) – det sies ikke av hvilken grunn. Blant dem (v. 28) var en som hette Agabus. Han reiste seg i et møte i menigheten og varslet ved en åpenbaring fra Guds Ånd at det snart skulle komme en stor hungersnød over «hele jorderike» (bedre: «hele verden»; det greske uttrykket bak «jorderike» er det samme som vår bibeloversettelse har gjengitt med «verden» i Luk 2,1, og begge steder betegner det åpenbart romerriket).

Lukas legger til at denne hungersnøden virkelig kom under keiser Klaudius (som regjerte i årene 41–54 e.Kr.). At denne opplysningen er riktig, bekreftes

av det vi vet fra hedenske historieskrivere og fra Josefus og kirkehistorikeren Eusebius om en rekke tilfeller av uår, dyrtid og regelrett hungersnød som rammet alle deler av romerriket i løpet av Klaudius' regjeringstid, fra omkring år 46 til år 51–52 e.Kr.

Av særlig interesse er det her at Josefus omtaler en hungersnød som rammet Israels land (og da selvfølgelig også det tilgrensende Syria). Den synes særlig å ha rådet i årene 47–48, men har muligens begynt allerede i år 46.

Disse tilfellene av hungersnød fulgte raskt etter hverandre, og Lukas sammenfatter dem i et sterkt forkortet uttrykk som «en stor hungersnød». Det henger vel sammen med at hovedsaken for ham her var det han forteller i de to neste versene (v. 29 f.): hvordan menigheten i Antiokia stilte seg til de jødekristne i Israels land etter Agabus' spådom.

Den vedtok å sette i gang en pengeinnsamling, alt etter hva hvert medlem hadde råd til, og å sende det som kom inn, til hjelp for brødrene som bodde i Judea (Israels land). Denne beslutningen ble da også (v. 30) satt ut i livet: Man sendte beløpet med Barnabas og Saulus til «de eldste».

Allerede i seg selv ligger det nær å forstå dette uttrykket om forstanderne for menigheten i Jerusalem. Penger som var bestemt til hjelp for de kristne i hele Israels land, ville jo naturligst bli sendt til landets hovedstad. Men særlig går det ganske klart fram av 12,25, der det sies at Barnabas og Saulus vendte tilbake «fra Jerusalem» etter å ha fullført tjenesten sin.

Det er ellers første gang vi i Apostlenes gjerninger hører om menighetens eldste (på gresk *presbyteroi*, som vårt «prest» er en forkortelse av). Av det som sies om slike «eldste» andre steder i Det nye testamente – de kalles for øvrig også tilsynsmenn, hyrder og forstandere – ser vi at de var menighetens styrere. Som styrere hadde de særlig ansvar for å ordne og lede gudstjenesten, ta vare på disiplinen og drive den personlige sjelesorgen.

Forkynnelsen i menighetens møter ble derimot tatt hånd om av andre, nemlig av menn som var anerkjent for å ha de nådegavene som trengtes til det (jf. om dette særlig min fortolkning av Rom 12,7 f. og Ef 4,11).

Når og hvordan embetet som eldste oppsto i menigheten i Jerusalem, vet vi ikke. Men trolig skjedde det da menigheten igjen samlet seg på sitt gamle sted etter at forfølgelsen var over, og da den begynte å føle behov for en fastere organisert ledelse, fordi apostlene så ofte var borte som misjonærer rundt om i landet. Ganske sannsynlig skjedde det også etter forbilde av de jødiske eldsterådene, slik mange har ment (jf. min fortolkning av Luk 7,3).

7. Også den jødiske kongen forfølger de kristne (kap. 12)

Med dette kapitlet avslutter Lukas skildringen av overgangen til hedningemisjonen og dermed også hele første halvdel av verket sitt. I den nye forfølgelsen synes han å ha sett at jødefolket i Israels land nå fullt ut hadde avvist den apostoliske forkynnelsen. Dermed var den også historiens eget vitnesbyrd om at det var rett og nødvendig at evangeliet på en avgjørende måte tok skrittet ut til den store hedenske folkeverdenen.

V. 1–5. Kongen som omtales her, bar i tillegg til slektsnavnet Herodes navnet Agrippa. Han kalles vanligvis Agrippa den første til forskjell fra sønnen Agrippa, som også hadde kongetittel. Han var sønnesønn av Herodes den store. Tidligere hadde han vært konge over de nordlige og nordøstlige delene av Israels land, men av keiser Klaudius hadde han også fått Judea og Samaria, så han nå hersket over hele det riket bestefaren hadde hatt.

Han utmerket seg ved stor iver etter å vise seg som en virkelig lovtro jøde, og slik vant han fariseerne for seg. Derfor er det lett å forstå at han også kom til å innta en fiendtlig holdning til de kristne, slik vi får vite av det Lukas forteller her. Forfølgelsen hans ble likevel ikke langvarig eller særlig omfattende.

Den begynte med at han «på den tiden» (det vil si den tiden da Barnabas og Saulus etter 11,30 ble sendt fra Antiokia til Jerusalem) la hånd på noen av menigheten i hovedstaden og mishandlet dem. Det sies likevel ikke noe om hva denne mishandlingen besto i. Men så (v. 2) forgrep han seg enda verre på en av apostlene, Jakob, Johannes' bror. Ham lot han halshugge («drepte han med sverd»), så Jesu forutsigelse i Matt 20,23 (= Mark 10,39) ble oppfylt bokstavelig på denne disippelen.

Da kongen (v. 3) så hvor fornøyd folket var med denne voldsdåden hans, gikk han videre på samme vei og lot også Peter arrestere, den anerkjente førstemannen i apostelflokken – åpenbart for at også han skulle dele Jakobs skjebne. Men da det nettopp nå var de usyrede brøds høytid, lot han ham (v. 4) foreløpig kaste i fengsel, for ikke å vanhellige festen i folkets øyne. Der ble han holdt under den strengeste bevoktning: Kongen satte fire vaktskift av soldater, hvert på fire mann, til å passe på ham.

Men så snart påsken var over, skulle apostelen «føres fram for folket», så folket til sin fornøyelse kunne få se lederen for det forhatte nasareerpartiet bli henrettet.

Mens Peter (v. 5) satt godt bevoktet i fengselet, ble menigheten ikke trett av å be inderlig (egentlig: anspent, energisk) til Gud for ham. Og denne bønnen oppfylte Gud, slik det beskrives nærmere i

V. 6–11. Det var den siste natten før Peter etter Herodes' beslutning skulle henrettes. Peter var bundet med to lenker og sov rolig og trygt mellom de to soldatene som var hos ham i cellen, og som hendene hans var lenket til. De to andre i vaktskiftet holdt vakt utenfor døren (som vi ser av v. 10, et stykke fra hverandre), så enhver mulighet for flukt måtte synes utelukket.

Da sto det (v. 7) med ett en Herrens engel i fangerommet, og fra ham skinte et strålende lys. Peter så det selvsagt først etter at engelen hadde vekket ham av den dype søvnen ved å støte ham i siden og befale ham å stå opp straks.

En følge av dette budet fra engelen var at lenkene falt av hendene hans. Og så (v. 8) kunne engelen videre be ham ta belte og sko på, og når det var gjort, kaste kappen om seg og følge ham. Når Lukas i v. 9 f. forteller hvordan Peter kom ut av fengselet med engelen som fører, skyter han inn (v. 9b) at Peter ikke forsto at det som hendte, var virkelig, men trodde han så et syn – og da vel et drømmesyn.

Etter at de nå (v. 10) uhindret hadde passert de to vaktpostene (jf. v. 6), kom de til den massive jernporten som førte ut til byen. Men den åpnet seg av seg selv for dem, og da engelen hadde fulgt Peter én gate fram, forlot han ham straks.

Først nå (v. 11) kom Peter helt til seg selv og ble viss på at Herren (Gud) virkelig hadde sendt en av sine engler og fridd ham ut av kongens hånd og fra alt det (onde) jødefolket spent ventet på å se ham lide (dommen over ham og henrettelsen).

V. 12–17. Så snart Peter hadde forstått at det virkelig var slik han hadde sagt til seg selv i v. 11, gikk han til et hus som tilhørte en Maria. Lukas kaller henne mor til Johannes med det latinske tilnavnet Markus. Om ham har Lukas mer å fortelle senere; etter oldkirkens overlevering er han forfatteren av vårt andre evangelium, og etter 1 Pet 5,13 ble han sikkert ført til troen nettopp ved apostelen Peter.

Trolig var dette huset til Maria et samlingssted for de troende i Jerusalem, og at det har vært stort og romslig, ser vi av at mange var samlet der denne gangen og ba (uten tvil for Peter).

Etter all sannsynlighet var det også i dette huset Jesus holdt avskjedsmåltidet med disiplene og innstiftet nattverden. I hvert fall må det trolig ha vært slik dersom den unge mannen i Mark 14,51 f. ikke er noen annen enn evangelisten selv, slik jeg har nevnt i fortolkningen min av det stedet. I så fall blir det enda lettere å forklare at disiplene ofte samlet seg der, og at Peter nettopp søkte dit.

I v. 13–16 forteller Lukas svært levende og anskuelig hvordan Peter først banket forgjeves på porten og så trådte inn blant de forsamlede, så de ble «ute av seg selv» (det vil si overrasket i høyeste grad). Her skal bare én ting bemerkes: I siste setning i v. 15 («Det er hans engel!») dukker det åpenbart opp en forestilling som disse jødekristne hadde hatt inngrodd fra barndommen av. Den gikk ut på at ethvert fromt menneske har sin egen skytsengel, som også kan anta vedkommendes skikkelse, stemme og så videre.

Lukas avslutter så beretningen om Peters befrielse i v. 17. Den store forundringen som grep forsamlingen da Peter kom inn, har sikkert gitt seg utslag i mange forskjellige utrop. Men ved å gi tegn med hånden fikk han dem til å tie, og så fortalte han dem hvordan det var gått til da han så underfullt ble ført ut av fengselet. Til slutt påla han dem å fortelle dette videre til hele menigheten («brødrene») og fremfor alle til Jakob.

Det er uten tvil den Jakob som Paulus i Gal 1,19 kaller «Herrens bror», og som også ellers viser seg å ha vært den første i kretsen av eldste (forstandere) i Jerusalem, altså den egentlige lederen for menigheten mens apostlene var borte.

Ettersom Peter her ikke nevner noen av de andre apostlene som ennå levde, må vi sikkert anta at de hadde forlatt byen på dette tidspunktet. Det er lett å forstå at også Peter nå måtte se det som sin plikt å gjøre det samme, siden Gud tydelig nok hadde vist ham at han ennå hadde bruk for ham og virksomheten hans i misjonens tjeneste blant hans folk.

Det er nokså påfallende at Lukas ikke forteller hvor Peter dro, men nøyer seg med det svært ubestemte «til et annet sted». Riktignok må en innrømme at

Lukas, etter den planen han åpenbart har lagt for dette skriftet sitt, ikke kan ha hatt noen vesentlig interesse av å angi stedet nærmere.

Men på den andre siden kan en neppe nekte for at det hadde vært nokså naturlig for ham å nevne i hvert fall navnet på stedet Peter dro til, selv om han nå er ferdig med det han har hatt å fortelle om Peters virksomhet som evangelieforkynner i Israels land. Derfor har vi nok også her et vitnesbyrd om at Lukas virkelig har tenkt å skrive enda et tredje verk, der han blant annet også ville fortelle om Peters senere virksomhet og skjebne (jf. innledningen).

V. 18–23. Til beretningen om Agrippas forfølgelse og Peters redning knytter Lukas her fortellingen om den straffedommen som Gud rammet forfølgeren med ennå samme år (44 e.Kr.), og som dermed gjorde slutt på forfølgelsen. Han begynner med det som fikk Agrippa til å forlate Jerusalem og dra til Cæsarea, en by med overveiende hedensk befolkning, der Guds dom over ham ble fullbyrdet.

Da det ble dag og soldatene som hadde voktet Peter i fengselet, til sin store forundring ikke så noe til ham, ble det naturlig nok stor uro og opphisselse blant dem. Men så måtte de også lide fordi han var sluppet unna.

Kongen (v. 19) lette forgjeves etter ham, tok dem så i forhør og lot vreden sin gå ut over dem ved å befale at de skulle «føres bort», nemlig for å drepes. Etter teksten her synes han også å ha dratt til Cæsarea og slått seg ned der i ergrelse over at planene hans var blitt forpurret.

Her kom (v. 20) en delegasjon til ham fra de fønikiske byene Tyrus og Sidon, på grunn av noen saker som hadde gjort ham forbitret på dem. Sendemennene hadde lyktes i å vinne kammerherren hans, Blastus, for seg og saken sin, og så trådte de fram for kongen og prøvde å gjøre ham forsonlig. Som grunn til dette oppgis at «landet deres fikk sine forsyninger fra kongens land». Det skal vel forstås slik at Tyrus og Sidon med omkringliggende distrikter ikke kunne klare seg uten tilførsel av korn og kjøtt fra Israels land.

Kongen fastsatte da (v. 21) en dag da han i folkets nærvær ville gi sendemennene svar på henvendelsen deres. I kongelig skrud satte han seg på tronen sin og holdt en tale til dem, og folket (v. 22) hyllet ham med smigrende tilrop: «Dette er en guds røst, ikke et menneskes!» I grunnteksten står ordet for «gud» uten artikkel, og når det kommer fra den hedenske befolkningen, skal det sikkert forstås som «en gud», og ikke om Gud, slik vår bibeloversettelse har det.

Men da rammet Guds hånd ham – eller, som det heter: «Straks slo en Herrens engel ham, fordi han ikke ga Gud æren.» Det vil si: Han avviste ikke den gudsbespottelige hyllesten og oppfordret ikke smigrerne sine til å ære Gud alene. Slik røvet han fra Gud den æren som tilkom ham, og tok i stedet imot folkets hyllest som en æresbevisning som tilkom ham selv.

Også Josefus forteller om Agrippas ytterst smertefulle endelikt, og beretningen hans både bekrefter og utfyller Lukas' fortelling. Etter Josefus ble Agrippa angrepet av voldsomme smerter i underlivet og døde etter fem dager. Uttrykket Lukas bruker, at han «ble fortært av ormer», skal trolig oppfattes som en folkelig medisinsk forklaring på den sykdommen Josefus omtaler.

V. 24–25. Som en betydningsfull motsetning til forfølgerens tragiske endelikt nevner Lukas her at Guds ord, som Agrippa hadde villet undertrykke, nå etter hans død «hadde fremgang (jf. utlegningen av 6,7) og utbredte seg» (det vil si vant stadig flere bekjennere). Og med tilbakeblikk på 11,30 legger han i v. 25 bare til at Barnabas og Saulus vendte tilbake til Antiokia etter å ha fullført oppdraget sitt, og at de tok med seg fra Jerusalem Johannes Markus, som er nevnt ovenfor i v. 12.

Med det har han også banet veien for den følgende framstillingen av Paulus' misjonsvirksomhet, som begynner med 13,1, og særlig for fortellingen om den misjonsreisen som de tre mennene som nevnes her, etter en tid foretok etter Guds styrelse – nettopp med menigheten i Antiokia som utgangspunkt.

I denne andre hoveddelen av skriftet sitt skildrer Lukas hvordan apostelen Paulus og medarbeiderne hans forkynner evangeliet for hedningene i stadig videre kretser rundt om i den gresk-romerske verden – mens også jødene i den store verden utenfor Israels land avviser det gang på gang. Også her viser det seg helt umiskjennelig at evangelieforkynnelsens gang i ett og alt er ledet av Gud, og at den i virkeligheten er fullbyrdelsen av Guds rådslutning.

Også innenfor denne hoveddelen synes det naturlig å skjelne mellom to større avsnitt: I. 13,1–21,16: Paulus' tre misjonsreiser, og II. 21,17–28,31: Paulus i romersk fangenskap.

Paulus' tre misjonsreiser (13,1–21,16)

1 a. Barnabas' og Paulus' utsendelse fra Antiokia (13,1–3)

V. 1. Med dette verset begynner et helt nytt avsnitt. Det går ganske klart fram av at det som nå skal fortelles, ikke knyttes på noen måte til det som er sagt rett foran om Barnabas' og Saulus' tilbakereise fra Jerusalem til Antiokia.

Stedsangivelsen «i Antiokia» er satt først i skildringen som nå følger, og får dermed sterkt ettertrykk. Det kan også bare forklares slik: Alt som er fortalt i det foregående fra og med kap. 1, har dels skjedd i Jerusalem og dels gått ut fra denne byen. Fra nå av skal det derimot fortelles om det som hadde sitt direkte utgangspunkt i hovedstaden i det hedenske Syria.

Selv om det også i det følgende viser seg tydelig nok at Jerusalem fortsatt var det egentlige midtpunktet for hele kristenheten, trer likevel Antiokia fra nå av fram som moderbyen for den hedningekristne kirken.

Når Lukas her begynner beretningen om Paulus' første misjonsreise med å framheve at det i menigheten i denne byen var «profeter og lærere», har han uten tvil villet rette lesernes oppmerksomhet mot hvor godt egnet denne menigheten var til å være det moderskjødet evangeliet skulle gå ut fra til den store hedenske verden.

Med «profeter» menes det her, som ellers i Det nye testamente, menn som hadde profetiens særlige nådegave. Det vil si evnen til fra tid til annen å ta imot spesielle åpenbaringer fra Gud og å legge fram det som ble åpenbart for dem, på en særlig åndsfylt og løftet måte (jf. min fortolkning av Rom 12,6).

Med «lærere» skal en derimot forstå forkynnere som ikke hadde den særlige profetiske gaven, men som var utrustet med evne til å føre de troende inn i evangeliets åndelige og etiske sannhetsskatter i en sammenhengende, forstandsmessig framstilling, så de vokste i kristen erkjennelse (jf. min fortolkning av Rom 12,7).

Med unntak av Barnabas og Saulus er de mennene som nevnes her, helt ukjente for oss. Muligens har Lukius fra Kyrene vært en av de hellenistene som først forkynte evangeliet i Antiokia (jf. 11,20). At Barnabas er nevnt først, henger sikkert sammen med den særlig framtredende stillingen han etter 11,22–26 hadde i menigheten i Antiokia.

Etter flere fortolkeres mening har de tre første vært profeter og de to siste lærere. Det kan kanskje utledes av småordene som knytter navnene sammen i

grunnteksten, og i så fall måtte en anta at Saulus' profetiske gave (1 Kor 14,6) ennå ikke hadde vist seg på dette tidspunktet.

Men det er i alle fall ikke utelukket at alle de fem mennene som nevnes her, har vært begge deler, både profeter og lærere. Og når Saulus er satt sist, har det kanskje sin grunn i at han var kommet til troen (eller til Antiokia) senere enn de andre.

Manaen kjennetegnes ved sitt forhold til «fjerdingsfyrsten Herodes», det vil si Herodes Antipas. Etter sin far Herodes den stores død ble han hersker over Galilea og Perea med tittelen fjerdingsfyrste, men keiser Kaligula avsatte ham i år 39 e.Kr. og forviste ham til Gallia.

Det kan ikke avgjøres sikkert hvordan en skal forstå det greske ordet som vår bibeloversettelse har gjengitt med «fosterbror»: enten som «melkebror» (så Manaens mor har vært Antipas' amme, noe som likevel er lite sannsynlig), eller som «fosterbror», det vil si ungdoms- og skolekamerat, eller endelig som en hofftittel med betydningen «fortrolig» (venn).

Den siste forståelsen må vel foretrekkes, fordi ordet påviselig ofte er brukt slik sammen med et kongenavn. Den får også sterkere fram det bemerkelsesverdige i at en mann med så høy sosial stilling var blitt en kristen, ja, til og med hørte med blant evangeliets forkynnere.

V. 2–3. Etter den innledende opplysningen i v. 1 om den rike åndelige utrustningen menigheten i Antiokia kunne glede seg over, følger her en kort melding om hvordan det gikk til at Barnabas og Saulus ble sendt ut som evangeliets budbærere i den store hedenske folkeverdenen.

Grunntekstens uttrykksmåte gjør det nærliggende å tenke at det her i v. 2 er tale om en gudstjeneste i menigheten, der profetene og lærerne som er nevnt i v. 1, ledet med bønner og forkynnelse av ordet. Når det også sies om dem at de «fastet», vil Lukas vel med det antyde hvor inderlig de ga seg hen til denne tjenesten sin.

I løpet av dette møtet skjedde det så at Den Hellige Ånd (uten tvil gjennom en av profetene, som hadde fått en direkte åpenbaring fra ham) ga de forsamlede beskjed om å ta ut Barnabas og Saulus fra sin midte for ham, til den gjerningen han allerede innvortes hadde kalt dem til.

En kan nok anta at profetordet Ånden ga, uttrykkelig sa hva slags verk han hadde kalt dem til. Men det har Lukas ikke funnet det nødvendig å ta med her, og det går også ganske klart fram av det han forteller i v. 3: Det var den virksomheten de nå skulle drive som forkynnere av evangeliet i videre kretser.

For å sette i verk det Ånden hadde sagt, samlet så menigheten seg (v. 3) til et nytt møte. Der forberedte den seg med faste og innviet dem så med bønn og håndspåleggelse (jf. utlegningen av 6,6) til den nye, betydningsfulle gjerningen deres – selvsagt gjennom sine eldste og vel også gjennom de andre «profetene og lærerne». Deretter lot den dem dra, i samsvar med Åndens bud.

1 b. Barnabas og Saulus på Kypros (13,4–12)

V. 4–5. Lukas knytter an til v. 2 og begynner beretningen om Barnabas' og Saulus' misjonsreise med å framheve at det var Ånden som hadde sendt dem ut.

Uten tvil vil han med det understreke at de begynte reisen i bevisstheten om dette og i full tillit til Åndens hjelp.

Først dro de ned til Seleukia, havnebyen til Antiokia, ved utløpet av elven Orontes i Middelhavet. Derfra seilte de over til den nærliggende øya Kypros. Trolig valgte de øya fordi den var Barnabas' hjemsted, der de kunne håpe å finne holdepunkter for virksomheten sin, og fordi noen av de troende jødene som hadde flyktet fra Jerusalem på grunn av forfølgelsen etter Stefanus' død, allerede hadde brakt kjennskapet til evangeliet dit (jf. 11,19).

Etter å ha gått i land i byen Salamis på østkysten av øya forkynte de (v. 5) evangeliet «i jødenes synagoger». Uttrykket skal enten forstås slik at det i denne byen bodde særlig mange jøder, som derfor også hadde flere synagoger, eller slik at misjonærene forkynte ordet for dem som samlet seg i synagogene, ikke bare i Salamis, men overalt på øya der det fantes synagoger.

Like etter at det er fortalt om Barnabas' og Saulus' forkynnelse, heter det så i v. 5b: «De hadde også Johannes (Markus) med som hjelper» (egentlig: «som tjener»). Det er vel ikke ment slik at han skulle gjøre underordnede tjenester for dem under reisen, men slik at han skulle hjelpe dem i forkynnervirksomheten deres.

Det gjaldt vel særlig å bekrefte og utfylle det de to andre fortalte om Jesu liv og lære, ut fra hans egne minner og ut fra det han hadde hørt fortalt av Peter og andre pålitelige vitner (jf. Kol 4,10 f., der Paulus omtaler Markus som sin medarbeider i forkynnelsen, og 2 Tim 4,11, der uttrykket «til nytte i tjenesten» uten noen tvil gjelder samme slags tjeneste).

V. 6–8. Fra Salamis vandret de tre budbærerne gjennom hele øya like til (Ny-)Pafus på sørvestkysten, der den romerske landshøvdingen (prokonsulen over provinsen Kypros) hadde residensen sin. Om resultatet av forkynnelsen deres i synagogene på øya forteller Lukas ingenting. Beretningen hans om virksomheten på Kypros er overhodet svært kortfattet. Han har tydeligvis hatt oppmerksomheten så godt som bare rettet mot den særlig betydningsfulle hendelsen som fant sted i Pafus, og som han forteller mer utførlig om i disse og de følgende versene.

I Pafus traff misjonærene (rimeligvis i den jødiske synagogen der) på en jødisk mager («trollmann»; jf. utlegningen av 8,9). Lukas kaller ham også «en falsk profet», det vil si en som løgnaktig ga seg ut for å få direkte åpenbaringer fra Guds Ånd. Det oppgis at denne mannen hadde det arameiske navnet «Barjesus» (det vil si sønn av Jesus = Josva).

Men her har vi sikkert å gjøre med en lesemåte som ikke kan stamme fra Lukas' hånd. Den må skyldes en gammel avskriverfeil, selv om den finnes i så godt som alle greske håndskrifter, om enn i litt forskjellig form. Det har noen fremragende nyere forskere påvist, og særlig Zahn har gjort det svært inngående.

Dette spørsmålet henger imidlertid svært nøye sammen med spørsmålet om hva som er rett lesemåte i v. 8: om en der skal lese «Elymas» med det store flertallet av tekstvitnene, eller «Hetoimos» eller «Hetoimas» med noen få. Riktignok

mener de aller fleste fortolkerne at en i begge versene bør holde seg til den vanlige lesemåten, men da kommer de, slik det synes, opp i uløselige vansker.

Allerede i seg selv er det svært påfallende at Lukas i v. 8 plutselig innfører «Elymas» som navn på mageren, uten noen forklaring som binder det sammen – i v. 6 ble han jo kalt noe helt annet.

Men særlig gjelder det hvordan en skal forstå parentesen i v. 8 («for det betyr navnet hans», det vil si «for den betydningen har navnet hans når det oversettes til gresk»).

Den vanlige meningen blant fortolkerne er at Lukas med denne parentesen har villet si at «trollmannen» er den greske oversettelsen av «Elymas». Det skal være et arabisk ord som betyr «den vise», «vismannen», og som altså ikke er noe egennavn (som «Barjesus»), men en tittel som Barjesus hadde tatt seg «som en skrytende betegnelse på kunsten sin», som om den stammet fra en høyere, hemmelighetsfull visdom – på samme måte som tryllekunstnere, hypnotisører og lignende også i våre dager gjerne kaller seg «professor» for å gi det imponerende inntrykket at de har en særlig visdom.

Men slik kan likevel ikke denne parentesen forstås. En får helt uvilkårlig det inntrykket at «navnet hans» (v. 8) viser tilbake til det (arameiske) navnet som er oppgitt i v. 6, og at «navn» altså i v. 8, som i v. 6, betyr mannens egennavn og ikke bare en betegnelse på en egenskap eller en tittel han hadde tatt seg.

Og like uvilkårlig får en i v. 8 det inntrykket at ordet «trollmann» bare er en gjentakelse av det samme ordet i v. 6.[1]

Det må også sies å være svært merkelig at denne mannen i omgangen med folk i et gresktalende område skulle ha valgt å kalle seg med et arabisk ord som de fleste der sikkert slett ikke kjente. Det måtte jo ha ligget mye nærmere for ham å oversette det arameiske navnet sitt med et tilsvarende gresk navn.

Og et slikt gresk navn er i virkeligheten «Hetoimos» (eller «Hetoimas»), som forekommer i noen tekstvitner, slik det ble nevnt ovenfor. Det er også blitt påvist at det er en treffende oversettelse av det arameiske navnet «Barjisjva» (eller «Barjisjvan») – og en kan uten vanskelighet anta at greske avskrivere har erstattet det navnet med «Barjesus».

Dette arameiske navnet kan naturlig forstås i betydningen «en som kan jevne alt, få alle ting til, gjøre alt slags» (jf. professor Seippels oversettelse av Apostlenes gjerninger til landsmål, i anmerkningen hans til v. 6). Med denne betydningen svarer det temmelig nøyaktig til det greske navnet «Hetoimos», som, for å sitere Seippel igjen, betyr «en som er i stand eller ferdig (parat) til å gjøre hva det skal være». Det er naturlig å tenke seg at en jødisk mager som het Barjisjva(n), brukte dette navnet når han ferdedes i gresktalende kretser.

Det er forståelig nok ikke mulig å gå nærmere inn på dette spørsmålet og de mange detaljene i det her. Det har jo heller ikke noen egentlig betydning for saken om en i disse to versene vil foretrekke den ene eller den andre lesemåten.

[1] Svært treffende sier Zahn: «I en fortelling om apostelen Peter der han først var innført som en apostel ved navn Kefas, men snart etter ble kalt Peter, kunne det godt et annet sted være sagt: ‹Peter, apostelen – for slik skal navnet hans oversettes.› Ingen ville finne på at … ‹apostelen› skulle være en oversettelse av ‹Peter›; enhver ville snarere forstå at ‹Peter› var en oversettelse av det arameiske ‹Kefas›. Slik burde det også her være klart at det andre navnet fortelleren gir den jødiske trollmannen, skal være en oversettelse av det første.»

Vi vender derfor oppmerksomheten mot det Lukas videre har å fortelle om denne jødiske mageren som Barnabas og Saulus traff på i Pafus.

Først sies det (v. 7) at han på denne tiden holdt til hos den romerske landshøvdingen Sergius Paulus. Landshøvdingen må åpenbart ha hatt en mer utpreget åndelig interesse, og en må anta at mageren med kunstene og spådommene sine hadde maktet å gjøre et visst inntrykk på ham. Trolig var det også gjennom mageren at landshøvdingen hadde fått vite at Barnabas og Saulus var kommet til byen og hadde stått fram som åndelige forkynnere (i synagogen).

Når Lukas i denne sammenhengen uttrykkelig kaller Sergius Paulus «en forstandig mann», vil han sikkert angi grunnen til at landshøvdingen kalte til seg de to nyankomne misjonærene, som også var av jødisk ætt, og ba om å få høre det de forkynte som Guds ord, fra deres egen munn. Den fornemme romeren må altså ha følt seg lite tilfredsstilt av det mageren hadde kunnet by ham, og derfor håpet han å få høre noe av større åndelig verdi av Barnabas og Saulus.

Men (v. 8) da de nå forkynte evangeliet for ham, sto mageren skarpt imot dem. Han hadde uten tvil merket at landshøvdingen ble sterkt tiltalt av forkynnelsen deres, og han har vel ganske enkelt stemplet læren deres som løgn. Slik prøvde han å hindre landshøvdingen i å komme til troen.

V. 9–12. I hele den foregående delen av Lukas' skrift har det alltid vært tale om «Barnabas og Saulus», og Saulus har altså stått mer i bakgrunnen enn Barnabas. Men fra nå av trer Saulus fram i forgrunnen i reiseføLget (jf. v. 13, der Paulus allerede nevnes som hovedpersonen, mens Barnabas og Markus omtales som de som fulgte ham). Mektig grepet («fylt») av Den Hellige Ånd svarer han mageren, mens det ikke sies noe om Barnabas.

Det må uten tvil henge sammen med dette at Lukas nettopp her uttrykkelig gjør oppmerksom på at Saulus «også ble kalt» (eller «het») Paulus, og at han siden overalt kaller ham med dette andre navnet. Det er et romersk navn, til forskjell fra det hebraiske «Saulus».

Helt fra gammel tid har mange ment at Saulus tok dette andre navnet til ære for landshøvdingen Sergius Paulus eller til minne om hans omvendelse. Men det taler avgjørende mot denne antakelsen at en, hvis dette hadde vært Lukas' tanke, skulle ha ventet at han nevnte navnet Paulus først etter omtalen av landshøvdingens omvendelse, altså etter v. 12. Det er også med rette blitt sagt at en i så fall skulle ha ventet at Lukas hadde skrevet «som fra da av også ble kalt Paulus».

Slik det står her (uten noe «fra da av»), kan tillegget bare forstås slik at Saulus allerede fra før har båret det latinske navnet «Paulus» i tillegg til sitt hebraiske navn. Og ingenting er i seg selv mer forståelig enn at han, som var født romersk borger (jf. 22,25 ff.), også har hatt et romersk navn helt fra sin tidligste barndom.

Det finnes flere eksempler i Det nye testamente på at jøder den gangen (som for øvrig også senere) bar et ikke-jødisk navn ved siden av det hebraiske (jf. 1,23; 12,12.25; 13,1; Kol 4,11). Men for Paulus' del har dobbeltnavnet uten tvil hengt sammen med hans verdighet som romersk borger.

Det sier seg da selv at han i Israels land (og vel overhodet når han ferdedes blant jøder) har brukt sitt hebraiske navn, men i omgangen med hedninger sitt romerske navn. Det forklarer på en naturlig måte at Lukas fra dette punktet av stadig nevner ham med dette navnet. Og at Lukas nevner det romerske navnet hans for første gang nettopp her, i fortellingen om landshøvdingens omvendelse, har tydeligvis sin grunn i at han her vil fortelle om det første mer betydningsfulle resultatet av at Paulus sto fram som misjonær for en hedning.

Ved den anledningen som omtales i versene våre, ser Paulus da skarpt på mageren og vender seg mot ham med en skarp og myndig tale som svarer til situasjonens alvor. Der (v. 10) kaller han ham først en mann som i hele sitt sinn og sin ferd er gjennomtrengt og behersket av all slags svik og bedrag, og deretter et «djevelens barn» (det vil si et menneske som har sin åndelige beskaffenhet fra den onde åndens fordervelige innflytelse; jf. min fortolkning av Joh 8,44) og en «fiende av all rettferdighet» (det vil si en som hater og bekjemper alt som behager Gud).

Og når han så bebreider ham at han uopphørlig holder på med å «forvrenge Herrens (Guds) rette veier», ser vi av det at mageren hadde gått løs på de to misjonærene uten stans mens de forkynte evangeliet for landshøvdingen, og prøvd å overtale ham til å bli kvitt dem.

Med Guds «veier» skal en her, som i Rom 11,33 og flere andre steder, forstå hans ledelse av menneskene, og etter sammenhengen gjelder det her hvordan han ledet landshøvdingens skjebne. At Guds veier er «rette», betyr at de fører direkte til målet.

Meningen med det billedlige uttrykket som brukes her, er da tydeligvis denne: Gud hadde styrt det slik at romeren hadde fått høre ordet hans forkynt ved Barnabas og Saulus, og han hadde hatt til hensikt å gi ham del i frelsen i Kristus. Men magerens opptreden gikk ut på å hindre Gud i å nå denne hensikten sin. Det kalles her å «forvrenge Herrens rette veier» (det vil si gjøre dem krokete eller gi dem en retning som fører bort fra målet).

Slik avslører Paulus den falske profeten ved å si rett ut til ham hvordan det i virkeligheten sto til med ham og opptredenen hans. Så (v. 11) forkynner han ham Guds straff: «Herrens (Guds) hånd er over deg (det vil si rettet mot deg for å straffe deg), og du skal bli blind og ikke se solen for en tid.»

Den falske profeten, som ville vise andre veien til Gud, skulle altså selv ikke kunne se solens lys, men famle omkring i mørke, så lenge det måtte behage Gud å la den legemlige blindheten hans være det synlige tegnet på det åndelige mørket han befant seg i. Og denne forutsigelsen gikk også straks i oppfyllelse.

Slik endte da misjonærenes virksomhet på Kypros med at den høye romerske embetsmannen ble omvendt. Han opplevde hvordan Gud ved straffeunderet hadde stilt seg på sine utsendingers side og stadfestet forkynnelsen deres. Derfor kom han til troen og var slått av undring over «Herrens (Kristi) lære», som så slående hadde vist ham sin guddommelige sannhet.

Denne seieren for evangeliet må sikkert ha vært et svært oppmuntrende varsel for dem om at Gud fortsatt ville velsigne reisen deres, nå som de sto i begrep med å bære frelsesbudskapet videre ut i den store hedenske verden.

1 c. Overreisen til Lilleasia og virksomheten i Antiokia i Pisidia (13,13–52)

V. 13–15. Fra nå av hadde Paulus førsteplassen på denne misjonsreisen, og det gir Lukas uttrykk for ved å skrive «Paulus og de som fulgte ham». Grunnen var sikkert at hans overlegenhet hadde vist seg så iøynefallende i Pafus, da han trådte opp mot mageren og landshøvdingen deretter ble omvendt.

De tre misjonærene benyttet seg av en skipsleilighet som bød seg, og satte over til sørkysten av Lilleasia, som ligger midt imot Kypros, nærmere bestemt til Pamfylia (en romersk provins). Der gikk de, slik det synes, først i land i hovedstaden Perge, etter å ha seilt forbi den kjente havnebyen Attalia (jf. 14,25 f.) og omkring 10 kilometer oppover elven Kestros, som munner ut der.

Men her i Perge skilte Johannes Markus lag med dem og vendte tilbake til Jerusalem, der moren hans, Maria, bodde (jf. 12,12). Hva grunnen til det var, vet vi ikke. Men som vi ser av 15,38, har Saulus ikke godkjent den. Muligens manglet han mot til å ta på seg strabasene på den videre reisen.

De to misjonærene synes ikke å ha oppholdt seg noe lenger i denne byen eller å ha tatt opp noen virksomhet der. I hvert fall sier Lukas (v. 14) at de dro videre derfra og kom fram til den betydelige byen Antiokia i landskapet Pisidia lenger nord, som på denne tiden hørte til den romerske provinsen Galatia (jf. om denne provinsen innledningen til Galaterbrevet).

Til forskjell fra de mange andre byene med samme navn ble den dels kalt Antiokia i Pisidia og dels Antiokia ved (grensen til) Pisidia, fordi den som grensestasjon mellom Frygia og Pisidia dels ble regnet til det ene og dels til det andre av disse landskapene.

Som i de fleste større byer var det også her i Antiokia ikke så få jøder, og de hadde også en synagoge der. Dit gikk Paulus og Barnabas den første sabbatsdagen etter at de var kommet, og satte seg blant dem som var samlet til gudstjeneste. De har vel håpet at det ville by seg en anledning for dem til å forkynne evangeliet.

Etter (v. 15) den vanlige opplesningen av et stykke av «loven» (det vil si de fem Mosebøkene) og et annet av «profetene» sendte «synagogeforstanderne» bud til de to fremmede. «Profetene» var den delen av den jødiske Bibelen som omfattet de bøkene vi kaller profetiske (unntatt Daniels bok), og dessuten de historiske bøkene fra og med Josva til og med 2 Kongebok. Synagogeforstanderne var noen ansette menn som ledet gudstjenesten og hadde tilsyn med hele synagogevesenet (jf. min fortolkning av Matt 9,18).

De hadde åpenbart allerede hatt anledning til å lære de to fremmede å kjenne som skriftkyndige menn og forkynnere, og nå oppfordret de dem til å tale, om de hadde et formaningsord til folket.

V. 16. Ettersom Paulus allerede i Pafus hadde trådt fram som den ledende misjonæren og derfor fra da av alltid førte ordet, er det nærmest selvsagt han som også her reiser seg og tar ordet. Først gir han tegn med hånden for å få ro blant de mange tilhørerne, som vel allerede hadde begynt å snakke sammen. Denne talen er den første talen av Paulus som er overlevert til oss, og ved å gjengi

den har Lukas åpenbart villet gi en prøve på misjonsforkynnelsen hans overfor jøder.

Talen faller åpenbart i tre deler, markert ved at han tre ganger tiltaler tilhørerne direkte. 1) V. 16b–25: Han gir et kort overblikk over Guds ledelse av Israels folk fra utvelgelsen av patriarkene til Jesu framtreden som Messias, og Israels historie er tydeligvis tenkt å sikte mot Jesus eller ha sitt mål i ham. 2) V. 26–37: Det påvises at Jesus er den lovede frelserkongen, enda han ble forkastet av folket i Jerusalem og rådsherrene deres. 3) V. 38–41: De israelittene som er til stede, oppfordres inntrengende til å ta imot i tro den frelsen i Jesus som er forkynt.

Apostelen begynner talen med å tiltale direkte de to gruppene av tilhørere han hadde foran seg: de fødte israelittene («Israelittiske menn») og halvproselyttene («dere som frykter Gud»; jf. utlegningen av 10,2).

V. 17–19. Ved første øyekast virker det nokså påfallende at apostelen her kaller Gud «Israels Gud, dette folkets Gud». Men trolig tar han her hensyn til de ikke-israelittene som var til stede, og vil framheve overfor dem at det folket Gud hadde utvalgt stamfedrene til, nettopp var det samme Israels folk som var så tallrikt representert ved denne anledningen. Som dette folkets Gud hadde Gud vist seg ved utvelgelsen av patriarkene («våre fedre»), men ikke minst ved hvordan han ledet folkets senere skjebne.

Han hadde latt det vokse seg til et stort folk under utlendigheten i Egypt og så ført dem ut derfra «med løftet arm» (det vil si ved å bruke sin store kraft til forsvar mot alle fiendene deres). Deretter hadde han i omkring førti år båret dem gjennom ørkenvandringen med kjærlighet og trofasthet som aldri sviktet, slik en mann bærer barnet sitt på armen (jf. 5 Mos 1,31). Og så hadde han utryddet sju hedningefolk i Kana'ans land for dem (jf. 5 Mos 7,1) og latt landet til disse folkene bli fordelt til arv for dem (jf. Jos 14,2).

Når apostelen så til slutt i v. 19 føyer til den omtrentlige tidsangivelsen «i omkring 450 år»,[2] skal den sikkert knyttes til alt som er nevnt fra og med v. 17b. De «omkring 450 år» er altså ment å omfatte hele tiden fra begynnelsen av utlendigheten til og med erobringen av Kana'an.

V. 20–22. Med største korthet omtaler apostelen dommertiden, som varte fram til profeten Samuel, den siste dommeren, og (v. 21) regjeringstiden til den første kongen, Saul. Den er her satt til førti år, uten støtte i Det gamle testamente, men kanskje etter en rabbinsk beregning.

Så minner han (v. 22) om hvordan Gud, etter å ha avsatt Saul, reiste opp David til konge for dem. Ham kalte Gud også i Skriften (Sal 89,21 og 1 Sam 13,14) «en mann etter mitt hjerte», fordi han forutså at David, til forskjell fra Saul, ville gjøre alt det Gud ville pålegge ham.

Med det er apostelen kommet til et punkt i framstillingen av Guds nådefulle ledelse av Israel der han mener å kunne bryte av. Han går direkte over til det Gud nå har gjort for at hans folks historie skulle nå sitt mål – det målet den under Guds ledelse hadde styrt mot gjennom de mange århundrene siden utvelgelsen av patriarkene.

[2] NB har tallet i 13,20: «Og etter dette ga han dem dommere i omkring fire hundre og femti år, inntil profeten Samuel.»

Som Guds stedfortreder er Israels konge også et forbilde på den store lovede, Messias. Men på en fullkommen måte gjaldt det likevel først om David, og derfor ble løftet om Messias knyttet til hans ætt.

V. 23–25. Her kommer Paulus til det han egentlig vil tale om, og som alt det foregående bare har vært en innledning til. Slik løftet om Messias var blitt knyttet til Davids ætt, har Gud også oppfylt dette løftet sitt ved å føre fram av denne ætten en frelser for Israel, nemlig Jesus. Hans framtreden som Messias (v. 24) var blitt forberedt ved døperen Johannes' forkynnelse av en «omvendelses dåp» for hele Israels folk (jf. min fortolkning av Mark 1,4), en forkynnelse som nettopp skulle rydde veien for ham.

Men (v. 25) til denne forberedelsen av Jesu framtreden som Messias hørte særlig også et vitnesbyrd Johannes ga da «løpet» hans (det vil si den profetiske virksomheten Gud hadde overlatt ham) gikk mot slutten, og da tanken om at han kanskje selv var Messias, hadde begynt å gjøre seg gjeldende blant folket (jf. Luk 3,15): «Den som dere holder meg for å være, er jeg ikke. Men se, han kommer etter meg. Og jeg er ikke engang verdig til å løse skoene av føttene hans!» (jf. Luk 3,16).

V. 26–31. Også denne andre delen av talen åpner apostelen med å tiltale tilhørerne. Først henvender han seg til de fødte israelittene. Han søker å komme dem personlig nærmere ved å kalle dem «brødre» (jf. utlegningen av 2,29), og deretter kaller han dem «barn av Abrahams ætt», det vil si slike som hører til det folket som stammer fra Abraham, og som løftet til ham altså gjaldt i første rekke.

Men også her tar han med proselyttene som deltok i gudstjenesten sammen med dem («blant dere»). Det han har å si etter denne tiltalen, er altså åpenbart rettet til begge gruppene av tilhørere. Derfor kan «dere» i v. 26b – som det samme ordet i v. 26a – ikke sikte bare til de fødte israelittene; det må nødvendigvis gjelde alle tilhørerne, både israelitter og halvproselytter.[3]

Det sies så at til dem er «ordet om denne frelsen» blitt sendt, det vil si budskapet om den frelsen som er brakt ved Jesus som Messias (jf. v. 23) – nettopp nå, gjennom Paulus og Barnabas, etter at det fra først av hadde vært begrenset til folket i Israels land. Dette begrunnes eller forklares nærmere i v. 27 ff., som forteller hvordan jødefolket i Israels land stilte seg til Jesus, og hvordan Gud på sin side sto ved ham.

Jerusalems innbyggere og deres høyeste øvrighet («deres rådsherrer», Rådet) «kjente ham ikke» som den han var, Guds Messias, og de felte en fordømmende dom over ham («dømte ham»). Men nettopp ved å dømme ham har de, uten selv å vite det, måttet bidra til at profetenes ord om ham ble oppfylt – og det enda disse ordene blir opplest (i synagogene) hver sabbat, så de kjente dem godt og ikke burde ha misforstått dem.

Ja, så uforsvarlig var framferden deres mot ham at de (v. 28) ba Pilatus om at han måtte bli slått i hjel, enda de ikke fant noe hos ham som virkelig fortjente dødsstraff (jf. Luk 23,22 f., der det går fram at de ikke visste hva de skulle svare

[3] NB har i v. 26b «Det var til oss ordet om denne frelsen ble sendt».

på Pilatus' spørsmål om hva ondt Jesus hadde gjort). Og da de slik (v. 29) hadde fullbyrdet alt som er skrevet om ham, ble han tatt ned av treet og lagt i en grav.

Som en ser, tillegger Paulus her Jesu fiender at legemet hans ble tatt ned av korset og begravet, enda disse to handlingene faktisk ble utført av venner (jf. Luk 23,50–53 med parallellene).

Men i virkeligheten var dette jo noe som nødvendigvis måtte gjøres etter henrettelsen, og som slik sett egentlig hørte med til den som dens uunngåelige avslutning. Disse to handlingene kunne derfor med full rett kalles et verk av dem som hadde ført døden over Jesus, selv om de direkte ble utført av vennene hans (av Josef fra Arimatea, og når det gjaldt begravelsen, også av Nikodemus). I en så summarisk framstilling som denne hadde det ingen betydning å gjøre uttrykkelig oppmerksom på hvordan det historisk nøyaktig gikk til.

Allerede fiendenes framferd mot Jesus var en oppfyllelse av de profetiske spådommene om Messias. Men Gud ga ved sin helt motsatte framgangsmåte det mest uimotsigelige beviset for at han er Messias. For han (v. 30) reiste ham opp fra de døde, og deretter (v. 31) lot han denne store kjensgjerningen, som i seg selv er usynlig for menneskeøyne, bli noe mennesker fikk erfare.

Det skjedde ved at den oppstandne gjentatte ganger («i flere dager») viste seg for de disiplene som hadde fulgt ham fra Galilea til Jerusalem – de samme som «nå» (på det tidspunktet talen ble holdt) virker som hans vitner (jf. utlegningen av 1,8) for Israel i Israels land («folket»).

V. 32–33. Med «og» og et sterkt betont «vi» stiller Paulus her sin egen og Barnabas' forkynnelse ved siden av de tolvs vitnevirksomhet overfor «folket»: de to forkynner for tilhørerne som er samlet i synagogen («dere»). Som innholdet i forkynnelsen oppgir han så det gode budskapet at det løftet som ble gitt til Israels forfedre, nå er oppfylt (egentlig: «fullt oppfylt») for etterkommerne deres («oss, deres barn»), i og med at Gud har reist Jesus opp (fra de døde; jf. v. 34).

Dette stemmer jo også (v. 33) helt med det som står skrevet i Sal 2,7. Den som ser på Skriften som Guds eget ord, burde derfor ikke ha så vanskelig for å tro forkynnelsen om denne hendelsen når Gud selv har lovet sitt folk den. Hendelsen er riktignok overordentlig, men den er bekreftet av øyenvitner.

Dette salmestedet, som her er sitert noe fritt etter Septuaginta (LXX), har også forfatteren av Hebreerbrevet anført to ganger (1,5 og 5,5). Uten tvil har Paulus her forstått stedet i hovedsak på samme måte som han. Det vil si: Paulus har i hvert fall ment at salmen med rette kan forstås som en spådom om Messias – enten han med de gamle jødiske skriftlærde har sett på Salme 2 som en direkte spådom om Messias, eller han, i likhet med de fleste fortolkere i nåtiden, har sett den som rettet direkte mot en eller annen av kongene i den gamle pakt.

Og han har ment at den gjelder Kristus med tanke på hans opphøyelse til setet ved Guds høyre hånd, som begynte med oppstandelsen.

Med «i dag» menes da den dagen da kongen salmen taler om, bestiger tronen, og Gud derved «føder ham». Det betyr at Gud gjør ham til sin sønn i uttrykkets fulle betydning, etter at sønneforholdet tidligere hadde vært skjult. Som det går fram av sammenhengen her, tenker Paulus særlig på oppstandelsens dag som den dagen da Jesus ble opphøyet til himmelsk tilværelse, og da himmelfarten

og setet ved Guds høyre hånd i virkeligheten allerede var gitt. Hebreerbrevets forfatter har derimot sikkert himmelfartsdagen direkte for øye (jf. min fortolkning av Hebr 1,5).

V. 34–37. For å avslutte beviset for at Jesus er Messias, framhever apostelen til slutt med stort ettertrykk at Gud ved oppstandelsen har opphøyet ham til et liv som for all framtid er hevet over alt som heter død og forråtnelse («tilintetgjørelse»; jf. utlegningen av 2,27). Dermed er løftet i Jes 55,3 (anført noe fritt etter Septuaginta) blitt oppfylt.

I dette sitatet ligger hovedvekten på det siste uttrykket: «de trofaste», det vil si de pålitelige eller uforanderlige. Gud har i dette ordet lovet sitt folk at han vil gi det («dere») «de hellige løfter til David», det vil si de frelsesgodene Messias skulle formidle, og som han for lenge siden allerede hadde lovet David. Og når han uttrykkelig har kalt disse frelsesgodene pålitelige eller uforanderlige, ser apostelen i det et guddommelig vitnesbyrd om at også frelsesformidlerens liv og virke skulle være hevet over all forgjengelighet.

Og fordi Messias slik aldri skal dø eller se tilintetgjørelse etter oppstandelsen, «derfor» (v. 35) sier Gud også den samme tanken et annet sted i Skriften, nemlig gjennom David i Sal 16,10. Riktignok er Davids ord der rettet til Gud («Du skal ikke …»), men også i denne bønnen ses han som inspirert av Gud (jf. ellers utlegningen av 2,27 om dette sitatet).

I v. 36 f. viser apostelen så at han har rett til å anføre dette salmestedet i denne sammenhengen, det vil si som en spådom som er gått i oppfyllelse på Jesus, som Gud reiste opp fra de døde.

At ordet som er sitert her, ikke kan gjelde David, går jo klart nok fram av at David døde etter at han i sin levetid hadde utført det verket Gud i sin rådslutning hadde bestemt for ham («tjent Guds råd»). Med hensyn til sjelen ble han samlet med fedrene sine i dødsriket, og med hensyn til legemet så han forråtnelse.

Helt annerledes (v. 37) var det med Jesus, han som Gud reiste opp fra de døde: Om ham gjelder det i sannhet at han ikke så tilintetgjørelse, og i ham har Davids ord i salmen fått sin virkelige oppfyllelse. Slik viser det seg også fra denne siden at han er den lovede Messias, den frelsesbringeren Gud har gitt, enda jødene forkastet ham.

Særlig når en ser på dette siste utsagnet til apostelen, virker det nokså påfallende at han i v. 34 sa om Jesus at Gud har reist ham opp fra de døde, «så han ikke mer skal *vende tilbake* til tilintetgjørelse» (slik heter det egentlig i grunnteksten). Men trolig er «tilintetgjørelse» der brukt metonymisk om graven, forråtnelsens sted.

V. 38–41. I denne tredje og siste delen av talen henvender apostelen seg til de fødte israelittene som var til stede. Det ser vi både av tiltalen «brødre» og av det som sies i v. 38b.[4] Han har nettopp påvist at Jesus virkelig er den lovede frelseren. På grunnlag av dette («derfor») holder han nå med ettertrykk («Derfor skal dere vite») fram at «ved ham (det vil si ved at han, Jesus, blir forkynt) forkynnes syndenes forlatelse for dere».

[4] Trykket har «v. 39 a» etter versdelingen i bibeloversettelsen fra 1930; i Norsk Bibel står leddet i v. 38.

Den er det grunnleggende og i den forstand det største av alle de frelsesgodene Gud gjennom profetene har lovet sitt folk å gi det ved Messias (jf. utlegningen av 10,43).

V. 39 forklarer så nærmere hvordan denne forkynnelsen av syndenes forlatelse skal forstås. Der trer det ekte paulinske begrepet «rettferdiggjørelse» i stedet for syndenes forlatelse. For i rettferdiggjørelsen skjenkes syndenes forlatelse. Den er jo den nådegjerningen av Gud at han for Kristi skyld frikjenner den troende synderen for syndens skyld og straff og dermed erklærer den som i seg selv er urettferdig, for å være rettferdig i hans øyne. Derfor kan en si at disse to begrepene i praksis faller sammen.

Det nye i tankegangen i forhold til det som var sagt i v. 38, ligger imidlertid i de to uttrykkene som er betont i vårt vers: «fra alt» og «enhver som tror». Med dem er rettferdiggjørelsen eller syndenes forlatelse framstilt som noe som gjelder alle synder og alle mennesker, og vilkåret for å få den er bare dette ene: at en tror på Jesus.

«I ham», det vil si på grunnlag av hans person og gjerning, blir de troende israelittene («dere») «rettferdiggjort fra» (det vil si ved rettferdiggjørelsen fridd ut fra) enhver skyld som de har pådratt seg ved sine overtredelser av Mose lov, og som de bare forgjeves ville prøve å bli fridd ut fra ved denne loven selv.

Men som ordene «enhver som tror» viser, gjelder det samme også hedningene. Riktignok sto de ikke under Mose lov, men hvis Kristus ikke var kommet, måtte de likevel ha gått inn under den, siden det jo ellers ikke ville ha vært noen annen positiv åpenbaring fra Gud enn den Israel hadde fått (jf. min fortolkning av Gal 3,13).

Men kommer det slik bare an på troen på Jesus for å få rettferdiggjørelsens frelsesgode, følger det nødvendigvis at den som forkaster ham, vil få en straff fra Guds side som er like stor som det frelsesgodet han går glipp av ved sin vantro. Derfor legger apostelen i v. 40 f. til en inntrengende advarsel mot å stille seg vantro til den frelsen som er forkynt i Jesus. Han anvender på de israelittene som var til stede, det guddommelige trusselordet som er skrevet ned i de profetiske skriftene, nærmere bestemt i Hab 1,5.

I dette ordet forkynner Gud at han for å straffe Israels ugudelighet og forakt for ham vil gjøre en gjerning som skal slå folket med forferdelse. Hva slags gjerning det er, viser så profeten i de følgende versene: Gud vil la det mektige og grusomme folket kaldeerne falle inn i landet og føre ødeleggelse over innbyggerne.

Denne guddommelige straffetrusselen beholder, som gamle Meyer sier, sin kraft og gyldighet gjennom alle tider, helt til enden. Da vil den få sin siste og høyeste oppfyllelse i den straffen som i dommen vil ramme de israelittene som ikke tror på Jesus – og apostelen ber her de israelittiske tilhørerne sine så inntrengende om endelig å se til at de unngår den straffen.

V. 42–43. I disse to versene fortelles det hvilken virkning Paulus' tale fikk med en gang. Da han og Barnabas forlot synagogen like etter talen, ba tilhørerne dem om å gjenta denne forkynnelsen den neste sabbaten. Den hadde sikkert

gjort sterkt inntrykk på dem, men de følte vel behov for å høre den en gang til, så mye nytt som den hadde inneholdt.

Men ikke nok med det: Da gudstjenesten i synagogen var over, fulgte til og med mange av tilhørerne Paulus og Barnabas til herberget deres, både av jødene og av «de gudfryktige proselyttene». Slik heter det egentlig i grunnteksten,[5] og «gudfryktige» er her åpenbart ment i samme betydning som uttrykket «frykter Gud» i v. 16 og v. 26. Det betegner altså disse proselyttene som proselytter av annen grad, eller halvproselytter. De ville åpenbart om mulig få en nærmere forklaring på et og annet punkt i talen.

Dette ønsket fikk de da også oppfylt. Misjonærene innlot seg i samtale med dem og formante dem da særlig til «å holde fast ved Guds nåde», som nettopp var blitt forkynt for dem. En må anta at den hadde funnet inngang i hjertene deres, siden de hadde fulgt etter dem på denne måten. Trolig har de også i samtalen gitt direkte uttrykk for at de trodde det Paulus i talen hadde sagt om Guds frelsende nåde i Jesus.

V. 44–45. Uten tvil har Paulus og Barnabas i uken som fulgte, virket som forkynnere av evangeliet, om enn bare i private kretser og for jøder og proselytter. Lukas går likevel straks over til å fortelle hva som skjedde den neste sabbaten: Da «samlet nesten hele byen seg (i og ved synagogen) for å høre Herrens ord». Det viser at ryktet om Paulus' tale hadde spredt seg rundt om i byen og vakt mektig oppsikt overalt.

Men (v. 45) da jødene nå så den veldige folkemengden som strømmet til, og som selvfølgelig for det aller meste besto av rene hedninger, ble de «fylt av nidkjærhet» – enda de bare en uke før hadde bedt om å få den apostoliske forkynnelsen gjentatt. Det var tydeligvis nidkjærhet for den særstillingen de hadde som det utvalgte folket på frelseshistoriens område. De ville ha den frelsen Paulus forkynte, for seg selv alene, og skulle også hedninger kunne få adgang til den, kunne det i alle fall bare være slike som hadde sluttet seg til Israel.

Den forrige sabbaten hadde Paulus antydet noe da han talte om rettferdiggjørelse for «enhver som tror», og det ville han vel nå utvikle nærmere og slå fast. Etter dette kunne synet av hedningene som strømmet til, ikke annet enn vekke den tanken hos jødene at Paulus denne gangen ville forkynne fri og direkte adgang til frelsen også for dem som sto utenfor enhver forbindelse med folket deres.

I sin nidkjærhet motsa de da det Paulus sa. Ja, de nøyde seg ikke med bare å komme med innvendinger, men gikk til og med så langt at de også uttalte seg om Jesus og verket hans på en måte som Lukas fra sitt kristne ståsted må kalle regelrett gudsbespottelig (det ligger i det greske ordet for «spottet»).

V. 46–49. Denne opptredenen fra jødenes side førte til at de to misjonærene frimodig og uten forbehold sa rett ut til dem: Etter Guds rådslutning hadde det riktignok vært nødvendig at hans ord først ble talt til dem som medlemmer av det folket frelsen først og fremst var bestemt for (jf. v. 26b; 1,8; 3,26; Joh 4,22;

[5] NB har «de gudsdyrkere som hadde tatt ved jødenes tro».

Rom 1,16). Men deres forkastelse av ordet ville føre til at forkynnelsen av det nå gikk over til hedningene.

Hvis de avviste Guds ord, slik det hadde vist seg at de gjorde, og dermed i praksis hadde erklært om seg selv at de ikke var «verdige til» (det vil si skikket til å få del i) «det evige liv» i det fullendte Guds rike, da var det ikke mindre i samsvar med Guds vilje at de som hadde forkynt dem evangeliet («vi»), nå vendte seg til hedningene.

Gud hadde nemlig (v. 47) allerede i det profetiske ordet (Jes 49,6) betegnet sin tjener Messias som bestemt til å være et lys også for hedningene og til å være til frelse like til jordens ender. I dette profetiske ordet ser Paulus og Barnabas et bud eller en anvisning fra Herren (det vil si Kristus) til dem som hans kalte vitner.

Som en godt kan forstå, gledet de hedningene som var til stede (v. 48), seg da de hørte dette, og de priste høylytt Kristi evangelium, for forkynnerne hadde så uforbeholdent vitnet om at frelsen i det var tiltenkt også dem. Ja, mange av dem kom også til troen, nemlig – som Lukas føyer til med ettertrykk og åpenbart for å framstille troen deres som et verk av Guds nåde – så mange av dem som «Gud, i evig forutviten om deres tro, hadde forutbestemt til ved denne tro å bli frelst» (Bugge), ved å få det evige livet i herlighetens rike.

Når det så i v. 49 sies at Herrens ord utbredte seg over hele det omkringliggende landet, betyr det ikke at Paulus og Barnabas drev evangelieforkynnelse der – det ville Lukas i så fall sikkert ha gjort uttrykkelig oppmerksom på. Det betyr at flere eller færre av de nyomvendte i takknemlig glede over nådestanden sin brakte evangeliet ut til sine kjente og slektninger i omegnen av byen.

V. 50–52. Det sier seg selv at evangeliets raske og omfattende utbredelse måtte opphisse fiendskapet hos de vantro jødene enda mer, så de satte alt inn på å stanse misjonærenes videre virksomhet.

De hisset opp de kvinnelige halvproselyttene blant byens fornemme befolkning, trolig fordi disse, slik det gjerne er med proselytter, var fanatisk ivrige for sin nye religion (jf. min fortolkning av Matt 23,15), og vel også fordi en kunne regne med at disse fornemme kvinnene ved sin innflytelse over ektemennene og de mannlige slektningene sine var særlig egnet til å få hisset opp også «de fremste menn i byen» (det vil si «de som ved fødsel, embete eller rikdom hadde en fremtredende sosial stilling»; jf. Zahn).

På denne måten lyktes det jødene å få i stand en forfølgelse mot Paulus og Barnabas og få dem drevet bort, ikke bare fra selve byen, men fra hele distriktet som hørte til den («fra sine områder»). Misjonærene «ristet da (v. 51) støvet av føttene sine mot dem». Ved denne symbolske handlingen erklærte de at de ikke lenger ville ha noe med dem å gjøre, og gjorde dem ansvarlige for bruddet som hadde skjedd (jf. min fortolkning av Matt 10,14).

Så forlot de Antiokia og tok veien mot sørøst til Ikonium, en ikke særlig folkerik, men fra gammel tid berømt by i en del av det gamle landskapet Frygia som på denne tiden var innlemmet i den romerske provinsen Galatia.

I v. 52 føyer Lukas så til at de nyvunne disiplene i Antiokia langt fra lot seg gjøre motløse av jødenes fiendskap mot evangeliet, eller enda mindre drive til å

falle fra troen. Snarere ble de fylt av glede over nådestanden sin, og den ble også beseglet for dem ved at Den Hellige Ånd ble gitt dem på ny.

1 d. Paulus og Barnabas i Ikonium, Lystra og Derbe og tilbakereisen deres til Antiokia i Syria (kap. 14)

V. 1–7. Også i Ikonium begynte de to misjonærene virksomheten sin i den jødiske synagogen, og forkynnelsen deres der var så full av Åndens kraft at en stor mengde både av jøder og av gresktalende hedninger («grekere») kom til troen.

Ordet «sammen» (egentlig: samtidig) virker her nokså påfallende, for en kan ikke se hvorfor Lukas så ettertrykkelig skulle gjøre oppmerksom på at de begge gikk inn i synagogen samtidig. Uten tvil har det greske uttrykket her en annen betydning, som det også kan ha, nemlig «på samme måte». En må da oversette: «I Ikonium skjedde det da på samme måte (som i Antiokia) at de gikk inn i …» osv.

Ellers må de «grekerne» som omtales her, åpenbart være proselytter (av annen grad), siden de var til stede i synagogen. Med «hedningene» i v. 2 er det derimot like klart ment egentlige (rene) hedninger. Der sies det at de jødene som ikke ville tro, egget opp sinnet deres og satte ondt i dem mot «brødrene», det vil si de nyomvendte.

Den uviljen mot de troende som slik var vakt hos byens hedenske befolkning, brøt likevel ikke ut i handling foreløpig. Det ser vi av at misjonærene etter v. 3 ennå ble der en god stund og «talte frimodig i (egentlig: i tillit til eller i det at de stolte på) Herren». Det kunne de gjøre så mye lettere fordi Herren ga vitnesbyrd til det nådesordet han lot dem forkynne (det vil si evangeliet), ved å la tegn og under skje ved deres hender (jf. 4,29 f.; Hebr 2,4; Mark 16,20).

Følgen av denne virksomheten deres ble da at hele byen (v. 4) delte seg: noen holdt med de vantro jødene, andre med apostlene Paulus og Barnabas (jf. om betegnelsen «apostel», brukt også om Barnabas, min fortolkning av Rom 1,1).

Men (v. 5) en dag hendte det så at både hedningene og jødene, anført av lederne sine, stormet fram og ville mishandle og steine dem. Da apostlene (v. 6) forsto hva som var i vente, unndro de seg faren ved å flykte (jf. Matt 10,23) til de lykaoniske byene Lystra og Derbe og til bygdene omkring (som på den tiden hørte til provinsen Galatia).

Der tok de (v. 7) opp igjen virksomheten sin som evangelieforkynnere, nå ikke lenger overfor jøder og halvproselytter, slik som til da, men overfor en rent hedensk befolkning (jf. v. 19).

V. 8–10. Her (til og med v. 20) forteller Lukas nokså utførlig om en underfull helbredelse som Paulus utførte mens apostlene oppholdt seg i Lystra, og om følgene av den. Sikkert har han villet gi leserne et levende inntrykk av hvordan de vantro jødenes fiendskap (jf. v. 19) også her hindret den apostoliske virksomheten i å oppnå så store resultater som det ellers syntes å være de beste utsikter til.

Det satt en stakkars krøpling i denne byen som ikke kunne bruke føttene sine, for han hadde vært vanfør (lam) helt fra mors liv og hadde derfor aldri kunnet gå. Om denne mannen sies det så (v. 9) at han «hørte Paulus tale». Verbformen

i grunnteksten viser at han gang på gang lyttet til apostelens forkynnelse av evangeliet (jf. v. 7) om Jesus som frelseren Gud hadde sendt. Den forkynnelsen har sikkert også fortalt om Jesu underfulle legegjerning blant alle slags syke og elendige mennesker.

En dag kom Paulus til å feste blikket på krøplingen og skjønte at han hadde «tro til å bli helbredet» – vel fordi mannen var så dypt oppmerksom. Det vil si den tilliten til Guds allmakt og godhet, åpenbart i og ved Jesus, som Jesus så ofte hadde nevnt som den nødvendige forutsetningen for å få den underfulle hjelpen (jf. om dette nærmere anmerkningen om Jesu undere i min fortolkning av Matteus).

Da sa han til ham «med høy røst», trolig for å støtte og styrke troen hans: «Reis deg (v. 10) og stå på dine føtter!» Og straks sprang mannen opp og gikk omkring, som om det aldri hadde feilt ham noe.

V. 11–13. På folket som var til stede, gjorde dette underet en overveldende virkning. Grepet av den sterkeste forundring brøt de ut i høye, begeistrede rop på sitt lykaoniske morsmål: «Gudene er blitt mennesker lik (det vil si har tatt menneskelig skikkelse) og er kommet ned til oss!» Og (v. 12) de «kalte Barnabas (den eldste av misjonærene, og vel også den som så verdigst ut) for Zevs, og Paulus for Hermes, fordi det var han som førte ordet (det vil si den som for det meste hadde stått fram som forkynner)».

Dette viser at det temmelig rå og udannede folket ennå holdt fast ved sin gamle gudetro. Etter den var Zevs (romernes Jupiter) den høyeste guden og Hermes (Merkur) hans sendebud og talsmann. De synes også å ha levd i de mytologiske tradisjonene som var knyttet nettopp til disse traktene, om guder som åpenbarte seg i menneskelig skikkelse – og særlig om Zevs, som i en tiggers skikkelse skulle ha steget ned til jorden for å forvisse seg om hvordan det sto til med livet til disse og hine menneskene.

Et ytterligere vitnesbyrd om den overordentlige virkningen av underet som hadde skjedd, var det som fortelles i v. 13: Presten ved Zevs-templet som sto utenfor byen, var allerede i ferd med å bringe okser og kranser (til å smykke offerdyrene med) til porten – sikkert etter folkets krav (jf. v. 18) – for han ville ofre sammen med folket.

Her må vi likevel merke oss at grunnteksten har en flertallsform for «porten», og at fortolkerne har forstått dette uttrykket forskjellig. Flere mener at en her skal tenke på byporten, og at flertallsformen da skal forstås om portfløyene; det er uten tvil denne forståelsen som ligger til grunn for gjengivelsen i vår bibeloversettelse.

Andre fortolkere har – og, slik det synes, med rette – hevdet at flertallsformen «portene» eller «portalene» betyr forhallene til Zevs-templet. Nærmere kan vi likevel ikke gå inn på dette spørsmålet; det har heller ikke noen større betydning for saken.

At det for øvrig nettopp var presten ved et Zevs-tempel som slik forberedte seg på å ære de antatte gudene med en høytidelig offerhandling, har selvsagt sin forklaring i at hyllesten naturlig nok først og fremst måtte gis den høyeste guden når det hadde behaget ham å gjeste byen i egen person.

V. 14. Når Lukas her går over til å fortelle hvordan de to apostlene stilte seg til det folket hadde fore, nevner han Barnabas foran Paulus, noe han ikke har gjort siden 13,9. Trolig er grunnen at offeret jo i første rekke gjaldt den antatte Zevs.

Og når det sies om dem at de «hørte det», er situasjonen vel naturligst å forstå slik: Mens folkemengden strømmet ut til templet, der offerhandlingen jo skulle finne sted, har Barnabas og Paulus vært inne i byen, og der har de på en eller annen måte fått melding om hva som var i vente (altså: «hørte det» = fikk høre om det).

Som et uvilkårlig uttrykk for den inderlige, harmfylte smerten som grep dem ved denne meldingen, «flerret de klærne sine» (jf. min fortolkning av Matt 26,65, der det er bemerket at det betyr å rive en flenge i kjortelen fra halsåpningen og nedover brystet). Så skyndte de seg ut til folkemengden og prøvde under høye rop å få den til å oppgi det den hadde fore.

At det også denne gangen var Paulus som førte ordet på vegne av begge, kan neppe være tvilsomt (jf. v. 12), selv om en nok kan anta at også Barnabas har gitt til kjenne at han helt sluttet seg til det Paulus sa. I alle fall har vi rett til å se referatet Lukas her gir av talen – som sikkert er sterkt forkortet – som en prøve på hvordan Paulus talte til hedninger som sto på et åndelig lite utviklet trinn.

V. 15–18. Med det korte, men sterkt beveget utropet «Hva er det dere gjør, menn?» protesterer Paulus bestemt mot den offerhandlingen folket nettopp var i ferd med å forberede. Straks føyer han til en begrunnelse som skal vise dem hvor uforstandig det er det de har fore: «Også vi er (jo bare) mennesker under de samme kår som dere.» Det var noe som selv disse åndelig lavtstående hedningene måtte kunne innse: Det hørte ingen steder hjemme å gi guddommelig dyrkelse til mennesker som i enhver henseende var likestilt med dem.

Og ikke mindre måtte uforstanden deres bli innlysende for dem om de tenkte over hva han og Barnabas hadde søkt å legge dem på hjertet med forkynnelsen sin. Da de forkynte dem evangeliet om Jesus (jf. v. 7), hadde de jo som en grunnleggende del av budskapet holdt fram at tiden nå var kommet for dem til å «vende seg bort fra disse falske gudene» (egentlig «tomme», «vesensløse» guder, som bare fantes i de hedenske tilhørernes innbilning, slike som Jupiter og Merkur) «til den levende Gud».

Ved å skape hele verden hadde han nettopp vist seg å være den levende og altså eneste sanne Gud – og dermed også den eneste som guddommelig tilbedelse tilkommer.

Riktignok har denne eneste sanne Gud (v. 16) i de svunne tider latt alle hedningefolkene vandre sine egne veier (det vil si: han har ikke ledet dem ved en særlig, positiv åpenbaring) og ikke, som nå, latt sitt kall til omvendelse gå ut til dem.

Men (v. 17) likevel har han ikke latt hedningene være helt uten vitnesbyrd om seg, og da heller ikke dem apostelen her taler til. Gjennom de mangfoldige velgjerningene sine på naturlivets område har han til fulle vitnet om seg for dem, både som den som er opphøyd over skapningen, og som en god Gud. Derfor kunne de likevel ha kjent ham i hans guddommelige vesen, hvis bare ikke hjertene deres hadde vært vendt bort fra ham (jf. Rom 1,19–21).

Det var jo han som fra sin bolig i himmelen hadde gitt dem regn og fruktbare årstider og dermed også «mettet deres hjerter med føde og glede». Det er et forkortet uttrykk for «mettet dem med føde og slik fylt hjertene deres med glede»; med «glede» er det åpenbart tenkt på den gleden som følelsen av å være mettet med føde vekker (jf. Luk 12,19).

Med en slik tale, helt avpasset etter det stadiet de lykaoniske hedningene sto på, lyktes det de to apostlene å hindre folket i å ofre til dem, som Lukas føyer til i v. 18 – om enn nok bare med nød og neppe, så oppglødd var mengden av begeistring for dem. Men dermed er det, slik det synes, antydet at misjonærene her hadde gode utsikter til å vinne mange også for forkynnelsen sin. Som vi ser av de to følgende versene, kom det likevel til å gå helt annerledes.

V. 19–20. Det blir ikke sagt hvor lenge etter opptrinnet som er skildret foran, dette hendte, men særlig lenge synes det ikke å ha vært. Uten tvil har jødene i Antiokia og Ikonium snart fått høre hvor mottakelig den hedenske befolkningen i Lystra hadde vært for misjonærenes forkynnelse. I alle fall kom noen av dem dit, og ved iherdig overtalelse lyktes det dem å få den lett bevegelige folkestemningen til å slå helt om.

Til slutt våget de med mengdens hjelp å overfalle Paulus, som det fanatiske hatet deres særlig var rettet mot, og å steine ham (jf. 2 Kor 11,25, der Paulus selv omtaler denne opplevelsen mange år etter). De trodde han var død av steiningen og slepte ham så ut av byen.

Men (v. 20) da «disiplene» (det vil si de nyomvendte i byen) flokket seg om ham – sikkert for å se om han virkelig var død, eller om han kanskje ennå sto til å redde – viste det seg at han var blitt holdt i live under steinkastingen, for han reiste seg og gikk med dem inn i byen. Men han forsto at det etter det som hadde hendt, ikke ville være noe mer å utrette der i byen. Allerede neste dag dro han derfor med Barnabas til nabobyen Derbe, vel 40 kilometer sørøst for Lystra.

V. 21–23. Lukas griper her tilbake til v. 6 f. Om oppholdet i Derbe forteller han bare at apostlene gjorde mange til disipler ved å forkynne evangeliet der. Det synes å forutsette at de ikke ble forfulgt der, men fikk arbeide i fred.

Men så hadde også denne misjonsreisen deres nådd sitt endepunkt mot øst. Da de nå ville ta fatt på tilbakereisen til utgangspunktet, det syriske Antiokia, kunne det ha ligget nær for dem å ta den direkte og altså korteste veien dit: over Taurus-fjellkjeden til Kilikia og videre (kanskje over Tarsus, Paulus' fødeby) landeveien mot øst og sør til Syria.

Når de likevel valgte å ta den samme veien tilbake som de var kommet, og altså igjen besøkte de byene der de alt hadde vunnet flere eller færre for troen (Lystra, Ikonium og det pisidiske Antiokia), synes grunnen å være antydet i v. 22 f.: De har hatt et dobbelt formål med det. Det hang sammen med at de i alle disse byene var blitt voldsomt avbrutt i virksomheten sin, så de hadde måttet flykte i all hast fra de nylig vunne og derfor ennå lite grunnfestede disippelflokkene der.

For det første (v. 22) gjaldt det å styrke disiplenes indre liv. Det gjorde de ved å formane og oppmuntre dem til å holde fast ved troen når de fra nå av måtte klare seg uten at apostlene selv var til stede, og ved å holde fram for dem at veien

til det (fullendte) Guds rike etter Guds vilje går gjennom mange trengsler, for dem som for alle troende («vi»).

For det andre (v. 23) måtte de se det som nødvendig å gi disippelflokkene en fast ordning ved å «velge eldste» (jf. om «de eldste» utlegningen av 11,30) for hver enkelt menighet. Det hadde de vært hindret i under det første besøket, da de ble fordrevet fra disse byene; og den gangen hadde det heller ikke vært behov for det, så lenge Paulus og Barnabas selv hadde virket der.

For «velge» har grunnteksten et ord som egentlig betyr å rekke opp hånden, og altså å velge ved håndsopprekning eller avstemning i en større eller mindre forsamling.

Muligens har Lukas her tenkt på denne opprinnelige betydningen av ordet – i den betydningen forekommer det i alle fall i 2 Kor 8,19. I så fall må vi tenke oss valget av eldste slik at Paulus og Barnabas ordnet og ledet hele handlingen, men likevel overlot det til menighetens medlemmer å stemme på de personene som etter deres mening kunne komme i betraktning – altså på samme måte som ved valget av de sju fattigforstanderne i 6,2 ff.

Men det greske ordet brukes også om å velge i sin alminnelighet, uten tanke på noen bestemt måte å velge på, og flere fortolkere har derfor ment at det bør tas slik her. Spørsmålet lar seg neppe avgjøre sikkert. Men selv om Lukas skulle ha ment ordet i denne alminnelige betydningen, er det selvsagt ikke utelukket at Paulus og Barnabas har latt menighetens vurdering av personene få mer eller mindre avgjørende innflytelse.

Videre sies det i v. 23 at apostlene valgte (eller muligens: lot velge) eldste i hver menighet, slik at det i hver enkelt menighet ble innsatt flere eldste. Deretter overga de med bønn og faste «dem» til Herren, «som de var kommet til tro på» (det vil si: som de var blitt troende på og nå trodde på).

Med «dem» menes åpenbart ikke, som flere har ment, de eldste som nettopp var valgt, men disiplene. Det må forstås slik at de i hver menighet ved en høytidelig avskjedsgudstjeneste overga de troende til Kristi beskyttelse og ledelse.

V. 24–28. I all korthet forteller disse versene om de to apostlenes tilbakereise fra det pisidiske Antiokia til Syria. Etter å ha dratt gjennom Pisidia kom de til Pamfylia. Der talte de (v. 25) denne gangen Ordet i Perge, som de synes å ha reist raskt igjennom på veien ut, og dro så ned til havnebyen Attalia. Derfra (v. 26) tok de sjøveien til Antiokia, den byen de var sendt ut fra etter at de var blitt overgitt til Guds nåde for det verket som de nå hadde fullført (jf. 13,1 ff.).

Der (v. 27) samlet de så menigheten og fortalte om alt det Gud hadde gjort «ved dem». Egentlig står det «med dem», det vil si: idet han var med dem i arbeidet deres, eller – noe som i det vesentlige blir det samme – idet han virket ved dem som sine medarbeidere. Særlig la de vekt på hvordan det hadde vist seg under misjonsreisen at Gud hadde åpnet «troens dør» for hedningene, det vil si at han hadde gitt også hedningene anledning til å komme til troen.

Lukas avslutter så (v. 28) beretningen om Paulus' og Barnabas' tilbakereise til Antiokia med å føye til at de nå ble en noe lengre tid sammen med disiplene. Det er da selvsagt underforstått at de tok opp igjen sin tidligere virksomhet der,

som lærere i menigheten og som misjonærer blant den hedenske befolkningen i byen og omegnen (jf. 11,26; 13,1).

2. Det såkalte apostelmøtet i Jerusalem (15,1–34)

En kunne ha ventet at Lukas nå ville gå videre i beretningen om hvordan evangeliet ble utbredt i den hedenske verden. I stedet skyter han her inn et avsnitt som fører leserne tilbake til modermenigheten i Jerusalem. Det viser hvordan en der stilte seg til den lovfrie evangelieforkynnelsen for hedningene, slik Paulus og Barnabas hadde praktisert den på reisen de nettopp hadde gjort. Likevel henger begivenhetene i dette avsnittet i virkeligheten på det nærmeste sammen med det egentlige temaet for Lukas' framstilling i annen hoveddel av skriftet hans, som begynner med 13,1.

Disse begivenhetene dreier seg nemlig om et spørsmål der svaret fra Jerusalem-menigheten, og særlig fra de ledende personene i den, nødvendigvis måtte få den aller største betydning for hvordan hedningemisjonen skulle gå videre: spørsmålet om hvordan de troende hedningene skulle stille seg til omskjærelsen og i det hele tatt til Moseloven.

Som vi ser av det Lukas her forteller, fantes det ennå kristne i modermenigheten som ikke hadde kunnet forsone seg med den retningen misjonen blant hedningene hadde slått inn på. Det gjaldt ikke bare da menigheten i Antiokia ble til – den besto jo for det meste av uomskårne hedninger – men særlig også nå i den siste tiden, ved Paulus' og Barnabas' virksomhet ute i hedningeverdenen.

Etter disse jødekristnes mening var nok evangeliet også bestemt for hedningene, men bare slik at de måtte innlemmes i Israel, Guds utvalgte folk, for virkelig å få del i den frelsen som var lovet Israel. Det skulle skje ved at de lot seg omskjære og dermed i det hele tatt påtok seg plikten til å holde hele Moseloven.

Hittil hadde disse menneskenes misnøye med den lovfrie evangelieforkynnelsen for hedningene ikke kommet åpent til uttrykk. Men nå kunne de ikke lenger holde den tilbake – og det åpenbart for samvittighetens skyld. Noen av dem forsøkte derfor å gripe inn mot en «praksis som de så som en krenkelse av hele Israels providensielle (det vil si ved Guds styrelse gitte) stilling og rett» (Bugge). Det skjedde i selve Antiokia, den overveiende hedningekristne menigheten som Paulus og Barnabas var sendt ut fra som misjonærer.

Ellers skal vi her bare merke oss at det besøket Paulus ifølge dette avsnittet avla i Jerusalem, åpenbart er det samme som det han selv omtaler i Gal 2,1–10 (jf. min fortolkning av disse versene).

De to framstillingene må likevel sies å utfylle hverandre, ettersom de har hvert sitt særegne formål. Paulus forutsetter tydeligvis at leserne hans kjenner de viktigste ytre omstendighetene, og har bare villet framheve noen enkelte punkter som hadde særlig betydning når han skulle hevde at hans apostelembete var selvstendig og likeverdig med de tolvs. Like klart har Lukas villet gi en rent positiv historisk framstilling av hvilken stilling modermenigheten, og særlig lederne der, inntok i spørsmålet om de hedningekristnes omskjærelse.

2 a. Foranledningen til apostelmøtet (15,1–5)

Etter at Paulus og Barnabas hadde vært en lengre tid i menigheten i Antiokia (14,28), kom «noen ned fra Judea» (det vil si noen jødekristne fra Jerusalem og omegnen). De holdt fram som en uttrykkelig læresetning som «brødrene» (det vil si de hedningekristne i menigheten) skulle rette seg etter: Hvis de ikke lot seg omskjære etter den skikken Moses hadde innstiftet, kunne de ikke «bli frelst» – det vil si få del i den frelsen som var lovet Guds folk i det fullendte Guds rike, altså det vi ville kalle «bli salig».

Dette førte (v. 2) til strid i menigheten. Særlig fikk Paulus og Barnabas – forståelig nok – et heftig ordskifte med disse menneskene, for med kravet sitt hadde de i realiteten felt dom over virksomheten deres blant hedningene. Menigheten vedtok da at de to misjonærene sammen med noen andre fra menigheten skulle dra opp til apostlene og de eldste i Jerusalem for å forhandle med dem om dette stridsspørsmålet (jf. min fortolkning av Gal 2,1 f.).

Etter at menigheten, slik skikken var den gangen, hadde latt flere eller færre av brødrene følge dem et stykke på vei, dro de (v. 3) gjennom Fønikia og Samaria. I alle menighetene de kom til på denne reisen, fortalte de om det de hadde opplevd av hedningenes omvendelse, og det vakte stor glede hos alle brødrene i disse landskapene.

Og (v. 4) da de endelig hadde nådd målet for reisen, Jerusalem, ble de tatt vel imot der, både av menigheten og av apostlene og de eldste. Også der fortalte de, i ett eller flere møter, om alt det Gud hadde gjort «ved dem» (jf. utlegningen av 14,27).

Men (v. 5) så sto noen fram i menigheten som før hadde hørt til fariseernes parti, og som åpenbart hadde tatt med seg sin fariseiske iver for loven da de gikk over til kristendommen. De krevde med største bestemthet at de hedningekristne skulle omskjæres og forpliktes til å holde hele den loven Gud hadde gitt sitt folk ved Moses.

Disse fariseisk sinnede jødekristne (vanligvis kalt «judaister») stilte altså det samme kravet som de kristne fra Judea som er nevnt i v. 1, hadde kommet med i Antiokia. Uten tvil har da også de kristne fra Judea før hørt til fariseernes parti eller i alle fall tilegnet seg tankegangen deres, og judaistene i Jerusalem har vel også stått bak dem.

2 b. Forhandlingene på apostelmøtet (15,6–21)

V. 6–9. Av v. 12 («hele mengden») og v. 22 («hele menigheten») går det helt klart fram at det såkalte apostelmøtet i virkeligheten har vært et menighetsmøte. Tanken i v. 6 må derfor være at møtet – som ble holdt på grunn av det de judaistiske menighetsmedlemmene hadde gjort i v. 5 («da») – særlig skulle gi apostlene og de eldste anledning til å overveie og drøfte stridsspørsmålet nærmere mens menigheten var til stede.

Og når det så i v. 7 heter at «det oppsto et skarpt ordskifte», vil det åpenbart si at judaistene her igjen la fram kravet sitt om at de hedningekristne skulle omskjæres og underlegges hele Moseloven, men måtte finne seg i at andre i menigheten reiste sterk motstand mot oppfatningen deres.

Men så reiser Peter seg og vender seg til forsamlingen med en tale som her selvsagt bare er gjengitt i hovedpunktene. Først (v. 7–9) minner han om det han hadde opplevd i Joppe og i Kornelius' hus (jf. kap. 10 og 11,1–18). Det beviser at hedningene – og det som uomskårne – er like velkomne i Guds rike som jødene, bare de omvender seg til ham i troen på evangeliet.

Peters tilhørere kjente jo til hvordan Gud nettopp hadde utvalgt ham blant de tilstedeværende til å forkynne evangeliets ord for hedningene og dermed føre dem til troen – og det «for lenge siden». Den lovfrie hedningemisjonen i den senere tid måtte derfor anerkjennes som varslet av Gud selv svært tidlig i den kristne menighetens historie – ved det som hadde skjedd i Cæsarea etter hans umiskjennelige førelse.

Her må en likevel merke seg at «for lenge siden» er en temmelig fri gjengivelse av uttrykket i grunnteksten. Det betyr egentlig «fra begynnelsens dager av», og med det er det ment den kristne menighetens første tid, tenkt som en tid som lå nokså langt tilbake. Ved «fra … av» er det antydet at Gud fra det tidspunktet da han utvalgte Peter til dette oppdraget, «ikke har opphørt å sørge for forkynnere av evangeliet blant hedningene og å velsigne arbeidet deres» (Zahn).

Det kan ikke ha ligget stort mer enn 12 eller 14 år mellom Peters besøk i Kornelius' hus og dette møtet. Likevel er det godt å forstå at Peter har følt det som om opplevelsene hans i Joppe og Cæsarea lå nokså langt tilbake i tiden. Tiden som var gått, hadde jo vært svært innholdsrik, og med Paulus' og Barnabas' virksomhet ute i den store hedningeverdenen måtte det synes som om det var kommet et avgjørende vendepunkt i evangelieforkynnelsens gang og en helt ny periode i den kristne menighetens historie.

Det Peter her i v. 7 har holdt fram som noe tilhørerne hans alt visste, er likevel tydeligvis bare en innledning til det han nevner videre i v. 8 f., også det som noe de alt kjente til: Gud, som «kjenner hjertene» og altså ikke kan ta feil når han bedømmer de forskjellige menneskene, hadde selv gitt hedningene vitnesbyrd. Det vil si at han hadde vitnet om dem at de som troende var like velkomne for ham som jødene, ved at han ga dem Den Hellige Ånd på samme måte som han ved den første pinsefesten hadde gitt de jødiskfødte disiplene denne gaven.

Og (v. 9) selv om jødene så på de uomskårne som urene – og det i samsvar med Moseloven, som ved påbudet om omskjærelse hadde satt en slik forskjell mellom Israel og alle andre folk – hadde Gud likevel opphevet denne forskjellen.

Gjennom den troen han hadde virket i de hedningene Peter hadde hatt med å gjøre i Cæsarea, hadde han selv renset hjertene deres «for det som i hans øyne alene gjør hedningene til gjenstand for hans mishag: ulydigheten mot ham og hans ord» (B. Weiss). Dermed hadde han på det klareste gitt til kjenne at troen er det eneste vilkåret for at hedningene skal få adgang til hans rike.

V. 10–11. Her vender Peter seg åpenbart til judaistene som var til stede. Ut fra det han nettopp hadde nevnt om hvordan Gud hadde gått fram med de uomskårne i Kornelius' hus, foreholder han dem at det ville være å «friste Gud» om de ville legge lovens tunge åk på de troende hedningene, som om det å få del i frelsen skulle være avhengig av at en holdt loven.

Å «friste Gud» vil si å sette ham på prøve: om han ville finne seg i at de satte seg opp mot den klare tilkjennegivelsen av hans vilje som de her hadde for øynene, i stedet for å gripe inn og straffe slik ulydighet. De kunne vel ikke lukke øynene for at verken Israels fedre eller de israelittene som nå levde, noen gang hadde vært i stand til å oppfylle denne loven og slik vinne seg adgang til frelsen.

Nei (v. 11), det er jo på en ganske annen vei både Peter selv og tilhørerne hans («vi») er forvisset om («tror») å få del i frelsen, nemlig alene «ved Herren Jesu nåde» – helt på samme måte som også de hedningekristne tror at de blir frelst alene ved denne nåden. Og dermed er det i virkeligheten sagt at plikten til å holde loven like lite kan hjelpe de troende av hedensk ætt til frelse, som den kan ha noen slik betydning for de jødekristne.

V. 12. Etter Peters tale ble det taust i hele forsamlingen. Det viser at judaistene ikke lenger kom fram med kravet sitt – uten at det dermed er sagt at de var blitt overbevist om at det var forkastelig.

Og så hørte en i ro på Barnabas og Paulus. Barnabas nevnes her vel først fordi han fra før hadde stått i et nærmere forhold til menigheten i Jerusalem. Denne gangen ga de ikke på ny (som i v. 4) en omfattende beretning om virksomheten sin i den hedenske verden, men innskrenket seg (i alle fall hovedsakelig) til å fortelle om de «store» (bedre: «mange») tegn og under som Gud hadde gjort ved dem blant hedningene (jf. 13,11; 14,3.10). Disse vitnet jo om at Gud fullt ut anerkjente deres lovfrie evangelieforkynnelse.

V. 13–18. Etter Barnabas og Paulus tar Jakob ordet (jf. utlegningen av 12,17). Han var høyt ansett på grunn av sitt nære slektskap med Jesus og sin strenge lydighet mot loven. Når han uttrykkelig ber om forsamlingens oppmerksomhet, viser han at han vet han har noe av særlig betydning å legge fram.

Først griper han (v. 14) tilbake til det Peter hadde fortalt om opplevelsene sine. Når han da ikke kaller ham med det navnet Jesus hadde gitt ham (Kefas–Peter), men med hans opprinnelige (jødiske) navn Simeon,[6] har det sin naturlige forklaring i at dette navnet var mest i bruk blant de kristne i Israels land. Ellers brukes den mer jødisk klingende formen «Simeon» bare ett annet sted i Det nye testamente, i 2 Pet 1,1 (jf. min fortolkning av dette stedet), mens formen «Simon», som er et ekte gresk navn, er brukt overalt ellers.

Som summen og kjernen av det Peter hadde fortalt, holder Jakob fram at en av det kan se «hvordan Gud fra først av sørget for å ta ut av hedningene et folk for sitt navn». Det vil si: hvordan Gud ved å sende Peter til Kornelius og ved å gi sin Ånd til de uomskårne i huset hans hadde tatt de første skrittene (til forskjell fra det han senere hadde gjort gjennom Paulus og Barnabas) til å virkeliggjøre sin hensikt: å skaffe seg et folk blant hedningene som skulle bære hans navn, altså et folk som tilhørte ham.

Til denne henvisningen til det Peter alt hadde fortalt, føyer han så (v. 15 ff.) et nytt og særlig betydningsfullt bidrag til drøftingen. Han påviser at det Gud den gangen hadde gjort, stemte fullkomment overens med de profetiske forutsigelsene i Skriften. Av dem anfører han likevel bare én, nemlig Am 9,11 f., som her

[6] NB har «Simon».

er sitert noe fritt etter Septuaginta, den greske oversettelsen som dels avviker sterkt fra den hebraiske grunnteksten.

Om det er Jakob selv eller bare Lukas som har sitert stedet etter Septuaginta, lar seg ikke avgjøre med sikkerhet. Men det har heller ikke større betydning. Både i grunnteksten og i Septuaginta tales det nemlig om Davids rike, gjenreist i den messianske tiden, på en slik måte at det uttrykkelig skilles mellom Israels folk, som slik er gjenopprettet, og alle de hedningefolkene «som mitt navn er blitt nevnt over» (det vil si som tilhører Gud som hans folk; jf. min fortolkning av Jak 2,7).

Om at disse hedningefolkene skal innlemmes i Israel ved omskjærelse, sier profeten ingenting. Av det trekker Jakob den slutningen at et slikt krav heller ikke stemmer med den tanken Gud har uttalt gjennom profeten. De siste ordene i sitatet («sier Herren, han som gjør dette») bekrefter det gitte løftet (omtrent: «så sier Herren, som også vil gjøre det han har sagt»).

Til dem føyer Jakob i v. 18 ordene «kjent fra evighet av». Dette tillegget har bibeloversetterne våre trolig forstått riktig når de etter «kjent» har satt inn «av ham». Tanken er nemlig sikkert at det Gud har forutsagt gjennom profeten («dette» i v. 17), er noe han har visst om fra evighet av – fordi det er noe han har fastsatt i sitt eget evige råd, som under alle omstendigheter må bli fullbyrdet.

V. 19–20. Med «derfor» knytter Jakob denne andre delen av talen sin til den første. Det viser at det han nå vil si, er en direkte følgeslutning av det han nettopp har sagt om samsvaret mellom den profetiske forutsigelsen og det Peter hadde opplevd og fortalt. Dette samsvaret hadde nemlig gjort det helt klart for ham at Gud selv hadde villet og ført det fram at det ble til et Guds folk av hedninger ved siden av det troende Israel.

Med et sterkt betont «jeg» («jeg for min del», til forskjell fra det andre muligens kunne mene) betegner han det han nå vil si, som sin personlige dom. Samtidig viser han at denne personlige dommen («mener») skal ses som et forslag han anbefaler forsamlingen å vedta.

Først slutter han seg helt til det Peter i v. 10 hadde sagt mot judaistene: Han avviser bestemt enhver tanke på å gjøre det vanskelig for de hedningene som omvender seg til Gud, slik en ville gjøre ved å legge omskjærelsens og dermed i det hele tatt lovens åk på nakken deres. Han tar altså helt og fullt avstand fra kravet judaistene hadde stilt.

I motsetning til det (v. 20: «men») foreslår han at en skulle sende «dem» (det vil si de hedningekristne det her kan være tale om) et brev. I stedet for å kreve omskjærelse og underkastelse under Moseloven skulle en i brevet bare formane dem til å avholde seg fra fire bestemte ting.

Først nevnes «det som er smittet av avgudene» (egentlig «besmittelser ved avgudene»). Hva som er ment med det, ser vi av v. 29, der det sies at de hedningekristne skal avstå fra avgudsoffer.

Det betyr selvsagt ikke å avstå fra å ta del i selve de hedenske offerhandlingene – det kan en ikke på noen måte tenke seg at hedninger som hadde omvendt seg til Gud, ville ha villet gi seg inn på. Det gjelder alene det å la være å ta del i offermåltidene, som var nøye knyttet til offerhandlingene og ble holdt i temp-

lene. Til dem brukte de som ofret, stykker av kjøttet fra offerdyrene som ikke var blitt brent opp ved selve ofringen, og de bød slekt og venner til måltidet.

Som vi vet fra 1 Kor 8–10, der Paulus behandler spørsmålet om det er tillatt for de kristne å spise offerkjøtt og delta i offermåltidene, var mange i den hedningekristne menigheten i Korint av den mening at det ikke kunne være noe i veien for å delta i slike måltider. For en kristen var det jo en avgjort sak at hedningenes guder ikke er virkelige, og at offerkjøttet derfor ikke på noen måte er forskjellig fra annet kjøtt (jf. om dette, og om hvordan Paulus bestemt avviser denne meningen, min fortolkning av dette avsnittet).

Som den andre tingen de hedningekristne bør formanes til å avholde seg fra, nevner Jakob «hor», det vil si all slags tuktløshet på det seksuelle livets område.

Forståelig nok har en funnet det merkelig at Jakob skulle nevne denne åpenlyse og uomtvistelige synden sammen med de andre tingene som her er omtalt. Flere har derfor antatt at han med «hor» har ment blodskam eller ekteskap i de slektskapsleddene som Moseloven forbyr (jf. 3 Mos 18). Den antakelsen må likevel sies å være i høyeste grad vilkårlig, særlig fordi ordet aldri ellers er brukt slik i Det nye testamente.

Uten tvil er dette punktet tatt med på grunn av den oppfatningen som var svært utbredt i det antikke hedenskapet: at utukt var et adiaforon, det vil si noe som ikke i seg selv er synd, og som det derfor måtte være opp til det enkelte mennesket fritt å avgjøre om en ville gjøre (jf. nærmere om dette min fortolkning av 1 Kor 6,12, der Paulus skarpt bekjemper denne oppfatningen som en levning fra fortiden som de hedningekristne i Korint ennå ikke hadde overvunnet).

Til slutt nevner Jakob, som noe de hedningekristne bør oppfordres til å avholde seg fra, å spise «det som er kvalt» (det vil si kjøttet av dyr som er drept ved kvelning, og altså uten at blodet er rent ut) og i det hele tatt å nyte blod av dyr. Loven forbød jødene begge disse måtene å nyte blod på, særlig av hensyn til hvordan blodet ble brukt i offerkulten deres (jf. 3 Mos 17,13 f.; 3,17; 17,10 ff.; 5 Mos 12,23 ff. og flere steder).

Hvordan Jakob nærmere har ment denne positive delen av forslaget sitt – oppfordringen til de hedningekristne om å avholde seg nettopp fra disse fire tingene – går fram av begrunnelsen han føyer til i v. 21. Der viser han til forholdet som helt fra gammel tid hadde rådet i det Israel som levde i spredningen: at Moses i hver by har sine forkynnere, nemlig de som leser ham (det vil si loven hans) opp i synagogene hver sabbat.

V. 21. Denne begrunnelsen synes nemlig ikke å kunne forstås annerledes enn slik: Jakob har kommet med forslaget sitt av hensyn til den dype avskyen jødene hadde for disse tingene. Den var innpodet dem fra barnsben av, og den stadige opplesningen av loven gjennom generasjoner hadde holdt den levende hos dem. De kunne derfor ikke annet enn bli støtt bort fra evangeliet når de så de hedningekristne uten betenkning besmitte seg med slikt hedensk vesen, som i deres øyne var avskyelig.

Med forslaget sitt har han med andre ord åpenbart bare tatt sikte på at de hedningekristne skulle avholde seg fra disse tingene, fordi nettopp de i særlig

grad ville gjøre det umulig for dem å påvirke de jødene som ennå ikke var omvendt, så de kunne bli frelst.

2 c. Apostelmøtets beslutning (15,22–29)

V. 22. Som vi ser av resten av beretningen om møtet i dette og de følgende versene, har Jakobs forslag vunnet alminnelig tilslutning hos alle de tre gruppene som forsamlingen besto av.

Først vedtok de å velge ut to menn blant seg og sende dem med Paulus og Barnabas til Antiokia. Den ene var Judas Barsabbas, som muligens har vært bror av den Josef Barsabbas som er omtalt i 1,23, siden de begge har båret tilnavnet Barsabbas (jf. utlegningen av det nevnte stedet). Den andre var en mann som het Silas, uten tvil den samme som i 1 Tess 1,1; 2 Tess 1,1; 2 Kor 1,19 og 1 Pet 5,12 kalles Silvanus, Paulus' ledsager på den andre misjonsreisen hans.

Navnet Silas kunne i og for seg oppfattes som en forkortelse av det latinske «Silvanus», men må sikkert ses på som et hebraisk navn. Da er dette et av de ikke få tilfellene der jøder ved siden av eller i stedet for sitt hebraiske navn tok et mer eller mindre likelydende latinsk eller gresk navn.

Der bibeloversettelsen av 1930 har «høyt aktede», har grunnteksten et uttrykk som trolig heller burde vært gjengitt med «ledende». Likevel synes ikke disse to mennene å ha hørt med til de eldste i Jerusalem. Formodentlig skyldtes stillingen deres som ledende (eller høyt aktede) personer blant brødrene heller den profetiske nådegaven deres (se v. 32).

V. 23. De to mennene skulle som møtets representanter ha med seg et brev og overbringe det til menigheten i Antiokia. Brevet begynner etter skikken den gangen med en hilsen fra avsenderne til mottakerne. I våre eldre bibeloversettelser ble avsenderne i begynnelsen nevnt som «apostlene og de eldste og brødrene». De bygde nemlig på en lesemåte som etter all sannsynlighet må ses på som uholdbar. Bibeloversettelsen av 1930 har derfor fulgt en annen og sikkert riktig lesemåte, men har neppe forstått den slik den virkelig er ment.

Etter denne lesemåten heter det først «apostlene og de eldste», og til det føyes så ordet «brødre» som apposisjon. Men det hører neppe bare til «de eldste» (slik bibeloversettelsen av 1930 har det), men til begge leddene som er bundet sammen med «og». Meningen er da sikkert det den nye svenske oversettelsen har uttrykt med «apostlene og de eldste, deres brødre».

I så fall har både apostlene og de eldste kalt seg mottakernes kristne brødre, slik de også kaller dem sine brødre. Ved å understreke det gjensidige broderforholdet på denne måten gir de uttrykk for at de uten forbehold anerkjenner mottakernes kristenstand som full og helt likeverdig med deres egen.

At brevet ellers bare oppgir apostlene og de eldste som avsendere og ikke også menigheten, har sikkert sin grunn i at det var for disse autoritetene i modermenigheten at en i Antiokia særlig hadde ønsket å legge fram stridsspørsmålet (jf. v. 2). Dessuten var jo de eldste menighetens selvsagte representanter overfor andre menigheter.

Apostlene og de eldste vender seg med brevet sitt ikke bare til brødrene i Antiokia, men også til brødrene i hele provinsen Syria, som Antiokia var hoved-

stad i, og i naboprovinsen Kilikia. Av det ser vi for det første at det alt nå fantes flere eller færre hedningekristne menigheter rundt om i begge disse provinsene foruten menigheten i Antiokia, enda Lukas ikke har fortalt noe om det tidligere. For det andre ser vi at forholdene i disse menighetene i det vesentlige må ha vært de samme som i Antiokia ifølge v. 1 f.

V. 24–27. Innholdet i disse versene faller for en stor del sammen med det som alt er fortalt. Særlig er det verdt å merke seg følgende trekk.

For det første tar avsenderne i v. 24 på det sterkeste avstand fra judaistene som hadde opptrådt i Antiokia, og fra læren deres. Riktignok hørte disse til den samme kretsen som de selv («noen som er kommet fra oss»), men de hadde ikke fått noe som helst oppdrag fra dem om å opptre slik de hadde gjort, og det de hadde lært i Antiokia, måtte derfor helt stå for deres egen regning.

Også måten den egenmektige framferden deres blir karakterisert på («har forvirret dere med sin tale og vakt uro i deres sjeler»), viser hvor fullstendig apostlene og de eldste tok avstand fra det de hadde gjort.

For det andre har det stor betydning hvilket vitnesbyrd avsenderne gir Barnabas og Paulus. De kaller dem ikke bare «våre kjære brødre» (v. 25), men også (v. 26) «menn som har våget sitt liv (utsatt seg for livsfare) for vår Herre Jesu Kristi navns skyld».

For det tredje er Barnabas her igjen nevnt foran Paulus, og det må åpenbart forklares på samme måte som i v. 12.

For det fjerde oppgir brevet først i v. 27 navnene på de to mennene som de ifølge v. 25 hadde vedtatt å velge ut og sende til Antiokia sammen med Barnabas og Paulus. Samtidig sier det hva som særlig var meningen med å sende dem: De skulle «også muntlig gjøre det samme kjent», nemlig det samme som blir meddelt her i brevets avslutning (v. 28 f.). Det vil si at de muntlig, på modermenighetens vegne, skulle innprente og begrunne det avsenderne nå til slutt vil la leserne få vite.

V. 28–29. Med «for», som her åpenbart betyr «nemlig», følger nå en nærmere forklaring av hva som var ment med uttrykket «det samme» i v. 27: den beslutningen apostlene og de eldste hadde fattet i den saken som forelå. Men de framhever straks og med sterkt ettertrykk at denne beslutningen ikke bare er et produkt av deres egne menneskelige tanker. Den hviler i virkeligheten på at Den Hellige Ånd har opplyst dem, og er derfor også et pålitelig uttrykk for Guds egen vilje i denne saken.

Så følger det hva beslutningen går ut på. I stedet for å legge omskjærelsens og dermed hele lovens åk på de hedningekristne, slik judaistene hadde krevd, har de overhodet ikke villet legge noen annen byrde på dem enn å avstå fra de tingene som Jakob alt i talen sin hadde framhevet som noe de burde pålegges å holde seg borte fra.

Når det her kalles «nødvendig» å avstå fra dette, kan det etter sammenhengen bare være ment om en nødvendighet som hadde sin grunn i tidsforholdene og særlig i kjærlighetshensynet til de jødene som ennå ikke var omvendt.

Selvsagt har det ingen større betydning at de fire tingene de hedningekristne blir pålagt å avstå fra, her er nevnt i en annen rekkefølge enn i v. 20. Formodent-

lig har de funnet det naturlig å stille sammen de tre kravene som gjelder mat og drikke – og blant dem å nevne avholdet fra blod (det mer omfattende begrepet) foran avholdet fra det kvalte – og så la avholdet fra hor få den sterkt betonte plassen til slutt.

Med den oppmuntrende forsikringen om at det vil gå leserne godt om de tar seg i vare for de nevnte tingene, og med et «Lev vel!» (en kjent gresk avskjedshilsen) slutter apostlene og de eldste brevet sitt.

I det har de gitt den lovfrie hedningekristendommen sin hele og fulle anerkjennelse, selv om de for egen del – som medlemmer av det folket Gud hadde gitt denne loven – har ansett seg forpliktet til å leve i samsvar med Moseloven.

Den var for dem det religiøse og nasjonale tegnet på folkets stilling som Guds utvalgte folk, så lenge Gud ikke på utvetydig vis hadde gitt til kjenne (slik det skjedde ved templets ødeleggelse) at den ikke lenger skulle gjelde – og i den grad de levde blant sitt eget folk eller bare hadde med jøder og jødekristne å gjøre (jf. det Paulus i 1 Kor 9,20 sier om hvordan han gikk fram når han var sammen med jøder).

Her kan det være på sin plass å si noen ord om et spørsmål som mangen tenkende bibelleser lett kan stille seg ved den beslutningen apostelmøtet vedtok etter Jakobs forslag og sendte skriftlig til de hedningekristne i Syria og Kilikia: Står vi her overfor et forbud som etter møtets mening skulle gjelde for alle hedningekristne til alle tider?

Svaret må naturligvis gå ut fra hva som førte til at avholdskravet ble stilt, og det har vi alt sett under utlegningen av Jakobs ord i v. 20.

Vi så der at hans (og altså også apostelmøtets) mening ikke var å gjøre det påbudte avholdet til et vilkår for å anerkjenne den lovfrie livsførselen til de hedningekristne. Meningen var bare å peke på visse ting de nødvendigvis måtte avholde seg fra, for ikke å volde de jødene som ennå ikke var omvendt, et anstøt som ville gjøre det umulig å vinne dem for evangeliet. Forbudet mot disse tingene skyldtes altså de historiske forholdene som rådet den gangen.

Men av det følger at der disse forholdene ikke lenger er til stede, har bestemmelsene som ble vedtatt, heller ikke lenger noe krav på å bli fulgt. De kan derfor bare ses på som et provisorium (det vil si en ordning som bare gjelder midlertidig eller for en tid). Helt utvilsomt gjelder dette to av de tingene beslutningen krever avhold fra: å spise blod og det som er kvalt. Dette er jo noe som i seg selv er etisk helt likegyldig.

Svært treffende heter det om dette i Den augsburgske bekjennelse, artikkel 28: «Apostlene befalte at en skulle avholde seg fra blod (Apg 15,20). Hvem holder det nå? Og likevel synder ikke de som nå ikke holder det, for ikke engang apostlene selv ville tynge samvittighetene med en slik trelldom, men forbød det for en tid for å forebygge anstøt. Ved et slikt bud må en nemlig ha for øye hva som er evangeliets varige vilje og mening» (se Casparis og Johnsons oversettelse av Konkordieboken, s. 41).

Annerledes er det riktignok med de to andre punktene i apostelmøtets beslutning: å delta i de hedenske offermåltidene og utukt. Utukten stempler Guds

ord klart og bestemt som synd, altså som noe som til alle tider og under alle omstendigheter er utillatelig.

Og om deltakelsen i offermåltidene har vi i apostelen Paulus' ord i 1 Kor 10,14–21 et guddommelig inspirert vitnesbyrd om at det er noe en kristen uten forbehold må avholde seg fra (jf. merknadene til dette avsnittet i min fortolkning av 1 Kor). Alle kristne har altså til alle tider og under alle omstendigheter en klar plikt til å avstå fra disse to tingene – uten hensyn til om det vekker anstøt eller ikke.

Men den plikten kan ikke sies å ha sin grunn i apostelmøtets beslutning. Den beror alene på at den kristne moralen, som hviler på Guds ord, uttrykkelig kaller dem synd. Vi ser jo også at når Paulus i brevene sine advarer mot utukt, grunner han ikke advarselen på apostelmøtets beslutning, men på at utukten i seg selv er synd (jf. 1 Kor 6,13 ff.).

2 d. Virkningen i Antiokia av apostelmøtets beslutning (15,30–34)

V. 30–33. Med disse versene avslutter Lukas i størst mulig korthet beretningen om apostelmøtet. Da «disse» (det vil si Judas og Silas; jf. v. 27) nå var sendt av sted, kom de til Antiokia. Der fikk de kalt sammen hele menigheten og overga brevet til dem. Da det var lest opp, fylte innholdet dem alle med glede (v. 31) over «trøsten de fikk», det vil si den beroligelsen brevet ga dem midt i den tvilen og uroen som judaistenes lære hadde skapt – læren om at omskjærelsen var nødvendig til frelse (jf. v. 1 f.).

Til det kom (v. 32) at de to utsendingene fra Jerusalem, Judas og Silas, «talte meget til oppmuntring og styrke for brødrene». Det gjorde de ved å bruke den profetiske nådegaven som de selv var utrustet med, i likhet med dem som er nevnt i 11,27[7] og 13,1.

Etter en tid (v. 33) lot brødrene i Antiokia dem så dra tilbake «med ønske om fred» (det vil si med avskjedsønsket om alt godt for dem; jf. Luk 7,50 og flere steder) til dem som hadde sendt dem.

V. 34. Som flere av våre bibellesere nok har lagt merke til, står dette verset i et tillegg til bibeloversettelsen av 1930, på listen over en del steder i Det nye testamente som «blant annet mangler i flere eller færre av de eldre håndskriftene». Og det kan heller ikke godt være tvil om at verset er et tillegg til den opprinnelige teksten. Det som sies her, stemmer jo slett ikke med det som var sagt i verset foran, og det er sikkert føyd til av en avskriver av hensyn til v. 40, der det fortelles at Paulus valgte Silas til følgesvenn.

3 a. Barnabas skiller lag med Paulus, som derfor velger Silas til ledsager (15,35–40)

Etter at Judas og Silas hadde reist tilbake til Jerusalem, ble Paulus og Barnabas ennå en tid i Antiokia. Der virket de dels som lærere for menigheten og dels som misjonærer blant den hedenske befolkningen i byen og omegnen.

[7] Trykket har «11,47»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Når det uttrykkelig sies at de forkynte Kristi ord som det glade budskap «sammen med mange andre», er det kanskje for å forklare hvorfor Paulus etter en tid (v. 36) foreslo for Barnabas at de sammen skulle foreta en visitasreise til de menighetene de hadde grunnlagt på den forrige reisen. Det var nemlig ikke så nødvendig at de fortsatte virksomheten i Antiokia når det var så mange andre arbeidere for Guds rikes sak der.

Barnabas (v. 37) var da også straks villig til å være med på den foreslåtte reisen, men ville at de, som på den forrige reisen, skulle ta med Johannes Markus.

Men det kunne Paulus (v. 38) ikke gå med på etter det de hadde opplevd med ham i Pamfylia (jf. utlegningen av 13,13). Og da begge nå holdt sterkt på sin mening, kom det til et heftig sammenstøt mellom dem. Følgen var at de bestemte seg for å skilles, og at Barnabas seilte av sted til sin fødeøy Kypros sammen med Markus, formodentlig for å ta opp igjen virksomheten sin der.

Paulus (v. 40) valgte på sin side Silas til ledsager. Silas må da ha vendt tilbake til Antiokia, enten på egen hånd eller etter at apostelen hadde henvendt seg til ham. Sammen med ham dro Paulus av sted, etter at menigheten der – vel ved en høytidelig gudstjeneste – hadde overgitt ham og det han hadde fore, til Kristi nåde.

3 b. Fra Antiokia til Troas (15,41–16,10)

15,41–16,5. Hadde Paulus opprinnelig hatt til hensikt å gjøre den forrige reisen om igjen sammen med Barnabas, så kunne det etter det som hadde hendt (15,39), ikke lenger være tale om at han skulle dra til Kypros. Et besøk der måtte derfor falle bort, og han kunne bare tenke på å besøke menighetene i Lilleasia fra den forrige reisen. Denne gangen tok han imidlertid landeveien fra Antiokia nordover gjennom Syria og derfra over til Kilikia, og overalt «styrket han menighetene» i disse provinsene (jf. om disse menighetene utlegningen av 15,23).

Fra Kilikia dro han så (16,1) nordover over Taurus gjennom det mye brukte passet «de kilikiske porter» og kom til de lykaoniske byene Derbe og Lystra (jf. utlegningen av 14,6.20).

I Lystra fikk han anledning til å knytte enda en ledsager til seg, en ung kristen som het Timoteus. Han var uten tvil blitt omvendt til kristendommen ved Paulus selv på den forrige reisen hans (jf. 1 Kor 4,17, der han kaller ham «mitt elskede og trofaste barn i Herren», og 1 Tim 1,2, der han kaller ham «min ekte sønn i troen»; jf. også 2 Tim 1,2).

Etter det Lukas her forteller, var Timoteus sønn av en jødisk kvinne som var blitt kristen (og det vel også ved Paulus under et av de tidligere oppholdene hans i Lystra), og av «en gresk far» (det vil si at faren var en gresktalende hedning; jf. utlegningen av 11,20). Videre sies det (v. 2) at han hadde godt vitnesbyrd for sitt kristne liv av de troende både i fødebyen sin og i Ikonium. Menighetene i disse to byene har vel stått i stadig forbindelse med hverandre.

Paulus (v. 3) fant ham nå åpenbart særlig godt skikket til å være medarbeideren hans på reisen, og Timoteus erklærte seg, som en kan forstå, villig til å påta seg et slikt oppdrag. Da lot Paulus ham omskjære av hensyn til de (ennå uomvendte) jødene som bodde i disse traktene. De visste alle at faren hans var

greker (og da sikkert også at han ikke var blitt omskåret, noe den hedenske faren vel ikke har villet tillate).

Som vi ser, tok Paulus dette skrittet utelukkende av hensyn til misjonsarbeidet blant de jødene som ennå ikke var omvendt. Han visste jo godt hvilken hindring det ville være for at evangeliet skulle finne inngang blant dem, om han hadde en uomskåret mann som medarbeider. Slik sett fulgte han bare, da han lot Timoteus omskjære, det prinsippet han gjør gjeldende for sin egen livsførsel i 1 Kor 9,20, der han vitner at han «for jødene er blitt som en jøde, for å vinne jødene».

Ellers forteller Lukas bare to trekk til fra oppholdet hans i disse traktene. For det første (v. 4): Etter hvert som han og reisefellene hans dro fra by til by (åpenbart fra Derbe til Lystra og så videre vestover til Ikonium og det pisidiske Antiokia), la de de troende av hedensk ætt på hjertet å holde forskriftene som var vedtatt på apostelmøtet. Disse forskriftene falt uten tvil sammen med det Paulus alt før dette møtet hadde pålagt de hedningekristne i menighetene sine. For det andre (v. 5): Menighetene på disse stedene «ble styrket i troen, og de vokste i tall for hver dag».

16,6–10. Som vi ser av v. 6b, må Paulus ha forstått det som Guds vilje at han nå skulle bære evangeliet videre ut i den hedenske verden. Først satte han seg da fore å dra fra det pisidiske Antiokia vestover til «Asia».

Siden det uttrykkelig skilles mellom Asia og Frygia, kan «Asia» her ikke bety hele den romerske provinsen med dette navnet, for størsteparten av Frygia hørte til den. Ordet gjelder her, som i 2,9, bare den delen av provinsen som omfattet de gamle landskapene Karia, Lydia og Mysia, med de betydelige byene Efesus, Smyrna, Pergamon og flere.

Men apostelens plan ble ikke satt ut i livet, for han og følget hans «ble hindret av Den Hellige Ånd fra å tale Ordet i Asia». Det gjelder vel en kunngjøring av Guds vilje gjennom profetisk åpenbaring (for eksempel til Paulus selv eller til Silas, som hadde profetisk nådegave; jf. 20,23;[8] 21,11). De dro så nordover gjennom Frygia og «det galatiske land» (det vil si landskapet der keltiske stammer bodde; jf. innledningen til Galaterbrevet i min fortolkning av dette brevet).

Og (v. 7) da de var kommet i nærheten av Mysia, der de etter Åndens anvisning ikke skulle forkynne Ordet, siden det hørte til Asia, ville de dra videre mot nordøst til Bitynia. Det var en romersk provins med tallrike betydelige byer og mange jøder. Men da de alt hadde begitt seg av sted dit, ble de igjen hindret av Den Hellige Ånd. Han kalles vel her uttrykkelig «Jesu Ånd» fordi det var Jesus de tjente, og fordi det var han som ved Ånden ga dem anvisning om hvor de skulle utføre tjenesten sin.

Nå befant de seg altså mellom Mysia og Bitynia, men i ingen av disse landskapene skulle de opptre som forkynnere. De så seg da henvist til å dra mot vest og begynte vel å ane at Gud ville ha dem over til Hellas. I alle fall dro de nå (v. 8) ned til Troas, det vanlige overfartsstedet fra det nordvestlige Lilleasia til Makedonia like overfor, og for å komme dit måtte de nødvendigvis dra gjennom Mysia.

[8] Trykket har «20,33»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Riktignok heter det i bibeloversettelsen av 1930 at de «drog utenom Mysia». Uttrykket i grunnteksten kan nok ha denne betydningen, men her er det uten tvil ment om at de vandret gjennom landskapet uten noe lengre opphold, altså for å nå målet sitt så raskt som mulig.

Og her i Troas (v. 9) fikk så Paulus det vinket fra Gud som han vel hadde ventet spent på, og som viste ham hvor han skulle gå. I et syn han hadde om natten, sto det en mann foran ham som ba ham og sa: «Kom over til Makedonia og hjelp oss!» (ut av vår åndelige nød). Av ordene hans måtte apostelen forstå at det var en mann fra Makedonia.

Paulus fortalte så synet til reisefellene sine (v. 10). De var da alle straks på det rene med at det var Herren (Kristus) selv som ved dette synet hadde kalt dem til å forkynne evangeliet for makedonierne. Følgen var at de uten opphold så seg om etter skipsleilighet over til Makedonia.

I dette verset går Lukas imidlertid plutselig over til første person flertall («vi»). Vi må da vel anta at han har sluttet seg til Paulus og følget hans her i Troas (jf. innledningen ovenfor), uten at vi likevel kan si noe om hvordan det kom til at han var der nettopp på dette tidspunktet.

3 c. Paulus og ledsagerne hans i Filippi (16,11–40)

V. 11–12. Fra Troas seilte Paulus og følget hans over Egeerhavet rett til øya Samotrake og dagen etter til havnebyen Neapolis. Det var en mindre betydelig by som den gangen ikke ble regnet til Makedonia, men til nabolandskapet i øst, Trakia. Derfra fulgte de så veien som førte fra kysten inn i landet, og etter en vandring på omkring 13 kilometer kom de (v. 12) til Filippi. Det var altså «den første byen» i den delen av Makedonia som de kom til å sette sin fot i.

Den romerske provinsen Makedonia var på denne tiden delt i fire «regioner», hver med sin hovedstad. I det østligste av disse distriktene lå Filippi, mens hovedstaden i distriktet, Amfipolis (17,1), lå ved den vestlige grensen.

At Filippi var «en romersk koloni», vil si at et større antall romerske krigsfolk (soldater og offiserer) som hadde tjent ut, var bosatt der. En slik by hadde visse forrettigheter, særlig fritak fra de avgiftene som erobrede byer og landskaper ellers måtte betale til den romerske staten.

I denne byen slo Paulus og ledsagerne hans seg ned for en tid, åpenbart fordi de forsto det som sin plikt å følge så snart som mulig den befalingen de visste de hadde fått fra Gud om å forkynne evangeliet for makedonierne. Som en kan tenke seg, har vel en dag eller to gått med til å sette seg inn i de nye forholdene og gjøre de nødvendige forberedelsene til et noe lengre opphold. Men som vi ser av det som fortelles i

V. 13–15, søkte de alt den nærmeste sabbaten å få kontakt med jødene som bodde i byen, for slik Paulus pleide, ville de først vende seg til dem med forkynnelsen av evangeliet.

Jødene var få i denne romerske militærbyen, og de hadde visst ingen synagoge av det vanlige slaget. De nøyde seg med et mindre lokale («et bønnested») utenfor porten, i nærheten av en elv (uten tvil den lille elven Angites, også kalt

Gangites, som renner forbi vest for byen i en avstand av 2 kilometer). Der hadde de god anledning til å foreta de levittiske vaskningene og renselsene.

Til dette bønnestedet styrte misjonærene da skrittene sine den første sabbaten de skulle tilbringe i byen, og der fant de en forsamling av kvinner som de talte til. Hvorfor det ikke var noen menn til stede, blir ikke sagt. Men også denne omstendigheten synes å vitne om at den jødiske delen av befolkningen i Filippi ikke har vært særlig tallrik.

Og en kan nok anta at ikke få av kvinnene som var møtt fram, var halvproselytter. I alle fall nevnes én slik i v. 14, en kvinne ved navn Lydia, en purpurkremmerske (det vil si en som drev handel med purpurfargede stoffer). Om henne sies det også at hun var fra Tyatira, en by i det gamle landskapet Lydia, som nå var innlemmet i den romerske provinsen Asia.

Flere fortolkere har ment at Lydia ikke var kvinnens eget navn, men et tilnavn en hadde gitt henne etter hjemstedet hennes. Med det pleide en, som Zahn formoder, å betegne henne «til forskjell fra andre purpurkremmere av mannlig eller kvinnelig kjønn som var bosatt og innfødt i Filippi». Men det lar seg vanskelig forene med at «Lydia» her er gitt henne som hennes «navn», særlig siden det var et nokså vanlig kvinnenavn. For øvrig var byen Tyatira særlig berømt for purpurfargeriene sine.

At Lydia «dyrket Gud etter jødenes tro», vil si at hun var en av de mange hedningene som mer eller mindre fullstendig hadde sluttet seg til Israels religion (jf. utlegningen av 10,2 ovenfor om det i det vesentlige ensbetydende uttrykket «frykte Gud»). Mens hun nå «hørte på» (det vil si lyttet til misjonærenes tale), «åpnet Herren» (Kristus) med sin forberedende nåde «hennes hjerte». Slik ble hun særlig grepet, og derfor «ga hun akt på» det Paulus sa, med stigende og spent oppmerksomhet.

At hun da også ble vunnet for troen, ser vi av v. 15: «Hun ble døpt med hele sin husstand.» Det blir likevel her bare nevnt i en bisetning, for Lukas har først og fremst villet framheve at hun etter dåpen inntrengende ba misjonærene om å ta inn i huset hennes – dersom de ellers hadde tillit til at troen hennes på Kristus var ekte, den troen hun jo hadde bekjent ved å la seg døpe.

«Og hun nødde oss», føyer Lukas til, for å antyde at misjonærene virkelig tok imot innbydelsen, om enn bare på hennes inntrengende bønn. Det stemte ikke med hvordan Paulus ellers alltid gikk fram. Men som vi vet, tok han også senere imot understøttelse fra de troende i Filippi, i strid med de prinsippene han ellers holdt fast på (jf. Fil 4,10 ff.; 2 Kor 11,9; jf. 1 Tess 2,9; Apg 20,34).

Hvorfor Lukas har tatt med denne beretningen om Lydias omvendelse, sier han ingenting om. Men grunnen har neppe vært at det var den første seieren Paulus' forkynnelse vant i vår verdensdel. I så fall ville han vel ha sagt det uttrykkelig, mens det i virkeligheten ikke finnes noen som helst antydning av at hun var den første som ble omvendt i Filippi.

Grunnen er vel heller at Lukas selv var en av dem som fikk nyte godt av gjestfriheten hennes, eller kanskje at huset hennes i den første tiden ble samlingsstedet for menigheten der i byen (jf. v. 40) og slik fikk stor betydning for Guds rikes sak i denne delen av Makedonia.

V. 16–18. Om misjonærenes virksomhet blant den hedenske befolkningen i Filippi forteller Lukas ikke noe nærmere. Han går straks over til å fortelle hvordan det gikk til at Paulus og Silas etter en tid så seg nødt til å forlate byen.

En dag da apostelen og ledsagerne hans var på vei ut til bønnestedet for igjen å bære evangeliet fram for jødene, møtte de en slavepike som var besatt av en demon, nærmere bestemt av en «spådomsånd», det vil si en ånd som gjennom henne forutsa det som skulle komme. Med tanke på det som fortelles i v. 19, nevner Lukas alt her at hun skaffet herrene sine stor inntekt ved å spå – de som lot seg spå, måtte jo betale for det.

I likhet med de besatte som evangeliene forteller om, og som ropte ut at Jesus var Messias (jf. Mark 1,24; 3,11 og flere steder), begynte også denne slavekvinnen (v. 17) å rope høyt mens hun den dagen fulgte etter misjonærene. Selvsagt var hun inspirert av demonen som hadde makt over henne. I folkets påhør kalte hun dem «Den Høyeste Guds tjenere, som forkynner dere frelsens vei».

Da dette nå gjentok seg i mange dager (v. 18), grep en hellig harme Paulus, og han kunne ikke lenger finne seg i at «Guds sak slik skulle se ut til å få støtte av de urene åndene» (B. Weiss). Som Jesus hadde gjort i lignende tilfeller, befalte han da ånden «i Jesu Kristi navn» (jf. utlegningen av 3,6) å fare ut av henne, og det gjorde den også straks.

V. 19–24. Da pikens herrer nå så at håpet deres om fortjeneste var ute, overfalt de en dag Paulus og Silas – altså bare de to hovedpersonene og ikke også Timoteus og Lukas, som kanskje ikke engang var til stede – og slepte dem av sted til torget, der rettsforhandlingene foregikk etter skikken den gangen. Deretter (v. 20) førte de dem fram for «styresmennene» (det vil si de høyeste øvrighetspersonene i kolonibyen, to i tallet, de såkalte duumvirene, som blant annet også hadde ansvaret for rettspleien).

Klokt nok tidde de helt om den virkelige grunnen til at de gikk fram mot de to misjonærene. I stedet anklaget de dem for å forstyrre den offentlige ro ved å forkynne religiøse skikker som ingen romer «har lov til å ta imot eller leve etter» – enda de var jøder og altså ikke hadde noe å gjøre blant romerske borgere.

Siden jødedommen var en religion som romerstaten tillot, må anklagerne sikkert ha fått det inntrykket at den gudsdyrkelsen Paulus og Silas forkynte, var noe annet enn den jødiske, og at det altså var en ikke tillatt religion de ville innføre i byen – en forbrytelse som etter romersk rett ble straffet strengt.

Nå tok også (v. 22) folkehopen som hadde samlet seg på torget, parti mot misjonærene og krevde dem straffet. Folket var vel blitt hisset opp mot de to jødene av slavekvinnens herrer. Styresmennene var da svake nok til å la tjenerne sine («liktorene») rive klærne av dem og hudstryke dem uten videre undersøkelse, og deretter (v. 23) kaste dem i fengsel med befaling til fangevokteren om å passe godt på dem. Denne befalingen synes å forutsette at styresmennene visste at misjonærene alt hadde vunnet mange i byen for forkynnelsen sin.

Etter den ordren han hadde fått, fant fangevokteren (v. 24) det best å sette dem i det innerste fangerommet og feste føttene deres i «stokken» (det vil si en kubbe eller stabbe som fangene ble festet til, og som skulle hindre dem i å rømme).

Hvorfor Paulus og Silas ikke alt ved denne anledningen viste til at de var romerske borgere (jf. v. 37) og slik unngikk den vanærende mishandlingen (jf. 1 Tess 2,2), sier Lukas ingenting om. Muligens var hele opptrinnet så tumultartet at det var umulig for dem å få protestert mot mishandlingen.

V. 25–34. Nå griper Gud inn og bekjenner seg på den mest åpenlyse måten til tjenerne sine og virksomheten deres. Ved midnattstid holdt Paulus og Silas ennå på å be til Gud (sikkert om å bli fridd ut) og prise ham med lovsanger (uten tvil fordi de var blitt aktet verdige til å lide for Jesu navns skyld; jf. 5,41), og de andre fangene lyttet.

Da kom det (v. 26) plutselig et veldig jordskjelv som fikk grunnmurene i fengselet til å ryste. Straks sprang alle dørene opp, ja, til og med lenkene, som var festet til ringer i veggene, falt av alle fangene.

Fangevokteren, som vel har hatt boligen sin i en annen del av fengselsbygningen eller like ved den, fór (v. 27) opp av søvnen. Da han så alle dørene åpne, trakk han et sverd og ville ta sitt liv, fordi han trodde at fangene var rømt.

Men (v. 28) Paulus har vel hørt ham ute i gangen gi uttrykk for fortvilelsen og selvmordstankene sine med høye utrop. Han fikk hindret ham i å gjøre det han hadde fore, ved å rope med høy røst: «Gjør ikke deg selv noe ondt! For vi er her alle.»

Dermed ble han så vidt brakt til besinnelse at han (v. 29) ba om lys fra husfolket sitt, eller kanskje fra noen underordnede voktere som hadde styrtet etter ham. Så sprang han inn i cellen der Paulus og Silas var, og falt ned for dem, ennå skjelvende av skrekk. Han må vel ha begynt å forstå at det var en høyere makt som her hadde grepet inn og bekjent seg til de to fangene som sine tjenere.

Etter at han vel hadde gitt folkene sine befaling om å legge de andre fangene i lenker igjen, førte han (v. 30) de to misjonærene ut, formodentlig ut i fengselsgården. Det var nok hele opplevelsen som ga ham frimodighet til å sette seg ut over styresmennenes strenge påbud på denne måten – sammen med inntrykket av at han her hadde å gjøre med menn som slett ikke var forbrytere, men tvert imot sto under guddommelig beskyttelse.

Og her trenger det store spørsmålet seg fram fra hans pinte sjel: «Hva skal jeg gjøre for å bli frelst?» Det innledes med tiltalen «Herrer!» som uttrykk for hans dype ærefrykt for dem. Uten tvil må han enten selv ha hørt Paulus og Silas forkynne den forestående dommen som Gud ved Jesus vil holde over alle mennesker (jf. 17,31), eller kanskje bare gjennom andre ha fått kjennskap til forkynnelsen deres. I alle fall vil han nå for alvor vite hva han skal gjøre for å bli frelst i dommen.

Misjonærene gir ham da også svar på spørsmålet: «Tro på Herren Jesus, så skal du bli frelst, du og ditt hus!» Svaret viser at de forutsetter at han har hørt noe om Jesus. Men som hedning kunne han med sine forutsetninger selvsagt ikke forstå svaret fullt ut. Derfor «talte de Herrens ord (det vil si Kristi evangelium) til ham og til alle som var i hans hus», som det sies i v. 32. Husfolket hans må altså ha samlet seg om ham i fengselsgården.

Misjonærenes forkynnelse førte både ham og de andre i huset hans til troen på Jesus og frelsen i ham. Det ser vi av at han ble døpt med alle sine (v. 33b).

Før det (v. 33a) hadde han i samme time på natten tatt dem med seg til et sted i fengselsgården der det var vann (formodentlig en sisterne eller et basseng), og vasket dem etter slagene. Ordet «straks» må nemlig sikkert forstås slik at dåpen ble forrettet med det vannet som fantes i fengselsgården.

Så førte han Paulus og Silas opp i boligen sin, og som uttrykk for sin inderlige takknemlighet «dekket han bord for dem» (det vil si laget i stand et måltid for dem). Samtidig ga han høylytt uttrykk for sin hjertelige glede over at han nå ved troen på Jesus var kommet med hele sitt hus fra hedenskapets mørke til troen på den sanne Gud, som i dåpen hadde gjort ham til sitt benådede barn og gitt ham del i sin levendegjørende Ånd (jf. 2,38).

V. 35–37. Etter rolig ettertanke var det imidlertid – som en godt kan forstå – gått opp for styresmennene hvor helt igjennom rettsstridig de i virkeligheten hadde opptrådt mot de to misjonærene. Så snart det ble dag, sendte de derfor bud med tjenerne sine («liktorene») til fangevokteren om at han skulle sette dem fri.

Han fortalte (v. 36) dette til Paulus, som sikkert var vendt tilbake til cellen sammen med Silas, og oppfordret dem til å forlate fengselet, samtidig som han ønsket dem alt godt på den videre ferden («dra bort med fred»). Men da sa Paulus (v. 37) til «dem» (det vil si til fangevokteren og gjennom ham til liktorene) at det kunne og ville han ikke nøye seg med.

Styresmennene hadde latt dem hudstryke offentlig uten lov og dom, enda de var romerske borgere, og det etter statens lover ikke var tillatt å utsette slike for denne vanærende straffen. Attpåtil hadde de latt dem kaste i fengsel (noe som også var i strid med romersk lov), og så ville de nå jage dem bort i all hemmelighet.

Nei, de fikk nok komme og føre dem ut selv, så det kunne bli kjent for alle, venner og fiender, at de selv hadde måttet erkjenne at det de hadde gjort mot dem, var en åpenbart ulovlig krenkelse av den æren de som statsborgere hadde lovlig krav på.

Paulus viser her til at han er romersk borger, og stiller i kraft av det et krav som var så ydmykende for styresmennene. Grunnen var uten tvil hensynet både til den unge menigheten og til de delene av befolkningen som ennå ikke var omvendt. For evangeliets egen skyld måtte han gjøre det som sto i hans makt, så forkynnerne av det ikke skulle stå i offentlighetens øyne som tvilsomme personer, eller til og med som forbrytere som øvrigheten hadde straffet.

Ellers kan en her spørre hvordan flertallsuttrykket «enda vi er romerske borgere» skal forstås. Er det ment at også Silas hadde romersk borgerrett? Det er jo selvsagt mulig, og det må til og med sies å ligge nærmest. Eller skal det, med flere fortolkere, oppfattes som en mindre nøyaktig uttrykksmåte som bare er valgt for korthets skyld? Da må Paulus ha ment at den borgerretten han selv hadde, også måtte komme hans venn og medarbeider Silas til gode.

Hva Paulus angår, får vi vite av 22,28 at han hadde denne borgerretten fra fødselen av. Vi vet likevel ikke hvordan faren hans (eller kanskje allerede en av forfedrene hans) hadde ervervet den, enten ved kjøp (jf. 22,28) eller som lønn for en eller annen tjeneste for staten.

V. 38–40. Da liktorene hadde overbrakt Paulus' ord til styresmennene, ble disse øvrighetspersonene naturligvis redde. Det var nemlig forbundet med hard straff å krenke en romersk borgers verdighet.

De kom da (v. 39) også selv til fengselet for å gi de to fangene den æresoppreisningen de hadde krevd. De ba dem om unnskyldning for hvordan de hadde behandlet dem («godsnakket med dem»), og førte dem ut personlig. Men samtidig ba de dem forlate byen, uten tvil fordi de var redde for at de, om de ble værende, kunne skape nye forstyrrelser av den offentlige ro eller på annen måte skape bryderi for dem selv.

Så gikk da (v. 40) Paulus og Silas ut av fengselet og begav seg, som rimelig var, til herberget sitt i Lydias hus. Der fikk de anledning til å hilse på dem som nylig var vunnet for troen, og gi dem de siste formaningene sine (jf. 14,22), før de endelig dro fra Filippi.

Siden det her tales om dem i tredje person («de»), kan vi slutte at Lukas ikke var med dem på den videre reisen. Han ble formodentlig igjen i byen for å styrke og lede den unge menigheten, og vi møter ham først igjen i 20,5–6.[9]

Etter flere fortolkeres mening ble også Timoteus igjen i Filippi. Til støtte for det har en gjerne vist til at han først nevnes igjen i 17,14, men det kan neppe regnes som noe avgjørende bevis.

3 d. I Tessalonika og Berøa (17,1–15)

V. 1–3. Misjonærene dro fra Filippi videre i sørvestlig retning, men reiste bare gjennom byene Amfipolis og Apollonia. Grunnen antyder Lukas ved uttrykkelig å nevne at jødene hadde en synagoge i Tessalonika, som de kom til etter å ha tilbakelagt omkring 150 kilometer. Det har åpenbart ikke vært tilfellet i de to andre makedoniske byene. Der ville de altså ha måttet klare seg uten det utgangspunktet for evangelieforkynnelsen som Paulus ellers overalt og av prinsipp søkte å skaffe seg (jf. uttrykket «slik han pleide å gjøre» i v. 2).

I Tessalonika, hovedstaden i det andre distriktet av Makedonia og en blomstrende handelsby ved sjøen, gikk de da (v. 2) inn i synagogen. Det sies likevel bare om Paulus, som altså også her står fram som den egentlige lederen av misjonsverket.

Tre sabbatsdager (eller muligens «i løpet av tre uker») samtalte han så med jødene der (jf. utlegningen av 18,4) ut fra Det gamle testamentes skrifter. Han (v. 3) la ut og utviklet nærmere det som var sagt i dem om at Messias etter Guds råd måtte lide og stå opp fra de døde. Og så holdt han fram at det Skriftene slik hadde forutsagt om Messias, er gått i oppfyllelse på den Jesus han nå forkynte – og at Jesus nettopp ved det har vist seg å være den lovede Frelseren.

Her bør vi kanskje merke oss at «denne» i grunnteksten peker med ettertrykk fram mot det følgende «den Jesus som jeg forkynner for dere». Tanken er dermed i det vesentlige den samme som om det hadde stått: «Denne Jesus som jeg forkynner for dere, han er Messias.»

V. 4. Resultatet av Paulus' opptreden i synagogen i Tessalonika var riktignok ikke særlig stort når det gjaldt jødene. Bare noen få av dem lot seg overbevise

[9] Trykket har «20,16»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

om at Jesus er Messias, og sluttet seg til de to misjonærene. Men desto større var tallet på halvproselyttene (som var til stede i synagogen) som tok imot troen. Blant dem framhever Lukas særlig at det var «ikke få av de fornemste kvinnene». Her igjen avviste altså jødene i det store og hele evangeliet, og hva det førte til, forteller de følgende versene.

V. 5–9. At jødene «ble egget til nidkjærhet», må vel etter sammenhengen med v. 4 forstås slik at de ble grepet av heftig vrede fordi de så sin egen blomstrende propaganda, og dermed også innflytelsen sin, så sterkt truet. Ja, så glødende var vreden deres at de ikke engang betenkte seg på å gå sammen med folk av byens hedenske pøbel.

De tok med seg noen onde mennesker fra gaten og fikk ved deres hjelp i stand et oppløp som satte hele byen i uro og forvirring. Deretter trengte de, fulgt av opphissede folkehoper, fram mot huset til en viss Jason, som de visste at misjonærene bodde hos (jf. v. 7). De ville «føre dem fram for folket», det vil si for en forsamling av byens borgere, og anklage dem der.

Men (v. 6) da de ikke fant dem i herberget deres, slepte de Jason og noen brødre som nettopp var samlet hos ham, fram for «bydommerne». På gresk heter de «politarkene» (omtrent: borgermestrene), en tittel på magistratspersoner som er bevitnet i mange innskrifter, også nettopp for Tessalonika og andre makedoniske byer. Her roper de så høyt ut anklagen sin, som likevel først er rettet mot evangelieforkynnerne, som ikke var til stede: «Disse som oppvigler hele verden (det vil si hele Romerriket; jf. Luk 2,1), er også kommet hit!»

Det overdrevne uttrykket «hele verden» vitner selvsagt om den lidenskapelige uviljen hos disse jødene. Men det forutsetter samtidig at de i det minste må ha hørt om det som hadde hendt i Filippi. Muligens har de også gjennom Paulus' taler i synagogen fått vite noe om hvordan forkynnelsen av evangeliet hadde ført til splittelser i de jødiske menighetene i de byene i Lilleasia han hadde besøkt.

Deretter (v. 7) retter de bydommernes oppmerksomhet mot det utilgivelige i at Jason har åpnet huset sitt for disse urostifterne og slik hjulpet dem i virksomheten deres. Og først da rykker de fram med sin egentlige hovedanklage mot misjonærene og samtidig mot dem som hadde sluttet seg til dem: «Alle handler de stikk imot keiserens bud og sier at en annen (enn keiseren), en som heter Jesus, er konge.»

De gir altså Paulus' forkynnelse av Jesus som Messias en politisk vri (jf. min fortolkning av Luk 23,2 og Joh 19,12). Dermed stempler de de kristne som opprørere mot statsordenen og gir seg selv utseende av å være keiserens tro undersåtter.

Til denne anklagen skal det ellers bare bemerkes at «konge» hos grekere og orientalere var den egentlige tittelen på den romerske keiseren (jf. Joh 19,15; 1 Pet 2,13 og flere steder).

Som en godt kan forstå, ble (v. 8) både folkemengden som var til stede, og bydommerne forferdet da de hørte anklagernes påstander. De gikk jo ut på intet mindre enn at det var en formelig revolusjon i gjære.

Men (v. 9) magistraten tok det med større sindighet enn styresmennene i Filippi, idet de nøyde seg med å la Jason og de andre (det vil si «brødrene» fra v. 6) stille den nødvendige sikkerheten. Da det var gjort, lot de dem gå uten å gjøre dem noe mer mén.

Hva denne sikkerheten besto i, blir ikke sagt. Kanskje besto den i å skrive under et gjeldsbrev, eller i å deponere en pengesum som skulle være forfalt om de kristne viste den minste antydning til å skape politisk uro. Men i alle fall skulle den sikre at noe slikt ikke skjedde.

V. 10–15. Etter det som hadde hendt i v. 5–9, fant de kristne i Tessalonika det ikke rådelig å beholde misjonærene hos seg – det kunne jo når som helst ventes nye utbrudd av jødenes fanatisme. Alt samme natt hjalp de dem derfor av sted, så de kunne dra videre til Berøa, en by i et tredje distrikt av Makedonia (omkring 50 kilometer sørvest for Tessalonika). Også i denne byen var det en jødisk synagoge, og den besøkte misjonærene så snart som mulig etter at de var kommet dit.

Men (v. 11) her var jødene av en edlere, mer høysinnet karakter enn dem i Tessalonika. Det viste seg blant annet ved at de tok imot Ordet med all godvilje og hver dag gransket i De hellige skrifter for å undersøke om det forholdt seg slik som Paulus og Silas sa.

Som følge av denne granskingen kom (v. 12) mange av dem til troen. Det samme gjaldt ikke få av de fornemme greske kvinnene og mennene. De fleste av dem var vel halvproselytter, men sikkert var noen av dem også rene hedninger som misjonærene hadde fått anledning til å tale med utenfor synagogen.

Men (v. 13) denne fredelige virksomheten med så rike resultater fikk likevel ikke vare lenge. Da nyheten om det som foregikk i Berøa, var nådd til Tessalonika, kom nemlig en hel flokk av jødene der og hisset opp de hedenske folkemassene også her. Det var først og fremst rettet mot Paulus, for hans kraftfulle forkynnelse vakte særlig deres fanatiske vrede.

Derfor (v. 14) mente de kristne i Berøa, i likhet med menigheten i Tessalonika, at det var rådeligst å la Paulus reise så snart som mulig. Både Silas og Timoteus, som var mindre utsatt for fare, ble derimot igjen i byen, formodentlig for å styrke og ha tilsyn med menighetene der og i Tessalonika. Om Timoteus var blitt igjen i Filippi (jf. utlegningen av 16,40), lar det seg selvsagt ikke si når og hvor han traff Paulus og Silas igjen.

Av uttrykket «på veien til havet» (Berøa lå et stykke inne i landet) ser det ut til at vi nødvendigvis må slutte at det var meningen at Paulus skulle reise videre sjøveien. Og når det så i v. 15 heter at de (kristne fra Berøa) som fulgte Paulus, «førte ham» (det vil si fulgte ham eller var med ham) til Aten, må vi vel anta at de i en eller annen havneby har brukt den første skipsleiligheten som bød seg, for å bringe ham i sikkerhet dit.

Hvorfor ledsagerne hans, da de dro tilbake til Berøa, fikk med seg bud til Silas og Timoteus om at de skulle komme til ham så snart forholdene tillot det, blir ikke sagt. Men en tar neppe feil om en antar at det var fordi han lengtet inderlig etter å få pålitelige nyheter om hvordan det gikk med de makedoniske menighetene som han hadde måttet forlate under så truende omstendigheter.

3 e. Paulus i Aten (17,16–34)

V. 16–18. Som vi ser av de to foregående versene om Paulus' avreise fra Berøa, var det ikke for å ta opp misjonsarbeid han var kommet til Aten, dette hovedsetet for gresk vitenskap og kunst. Han ville her åpenbart bare vente på de to medarbeiderne som han hadde sendt bud etter, for så enten å dra tilbake til Makedonia eller et annet sted.

Men mens han vandret omkring i byen, ble han snart oppmerksom på hvor full den var av avgudsbilder. De fantes oppstilt overalt, i templer og søylehaller, i gater og på åpne plasser, og vitnet med sin fullendte skjønnhet om det høye nivået i antikkens kultur.

Alle disse herlige kunstverkene sto i avgudsdyrkelsens tjeneste, og ved tanken på det ble han i sitt innerste opprørt over hedenskapets forblindelse. Det var jo ikke annet enn den nødvendige følgen av hans bevissthet om å være forkynner av den eneste sanne Gud. Derfor følte han seg også, som vi ser av v. 17, drevet til ikke bare å samtale med jødene og halvproselyttene i synagogen der på sabbaten og andre gudstjenestedager, slik han pleide, men også til å vende seg direkte til byens hedenske befolkning.

I likhet med så mange av datidens hedenske visdomslærere innlot han seg hver dag på torget (som også var midtpunktet for åndslivet i Aten) i samtale med dem han traff.

Og i denne offentlige virksomheten (v. 18) støtte han også sammen med representanter for de to filosofiske retningene som den gangen var mest framtredende i Aten. Den ene var den epikureiske. Den hadde navnet sitt fra den berømte Epikur (død i Aten 270 f.Kr.), og ut fra et i det vesentlige materialistisk verdenssyn satte den livets mål i den glade nytelsen av tilværelsen, ervervet ved dyd og måtehold.

Den andre var den stoiske. Den ble kalt slik etter den stoaen (søylehallen) i Aten der grunnleggeren av denne filosofskolen, Zenon – en samtidig av Epikur og like berømt – og etterfølgerne hans la fram læren sin. Ut fra et i det vesentlige panteistisk grunnsyn anbefalte den en sinnsro som ikke lot seg anfekte av noen sanseinntrykk eller skjebnens tilskikkelser, verken behagelige eller smertelige – det var veien til den sanne lykke.

Av grunnteksten går det klart fram at det her ikke er tale om et ordskifte som fant sted en enkelt dag, men om disputter som gjentok seg i løpet av flere dager. Det samme gjelder også de ytringene disse filosofene kom med om Paulus, og som han vel har fått høre gjennom ørevitner.

Noen av motstanderne hans kaller ham foraktelig en «ordgyter», fordi de ikke finner annet enn tomt, meningsløst snakk i talen hans. Andre av dem omtaler ham mindre foraktelig og viser i alle fall en viss interesse for det de har hørt av ham, når de sier at han synes å ville forkynne utenlandske guddommer. Lukas forklarer det med at han forkynte evangeliet om Jesus og oppstandelsen.

En har ofte villet slutte av flertallsuttrykket «utenlandske guddommer» at disse «andre» filosofene har oppfattet den «oppstandelsen» Paulus forkynte, som en annen guddom ved siden av Jesus. Men denne antakelsen synes i det minste å være ytterst tvilsom. Flertallsuttrykket lar seg jo svært naturlig

oppfatte som et kategoriens flertall (det vil si et flertall som en bare bruker for å betegne en gruppe i sin alminnelighet, uten å tenke på hvor mange gruppen omfatter, om det er bare én eller flere).

Eller dette flertallet kan ha sin forklaring i at Paulus har forkynt Jesus som Sønn av den Gud som hadde åpenbart seg i Israel, og at disse «andre» har ment at han med denne forkynnelsen i det minste hadde talt om to guddommer.

Derimot kan en kanskje spørre hva Lukas her mener med «oppstandelsen»: Jesu oppstandelse eller den alminnelige oppstandelsen av de døde, som er virket ved Jesus. Likevel må en sikkert gi de fortolkerne rett som har hevdet at hvis Lukas hadde ment Jesu egen oppstandelse, måtte han ha skrevet «og hans oppstandelse» for ikke å bli misforstått.

Ellers skal det bare bemerkes at det greske ordet som i bibeloversettelsen av 1930 og i mange andre er gjengitt med «ordgyter», av flere fortolkere – men neppe med rette – er blitt forstått om en som snapper opp brokker av andres visdom og slår om seg med dem uten å ha fordøyd dem.

V. 19–21. Så hendte det en dag at de nevnte filosofene, enda de bedømte Paulus noe forskjellig, i fellesskap ba ham følge med dem til Areopagos. Noen av dem tok ham med ekte atensk høflighet i hånden for å gjøre anmodningen så mye mer inntrengende.

Men hva er her ment med «Areopagos»? Opprinnelig er ordet navnet på en 100 meter høy haug nordvest for Akropolis, oppkalt etter krigsguden Ares, romernes Mars (altså egentlig «Ares-haugen»). På denne haugen holdt Atens høyeste domstol sine møter på visse dager, men som regel samlet den seg i «Kongehallen» ved torget. Senere ble ordet imidlertid også brukt som betegnelse på selve domstolen.

Fortolkerne har fra de eldste tider sett det som selvsagt at ordet på vårt sted er ment som stedsbetegnelse og altså gjelder Ares-haugen.

Men i nyere tid har flere forskere villet hevde at det her bør forstås om domstolen på Areopagos, og at Paulus følgelig ikke ble ført «opp på» den haugen, men «fram for» dommerkollegiet på Areopagos (eller et utvalg av det). Dette kollegiet hadde blant annet også tilsyn med lære og undervisning ved universitetet i Aten. Disse forskerne tenker seg da at domstolen ved denne anledningen var samlet i «Kongehallen», og at talen som Lukas gjengir i v. 22–31, ble holdt på torget foran denne hallen, altså mens en større folkemengde var til stede.

Mot denne nyere forståelsen taler likevel – og etter alt å dømme helt avgjørende – at Paulus' tale ikke på noe punkt gir inntrykk av å være ment som en forsvarstale for dommere. Den er åpenbart båret utelukkende av misjonsinteresse. Og de epikureiske og stoiske filosofene som opptrer her, uttrykker på den høfligste måte bare ønsket om å få nærmere greie på hva denne nye læren hans egentlig går ut på.

Til det kommer også den forklarende bemerkningen Lukas føyer til i v. 21: at atenerne og de fremmede som bodde blant dem, «ga seg ikke tid til annet enn» (eller trolig bedre: «ikke hadde så god tid til noe annet som til») «å fortelle eller høre nytt». Den bemerkningen synes slett ikke å stemme med at Paulus her

skulle være ført fram for en domstol som skulle prøve om læren hans kunne anerkjennes som tillatt i Aten eller ikke.

Av disse grunnene kan det vel regnes som sikkert at «Areopagos» her ikke er ment om selve domstolen, men om Ares-haugen. Haugen er da ikke nevnt som sete for domstolen, men bare som et sted der Paulus kunne få anledning til å legge fram læren sin for de nevnte filosofene i et sammenhengende foredrag, uten å bli forstyrret av larmen på torget.

Mot dette har det vært innvendt at det ikke var plass til en større folkemengde på Ares-haugen. Men Lukas sier jo ikke noe om at Paulus holdt talen sin for en større forsamling, bare at den ble holdt for dem som hadde bedt ham om å gi dem nærmere beskjed om den særegne læren hans. Det utelukker likevel selvsagt ikke at flere eller færre andre interesserte fulgte med opp på haugen. Ellers sier det seg vel selv at «nytt» her ikke betyr all slags bynytt, men nye, hittil ukjente lærdommer.

V. 22–23. Lukas går nå over til å gjengi Paulus' tale, men sikkert bare i hovedpunktene. Han innleder den med særlig høytidelighet: «Så sto da Paulus fram midt på Areopagos og sa.» Slik viser han på den ene siden hvor stor vekt han legger på talen, og på den andre siden lar han leserne få et levende inntrykk av den fryktløse frimodigheten som preget apostelens opptreden.

Med uttrykket «midt på» har oversetterne av vår bibel selvsagt gitt til kjenne at de har oppfattet «Areopagos» som et stedsnavn. De nyere forskerne som er nevnt ovenfor, oversetter «midt i», og det er språklig sett fullt forsvarlig, men som vist passer det ikke inn i sammenhengen i v. 19–21.

Når apostelen tiltaler tilhørerne som «atenske menn», bruker han en betegnelse «som atenerne gjennom århundrer hadde vært vant til å bli tiltalt med av sine store talere» (Zahn). Så åpner han talen med å si – ut fra det han selv har sett («jeg ser») – at de i særlig grad er grepet av religiøs interesse: «Jeg ser at dere på alle måter er meget religiøse.»

Grunnteksten har her et uttrykk som ikke lar seg gjengi nøyaktig på vårt språk. For det første ligger det i uttrykket at atenerne overgår alle andre i gudsfrykt, altså at de er «framifrå» religiøse folk. Men dernest må vi merke oss at innslaget av «gudsfrykt» i det greske uttrykket er tvetydig i seg selv: det kan forstås både om ekte gudsfrykt og om overtro.

Trolig har Paulus med vilje brukt nettopp dette tvetydige uttrykket. På den ene siden ville han ikke begynne med å komme med noen direkte daddel, og på den andre siden ville han la det stå åpent hva slags religiøsitet deres egentlig var. Også overtroen springer jo ut av frykt for guddommen, selv om den er helt forskjellig fra den rette fromheten.

Som vi ser av begrunnelsen han legger til i v. 23 («for»), hadde han funnet et vitnesbyrd om atenernes sterke religiøse interesse i de mange «helligdommene» (templer, altere, billedstøtter) som han hadde hatt anledning til å se på da han gikk omkring i byen. Men fremfor alt hadde han funnet et slikt vitnesbyrd i én enkelt helligdom som særlig hadde fanget oppmerksomheten hans: «et alter med denne innskriften: For en ukjent Gud».

Av det enkelte greske historieskrivere forteller, vet vi at det fantes flere slike altere i Aten. Det ser ut til at slike altere ble reist når en ved visse anledninger ikke visste hvilken av de mange gudene det gjaldt å ære eller forsone. Paulus kunne likevel nøye seg med å vise til ett enkelt av disse alterne, et som han vel hadde lagt særlig merke til.

Det kunne han gjøre fordi dette alteret, som alle de andre av samme slag, inneholdt en innrømmelse fra det polyteistiske hedenskapet: Det hadde ingen klar og sikker åpenbaring fra Gud å støtte seg til. Overfor det guddommelige vesenet, som det riktignok dyrket på sin måte, levde det altså i en uvisshet og et mørke som ikke kunne tilfredsstille et religiøst sinn.

Men apostelen er seg også bevisst at han med forkynnelsen sin er i stand til å spre mørket og hjelpe ut av den trykkende uvissheten. Ut fra denne bevissthetten erklærer han: «Det som dere altså dyrker uten å kjenne, det forkynner jeg dere.» Dermed har han satt opp det emnet han vil utvikle nærmere i det følgende.

Det er viktig her å legge merke til at han ikke sier «den (eller ham) som dere dyrker», men «det som dere dyrker». Av det ser vi at han ikke mener å erklære at den ukjente Gud som dette alteret var reist for, er den samme som den Gud han forkynner. Han vil si at han nå vil forkynne dem det guddommelige vesenet som de ikke kjenner – slik de selv innrømmer i alterinnskriften – selv om de dyrker det, slik nettopp byggingen av alteret viser.

V. 24–25. Apostelen går så over til å utvikle emnet han satte opp i v. 23b. Men i stedet for å holde fast ved det upersonlige uttrykket «det som dere dyrker», begynner han straks med å kalle det guddommelige vesenet han nå vil tale om, den ene, personlige Gud. Det er han som har skapt hele verden etter sin frie vilje, og som derfor også hersker over den i frihet.

Denne karakteristikken av Gud er sikkert i sitt første punkt rettet mot stoikernes panteisme. I sitt andre punkt («er herre over himmel og jord») er den rettet mot epikureernes lære om at alt er bestemt av tilfeldighetene, men vel også mot den læren om en uunngåelig, blind skjebne som stoikerne holdt fast ved.

I alle fall står apostelen her høyt over både den folkelige hedenske tankegangen og hele den antikke greske filosofien, som aldri maktet å nå fram til å erkjenne en personlig Gud som den frie skaperen av hele universet. Ut fra apostelens gudsbegrep sier det seg da selv at Guds egentlige vesen ennå var ukjent for hedenskapet, til og med for dets mest dannede representanter.

Særlig sier det seg også selv hvor fullstendig forkjært den folkelige gudsdyrkelsen var. Også filosofene kunne ta del i den, og i den grad hadde de også ansvar for den, selv om de selv var svært langt fra å dele de polyteistiske forestillingene den bygde på.

Han som er hele verdens skaper og herre, kan umulig bo i templer som er bygd med hender (jf. 7,48). Like lite (v. 25) kan han tjenes av menneskehender – nemlig med offergaver – som om han ved disse gavene skulle få noe han trengte til. Snarere er det han selv som gir alle (mennesker) liv og ånde (det vil si åndedrettet, som livet beror på for å vare) ja, alt de har og trenger.

V. 26–27. Fra Guds virksomhet i naturlivet, der han er skaper og opprettholder, vender apostelen seg her til Guds forhold til det høyere området, menneskenes historie. Særlig og med styrke fremhever han hva Gud har til hensikt med hele den historien han leder: Menneskene skulle nå fram til å erkjenne ham som den han under og gjennom folkenes skiftende skjebner har vitnet om at han er.

Først legger han vekt på at menneskeslekten opprinnelig er én. Det er grunnvollen for den rette forståelsen av hvordan historien har gått. Slik Gud selv er én, slik har også alle de mange folkeslagene som menneskeslekten faktisk lever i, én felles opprinnelse. De er nemlig alle kommet «av ett blod» (eller «av éns blod», det vil si av ett menneskes blod). Jf. min fortolkning av Joh 1,13, der blodet, som her, er tenkt som setet for det fysiske livet som forplantes gjennom avlingen.

Tanken blir selvsagt i det vesentlige den samme om en sammen med mange fortolkere foretrekker en annen lesemåte, som også er godt bevitnet: «av (fra) én», det vil si nedstammet fra ett og samme menneske. Uten tvil legger apostelen her vekt på denne tanken «i motsetning til forestillingen om at folkeslagene har forskjellig opprinnelse, en forestilling som hang nøye sammen med polyteismen og de hedenske mytene» (Wendt).

Men slik Gud har satt denne enheten i menneskeslekten, slik er det også han som står bak de mange folkeslagene som den ene slekten fra begynnelsen av viser seg å være delt i. Det er nemlig også Gud som har latt dem bo over hele jorden. Han har fastsatt bestemte tider for dem og trukket opp grensene mellom bostedene deres.

Under folkenes vandringer ut over jorden har Gud altså styrt det slik at hvert folk har fått en tid han har fastsatt, da det skulle utfolde livet sitt for så å vike for et annet folk. Han har likeledes fastsatt de grensene som hvert folk skulle bo innenfor i den tiden det var tilmålt.

Når Gud etter sin frie vilje har ledet folkenes skjebne på denne måten, har han (v. 27) hatt til hensikt at menneskene nettopp gjennom dette skulle vekkes til å søke ham, «om de kanskje kunne føle ham og finne ham». Ordet i grunnteksten som er gjengitt med «føle», betyr sikkert her, som ofte ellers, å føle på noe – slik en blind eller en som går i mørket, føler på en ting han ikke ser, for å forvisse seg om at den virkelig er der.

Tanken er da at menneskene, mens de søkte etter Gud, skulle kunne få en umiddelbar fornemmelse av at han er til og styrer med allmakt. Slik skulle de også kunne «finne» ham, det vil si komme til en klar erkjennelse av ham. Dermed er det i virkeligheten sagt at Gud har gitt seg til kjenne for menneskene i og gjennom måten han leder slektens historie på. Veien til Gud er altså åpen, som Bengel bemerker, så han kan finnes, men uten at han tvinger noen.

Den siste setningen i v. 27 fremhever så med sterkt ettertrykk at den som søker ham alvorlig og oppriktig, virkelig kan føle og finne ham: «enda han ikke er langt borte fra en eneste av oss». Etter en annen lesemåte, som trolig er den riktige, heter det: «han som jo ikke er langt borte» osv.

Etter den første lesemåten, som oversetterne av vår bibel har fulgt, er meningen at Gud slett ikke behøver først å bli søkt og funnet, for han er jo nær hver og

en av oss. Den andre lesemåten fremhever derimot direkte at han er nær, som grunnen til at han kan finnes av alle som alvorlig lengter etter å nå fram til ham. I alle fall er det selve utsagnet om at Gud er nær, som blir begrunnet i v. 28.

V. 28–29. Så nær er Gud oss at det til og med kan, ja, må sies at «i ham er det vi lever og rører oss og er til». Det vil si at livet vårt og alle livsytringene våre, ja, selve tilværelsen vår, har sin bærende grunn i ham og hans liv.

Hvis Gud «trekker seg tilbake fra mennesket og ikke lenger omgir det med sin livskraftige nærhet, mister mennesket i samme stund livet sitt. Da kunne det verken røre hånd eller fot, ja, da var det slutt på selve tilværelsen. Uten Gud ville det øyeblikkelig falle hen i den absolutte tilintetgjørelsen» (Bugge).

Allerede de dypere åndene i hedenskapet hadde likevel nådd fram til å erkjenne den enestående, inderlige forbindelsen mennesket står i med Gud, fremfor alle andre levende vesener. Det gjør Paulus tilhørerne uttrykkelig oppmerksom på: Noen av deres egne (det vil si greske) diktere hadde jo sagt et ord som det han her siterer.

Ordet finnes nøyaktig slik i et læredikt av en landsmann av ham, den kilikiske filosofen Aratos (i det 3. århundre før Kristus). Det finnes også, om enn i en litt annen form, hos den stoiske dikteren Kleanthes (i samme århundre), og den samme tanken er også uttalt av andre greske diktere.

Hedenskapet selv hadde altså gjennom sine edlere representanter gitt uttrykk for at mennesket ligner Gud og er i slekt med ham. Ut fra denne erkjennelsen feller apostelen så i v. 29 igjen dommen over den hedenske gudsdyrkelsen. Dermed griper han til en viss grad tilbake til det han allerede hadde sagt i v. 23: at denne gudsdyrkelsen ikke kan holde, fordi den bygger på manglende kjennskap til det guddommelige vesenet.

Er vi mennesker Guds ætt og altså av samme art som han, da bør vi ikke tro at guddommen (det guddommelige vesenet) skulle være lik ting (jordiske stoffer) som er så helt forskjellige fra oss – gull, sølv eller stein, som menneskelig kunst og tanke har formet de vakre gudebildene av.

Det går klart nok fram av måten apostelen uttrykker seg på her, at han ikke mener at hedningene betraktet selve gudebildene som guder, men bare at de tenkte seg gudene sine lik slike bilder. Det viste seg jo ved at de avbildet gudene sine slik.

Vi har da her den samme tanken som i Rom 1,23 (etter grunnteksten; jf. min fortolkning av dette stedet). Der ble det bemerket at hedenskapets dårskap ikke bare besto i at en laget seg bilder av guddommen, men fremfor alt i at en forestilte seg guddommen lik de forgjengelige skapningene som var fremstilt i bildene, eller tenkte seg at slike bilder kunne være en avbildning av guddommen.

V. 30–31. Fra kritikken av hedenskapets gudsdyrkelse vender apostelen seg nå til å forkynne den kristne sannheten positivt. Men som vi ser av v. 32, ble han avbrutt i talen, så han fikk bare anledning til å fremholde noen få punkter av denne sannheten. Først legger han vekt på den store forandringen som i vår tid har inntrådt i Guds forhold til den hedenske verden.

Som den foregående delen av talen har vist, ikke minst v. 29, måtte de svunne tidene da hedenskapets gudsdyrkelse hadde rådd, med rette kalles «uvitenhe-

tens tider». Hedningene kjente ikke Gud, og nettopp derfor var gudsdyrkelsen deres så helt forvrengt.

Men i løpet av disse tidene hadde Gud ikke latt seg være uten vitnesbyrd for dem, og det særlig i og gjennom måten han ledet historien på. Uvitenheten deres var derfor selvforskyldt, og det ville ha vært godt forståelig om Gud hadde grepet inn med den straffen syndene deres fortjente, og overgitt dem til evig undergang.

Det har han likevel ikke gjort, og det viste seg jo ved at de fortsatt kunne holde på med sin forkjærte gudsdyrkelse. Snarere har han i langmodighet «båret over med» (det vil si tålt eller funnet seg i) disse tidene og den selvforskyldte uvitenheten som rådde i dem.

Men «nå» har han grepet virksomt inn i historien. Gjennom Paulus og andre forkynnere befaler han alle mennesker, hvor de enn er, at de skal omvende seg (få et annet sinn). De skal erkjenne at de har vært ulydige mot det Gud har vitnet om seg selv, oppgi sin forvrengte gudsdyrkelse og i troen gi seg hen til ham, den levende og eneste sanne Gud.

Grunnen til denne oppfordringen til omvendelse, som etter hvert går ut til alle mennesker, er (v. 31) at han allerede har fastsatt en dag da han skal dømme hele verden med rettferdighet, hvert menneske etter hvordan det har levd. Det skal skje ved en mann som han også allerede har bestemt til å være sin stedfortreder ved den store verdensdommen. Derfor er det denne mannens kjennelse som både frelse og fordømmelse avhenger av.

Uten tvil har apostelen tenkt å si nærmere hvem denne mannen er, og i forbindelse med det å vitne om den forløsningen han har fullført. Men først har han villet forklare med hvilken rett han kunne si at Gud har besluttet å overlate den store oppgaven å sitte i dommersetet på hans vegne til det mennesket han tenker på: Gud har selv gitt alle mennesker fullgodt bevis for det ved å reise dette mennesket opp fra de døde.

V. 32–34. Til nå synes tilhørerne å ha lyttet til apostelens tale i ro og med oppmerksomhet. Men så snart han hadde nevnt at den kommende verdensdommeren hadde stått opp fra de døde, og dermed vitnet om at han trodde på de dødes oppstandelse i det hele, avbrøt de ham. Ingenting var så anstøtelig for den greske filosofiske tenkningen som nettopp en lære om at det døde legemet skal stå opp (jf. de innledende bemerkningene til 1 Kor 15 i min fortolkning av dette brevet).

Noen av tilhørerne kunne ikke la være å spotte åpent, mens andre nøyde seg med å si at de ville høre ham tale om dette en gang til. Det kan enten oppfattes som en høflig avvisning eller som et kjølig uttrykk for en viss interesse.

Apostelen måtte forståelig nok gi opp å forkynne videre, og (v. 33) han gikk da også ned fra Areopagos. Men som det går fram av v. 34, ble han likevel en tid i Aten og fortsatte misjonsarbeidet sitt. Resultatet var at i alle fall noen menn sluttet seg nærmere til ham og kom til troen. Blant dem var en viss Dionysios, som var medlem av den høyeste domstolen, og likeledes en kvinne ved navn Damaris, og noen andre med dem.

Det hadde altså vist seg at Aten, dette midtpunktet for den høyeste greske dannelsen, var svært ugunstig jord for evangeliets sæd. Der har vi sikkert grunnen til at apostelen dro derfra og tok seg til en annen av de største byene i provinsen Akaia, som også Aten hørte til: den folkerike byen Korint, den politiske hovedstaden i denne provinsen (jf. 18,1).

Det var ved Guds førelse han var kommet til Aten, og i det har han sikkert sett et vink fra Gud om å utvide virksomheten sin også til Akaia. Et fremtredende trekk ved misjonspraksisen hans er at han overalt søkte til de større byene for å plante kristendommen der. Derfor er det fullt forståelig at han, etter de lite oppmuntrende erfaringene han hadde gjort i Aten, så seg henvist nettopp til Korint.

Når Lukas ellers har gitt en såpass utførlig beretning om virksomheten i Aten, enda resultatet var forholdsvis lite, har det vel sin grunn i dette: Han har villet gjengi Paulus' store tale der som en prøve på hvordan han forkynte for den mest opplyste hedningeverdenen, altså som et motstykke til den talen han holdt for den ukultiverte hedenske befolkningen i Lystra (14,14–17). Ved begge anledningene viste han seg i sannhet å være det utvalgte redskapet til å bære sannheten fram for de hedenske folkene, uansett hvilket dannelsestrinn de sto på.

3 f. Paulus i Korint (18,1–17)

V. 1–4. Som allerede bemerket i innledningen til min fortolkning av 1 Kor, var det etter all sannsynlighet i løpet av høsten år 51 at Paulus kom til Korint. Der traff han (v. 2) et jødisk ektepar: Akvilas, som var født i provinsen Pontus (ved Svartehavet), og hans hustru Priskilla (eller Priska). En tid i forveien var de kommet dit fra Italia, fordi keiser Klaudius (trolig i år 50) hadde utstedt et edikt som forviste alle jøder fra Roma.

Om denne utvisningen av jødene fra Roma forteller også den kjente romerske historieskriveren Sveton (i første halvdel av 2. århundre). Han sier at den hadde sin grunn i offentlige uroligheter som jødene i Roma hadde gjort seg skyldige i, men av ordene hans kan en likevel ikke slutte med sikkerhet hvordan disse urolighetene var oppstått.

At Akvilas allerede var blitt en kristen i Roma, slik enkelte har antatt, er jo mulig, men det lar seg ikke bevise. Minst like mulig er det at han først ble omvendt til den kristne troen mens han var sammen med Paulus i Korint. I alle fall ble han og hustruen hans fra denne tiden av apostelens trofaste venner, og som vi ser av Rom 16,3, har de støttet ham virksomt i misjonsarbeidet hans.

Priskilla (Priska) er som oftest nevnt foran mannen sin (jf. v. 18.26; Rom 16,3; 2 Tim 4,19). Derfor har flere fortolkere – og trolig med rette – antatt at hun har vært den åndelig mest betydelige av de to, og at hun da vel også med størst energi har hjulpet Paulus i kallsgjerningen hans.

Hvordan apostelen kom i kontakt med dette ekteparet, sies ikke. Det sies bare at han sluttet seg til dem, og (v. 3) at han tok fast opphold i huset deres og arbeidet der, fordi det viste seg at Akvilas drev det samme håndverket som han selv. Det var vanlig at rabbinerelever lærte et eller annet håndverk i ungdoms-

årene, så de senere kunne forsørge seg selv om det ble nødvendig. Slik har det også vært med Paulus i studieårene hans i Jerusalem.

Når vi her hører at han i likhet med Akvilas var «teltmaker», skal vi sikkert ikke tenke på teltveving (det vil si å lage de stoffene telt ble laget av), slik en ofte har ment, men på å skjære til og sy sammen ferdige teltduker. Kanskje henger dette valget av håndverk sammen med at det nettopp i hjemlandet hans, Kilikia, foregikk en omfattende produksjon av duk av geitehår, som blant annet også ble brukt til å lage telt av.

I brevene sine nevner Paulus ofte at han skaffet seg livsopphold ved sine egne henders arbeid, og særlig gjorde han det overfor menigheten i Korint (jf. min fortolkning av 1 Kor 9,4 ff. og 2 Kor 11,7 ff.). Der forholdene gjorde det nødvendig, ville han så langt som mulig unngå ethvert skinn av at han hadde egennyttige hensikter med virksomheten sin.

Samtidig som han på dette tidspunktet arbeidet for sitt eget livsopphold, forkynte han (v. 4) også evangeliet. Hver sabbat gikk han til synagogen i byen, og der brukte han samtaleformen, som ofte ble brukt i synagogegudstjenestene ved siden av læreforedraget (jf. Luk 4,16 ff.; Matt 12,9 ff.; Joh 6,25–59). På den måten «overbeviste» han (det vil si søkte å overbevise) både jøder og de grekerne som holdt seg til synagogen som halvproselytter.

V. 5–8. Da så Silas og Timoteus etter en tid kom ned fra Makedonia til Korint, fant de Paulus helt opptatt av læregjerningen sin i synagogen, der han ut fra Skriftene vitnet for jødene at Jesus er Messias. Men (v. 6) da de jødiske tilhørerne sto imot dette vitnesbyrdet hans, ja, til og med spottet åpent, så han seg nødt til å bryte med dem.

Som et symbolsk uttrykk for at han helt sa seg løs fra dem, «ristet han støvet av klærne sine». (Jf. det lignende uttrykket «riste støvet av føttene», som vi hadde i 13,51, men som jo bare passer der det er tale om vandringsmenn.) Slik gjorde han dem alene ansvarlige for den undergangen de nødvendigvis måtte føre over seg ved forherdet å forkaste evangeliet – en undergang han visste seg helt uten skyld i («jeg er ren»). Og han erklærte at han fra nå av ville vende seg direkte til hedningene.

Med denne erklæringen gikk han (v. 7) ut av synagogen. Men han fant også straks et nytt lokale, så han kunne fortsette forkynnelsen uten å flytte den til en annen del av byen: et hus like inntil synagogen som tilhørte en proselytt ved navn Justus.

Merkelig nok førte likevel (v. 8) dette kraftige bruddet med den jødiske menigheten til at nettopp synagogeforstanderen Krispus nå tok skrittet fullt ut og kom til troen på Herren (Kristus) med hele sitt hus (jf. 1 Kor 1,14, der Paulus nevner at han med egen hånd hadde døpt denne mannen). Krispus har vel vært en god del påvirket av Paulus' forkynnelse i synagogen. Likeså kom også mange av korinterne (det vil si av byens hedenske befolkning) til troen og lot seg døpe.

V. 9–11. Av de oppmuntrende ordene Herren (Kristus) taler til Paulus i et syn om natten, synes det å gå fram at apostelen har fryktet for nye utbrudd av jødenes fanatisme. Han skal bare fortsette med vitnesbyrdet sitt i fryktløs

frimodighet for alle i Korint som vil høre på ham, viss på (v. 10) at Herren selv er med ham og vil holde sin allmektige hånd over ham i nåde.

Derfor skal ingen få «røre» ham (bedre: angripe ham eller legge hånd på ham), så han blir påført noen skade og dermed hindret i å fortsette forkynnergjerningen sin i denne byen. Her kan Herren nemlig ikke tillate at misjonsvitnesbyrdet forstummer, for nettopp i denne byen har han «mye folk» (eller: «et stort folk»).

Som en ser, er nåtidsformen «har» her brukt på samme måte som når Jesus i Joh 10,16 sier: «Jeg har også andre sauer» osv. Der tenker han på hedninger som ennå ikke hørte til flokken hans, men som han likevel, fordi han kjenner hvor mottakelige de er for evangeliet, ser på som sine sauer som alt hører ham til. Også på vårt sted menes det nemlig åpenbart med «mye folk» mennesker som Herren på forhånd vet kommer til å tro og la seg innlemme i menigheten hans ved dåpen.

I v. 11 legger så Lukas til at Paulus, på grunn av den anvisningen og det løftet Herren hadde gitt ham i synet, ble boende i Korint i ikke mindre enn halvannet år. Det gjelder uten tvil hele oppholdet hans der.

I alle fall må det sies at uttrykket «tok opphold» i vår bibeloversettelse er mindre heldig,[10] for Paulus hadde jo allerede oppholdt seg en tid i Korint før Herren åpenbarte seg for ham. I seg selv kan nok verbet i grunnteksten bety å ta opphold (eller «slå seg ned»), men det kan like gjerne bety å oppholde seg eller å bli boende.

V. 12–16. Fra dette oppholdet i Korint forteller Lukas bare om én hendelse til, som ytterligere belyser jødenes fiendtlige holdning til evangeliet og forkynnerne av det. En tid etter at apostelen hadde slått seg ned i Korint (mest sannsynlig i år 52), hadde provinsen Akaia, som Korint var hovedstaden i, fått en ny landshøvding («prokonsul») ved navn Gallio, en bror av den kjente filosofen Seneca.

Jødene i Korint har trolig håpet å kunne vinne denne øverste romerske øvrighetspersonen for seg, ettersom han ennå ikke kunne kjenne forholdene der nærmere. De reiste seg alle som én mot Paulus og førte ham for landshøvdingens domstol. Der kom de (v. 13) med denne anklagen mot ham: Han «overtaler folk til å dyrke Gud på en måte som er i strid med loven».

Som vi ser av Gallios ord i v. 15 («en lov som gjelder hos dere»), mener de med «loven» ikke den romerske loven, men Moseloven. De går åpenbart ut fra dette: Ettersom romerstaten hadde gitt jødene rett til fritt å utøve religionen sin etter sin lov, måtte landshøvdingen ha plikt til å verne om gudsdyrkelsen deres. Følgelig måtte han sørge for at en jøde som lærte i strid med den mosaiske religionen, som staten hadde tillatt og anerkjent, ble straffet eller i alle fall forbudt å fortsette læregjerningen sin.

Lukas har her selvsagt bare gjengitt anklagen deres i en kort sammenfatning, noe som for øvrig går klart nok fram av Gallios svar (jf. v. 15). Nå viste det seg imidlertid straks at Gallio ikke var til sinns å gå med på ønsket deres. For da Paulus (v. 14) allerede var i ferd med å ta til orde for å forsvare seg, fant lands-

[10] NB har «ga han seg til der».

høvdingen ethvert forsvar fra hans side helt overflødig. Han var allerede helt klar over at jødenes anklage rett og slett måtte avvises.

Hadde anklagen gjeldt en forbrytelse (det vil si en bevisst lovstridig handling) eller en stygg ugjerning (det vil si en pliktforsømmelse som mer var begått av lettsindighet), da hadde han som dommer selvsagt hatt all grunn til å høre tålmodig på dem.

Men (v. 15) dreier det seg, slik han skjønner av anklagen, om stridsspørsmål om en lære eller om navn (det vil si om Jesus med rette har krav på et navn som Kristus eller Messias), eller om den rette forståelsen av jødenes lov, da får de selv se til hva de skal gjøre med det. I slike rent indre jødiske saker vil han ikke være dommer.

Han viser altså saken til jødenes egen domstol. Vi vet jo at de jødiske menighetene rundt omkring i Romerriket hadde sine egne domstoler til å avgjøre stridigheter seg imellom, særlig når det gjaldt rent religiøse forseelser. Og så (v. 16) lot han sine liktorer (rettstjenere) drive jødene bort fra domstolen. De synes å ha vært alt annet enn villige til å bøye seg for erklæringen hans uten videre.

V. 17. Ved dette verset har fortolkerne to helt forskjellige oppfatninger av hvem som er subjekt i den første setningen. I grunnteksten heter det egentlig bare: «Men alle tok fatt på» osv., og spørsmålet blir da hvem disse «alle» er.

Flere fortolkere, og med dem oversetterne av vår bibel, antar at det er jødene som nettopp var jaget bort fra domstolen («de alle» = alle dem som ifølge verset før ble drevet bort). Det som sies her, måtte da bety at disse jødene ga luft for ergrelsen sin ved å gi Sostenes en omgang juling der de sto like foran domstolen, fordi han ikke hadde maktet å utrette noe. Som synagogeforstander var han selvsagt den som hadde ført anklagen mot Paulus.

Denne oppfatningen virker alt i seg selv lite rimelig, men det som særlig taler mot den, er at Lukas' fremstilling her ikke har den minste antydning i den retningen. Derfor bør en trolig, sammen med andre fortolkere, forstå «alle» om den hedenske folkemengden som var til stede («pøbelen»). Oppmuntret av landshøvdingens opptreden trodde de at de kunne våge å la sin egen uvilje mot de foraktede jødene gå ut over anføreren deres, og det like for øynene på landshøvdingen. I mange yngre håndskrifter finner vi da også «grekerne» lagt til «alle».

Mange har antatt at Sostenes her er den samme som den kristne broren Sostenes, som Paulus i 1 Kor 1,1 nevner som medavsender av dette brevet. Men det lar seg vanskelig godtgjøre, særlig fordi Sostenes var et gresk navn som slett ikke var så sjeldent. Når han her kalles synagogeforstander, kan det enten forstås slik at han var Krispus' etterfølger i embetet, eller slik at det i Korint, som for eksempel i Antiokia i Pisidia, var flere synagogeforstandere (jf. 13,15).

Når Lukas så til slutt legger til at Gallio ikke brydde seg noe om alt dette (det vil si om hele dette gateoppløpet), har han vel villet understreke hvor fullstendig det mislyktes for jødene å komme Paulus til livs.

3 g. Tilbakereisen til Antiokia (18,18–22)

V. 18. Først en god stund etter den hendelsen som er fortalt i v. 12–17, avslutter Paulus virksomheten sin i Korint. Han tar avskjed med brødrene der og benytter seg av en skipsleilighet til Syria. Selvsagt hadde han Silas og Timoteus med seg, men som Lukas uttrykkelig legger til, også Priskilla og Akvilas.

Ut fra grunnteksten kan en spørre hvem som menes med «han» i de to siste setningene i verset vårt: Paulus, slik vår bibeloversettelse har oppfattet det, eller Akvilas, som ordstillingen i grunnteksten peker sterkt mot. Men Paulus er åpenbart hovedpersonen både i verset vårt og i v. 19. Derfor er det vel rimeligst å anta at det var han som lot håret sitt klippe i Kenkreæ (Korints havneby mot øst; jf. Rom 16,1), altså like før han og følget hans skulle gå om bord i skipet som skulle føre dem over Egeerhavet.

Lukas legger forklarende til at han (Paulus eller Akvilas) «hadde et løfte på seg». Dermed er det sagt at det hørte med til å oppfylle løftet at han hadde latt håret vokse fritt etter at han avla det. Mange fortolkere mener at dette løftet er nasireerløftet, som er omtalt svært detaljert i 4 Mos 6,2 ff., og der nettopp det at håret fikk vokse fritt, var en vesentlig del.

Men det er like mulig at vi her har å gjøre med «et privat løfte av friere art, slik det vel var vanlig blant jødene i adspredelsen som en erstatning for det egentlige nasireatet» (Wendt).

En kan da med B. Weiss godt tenke seg saken slik: Etter at Paulus hadde fått Herrens anvisning og løfte (v. 9 f.), har han etter from jødisk skikk gjort det løftet at han, i likhet med nasireerne, som var helt innviet til Gud og hans tjeneste, ville la håret være uklippet til Herren hadde oppfylt løftet sitt og gitt ham en hjemreise uten fare. Da det nå var skjedd, løste han seg fra løftet sitt ved å la håret klippe.

Skulle det derimot være Akvilas det er tale om her, kan en ikke engang gjette på hva som fikk ham til å påta seg løftet, eller hvor han gjorde det – allerede i Roma eller et annet sted.

Paulus kan selvsagt godt holde slike fromme skikker, som han kjente og var glad i fra barndommen, og samtidig hevde så kraftig at frelsen er ved troen alene. Skulle det være Akvilas som hadde påtatt seg løftet, er også det, som Wendt svært riktig bemerker, indirekte typisk for Paulus. Lukas har da sikkert tatt det med her for å vise at Paulus slett ikke forledet jødene i adspredelsen til å falle fra Moseloven, slik han senere ble beskyldt for (jf. 21,21), men at han til og med kunne finne seg i at hans nærmeste venner av jødisk ætt holdt jødiske fromhetsøvelser.

V. 19–22. Kanskje skulle skipet som Paulus og følget hans reiste med fra Kenkreæ, ikke lenger enn til Efesus, og der måtte han i så fall se seg om etter en ny skipsleilighet som kunne føre ham nærmere målet for reisen. I Efesus tok nå Priskilla og Akvilas («de andre») fast opphold, sannsynligvis for å forberede – etter avtale med Paulus – at han senere skulle komme til denne store og betydningsfulle byen, setet for landshøvdingen over den romerske provinsen Asia.

Men Paulus benyttet allerede nå anledningen til å samtale med jødene i synagogen der. De synes å ha tatt godt imot ham, for de (v. 20) ba ham bli lenger

hos dem. Når han ikke gikk med på ønsket deres, var det trolig fordi han lengtet etter å hvile ut i Antiokia, og særlig fordi han ikke hadde fått noen visshet for at det var Guds vilje.

I alle fall tok han avskjed med dem, men ga dem likevel håp om at han, om Gud ville, skulle komme tilbake til dem en gang senere. Så seilte han fra Efesus, enten med det samme skipet som han var kommet dit med, eller med et annet, og (v. 22) kom da til Cæsarea, åpenbart fordi det var dit skipet skulle.

Nøyaktig oversatt heter det her: «Og da han kom (eller: var kommet) til Cæsarea, gikk han opp og hilste på menigheten og gikk så ned til Antiokia.» Men her står igjen to helt forskjellige oppfatninger mot hverandre. En må nemlig spørre hva som menes med uttrykket «gikk opp»: enten at han gikk fra havnen opp i den høyereliggende byen (og hilste på menigheten der), eller at han dro fra Cæsarea opp til Jerusalem (og hilste på modermenigheten).

For oppfatningen at det gjelder Jerusalem, viser en særlig til at «gå (dra) opp» er det faste uttrykket om reiser til Jerusalem (jf. 11,2; 15,2; 21,12; Gal 2,1; Joh 2,13; 5,1 og flere steder). Men til dette må det sies at overalt ellers der det er tale om en reise til Jerusalem, er enten «til Jerusalem» uttrykkelig lagt til, eller det går klart fram av hele sammenhengen at uttrykket er ment slik. Her er ingen av delene tilfellet.

Derfor må en trolig gi de fortolkerne rett som holder på den første oppfatningen (at han gikk opp i byen). Det gjelder så mye mer som det samme er tilfellet med menigheten i Jerusalem: Overalt der den er ment, er enten stedsangivelsen uttrykkelig lagt til, eller sammenhengen med det foregående viser klart at det er den det er tale om.

Hvordan Paulus kom fra Cæsarea til Antiokia, sies ikke, og det har jo heller ingen større interesse. Han kan ha reist landeveien, men en kan også tenke seg at han tok et skip som skulle til Seleukia, havnebyen til Antiokia (jf. 13,4).

4 a. Reisen begynner (18,23)

Etter å ha hvilt ut en tid i menigheten i Antiokia har Paulus sikkert merket Herrens kall til å dra ut igjen. I samsvar med det løftet han hadde gitt jødene i Efesus, har det uten tvil fra første stund stått for ham som en plikt å vende tilbake dit.

I sin svært korte beretning fremstiller Lukas ham her straks som en som «dro … gjennom hele det galatiske land og Frygia», uten å si noe om hvilken vei han tok for å nå fram til det galatiske landet. Hva vår bibeloversettelse mener med «fra ende til annen», er noe uklart.[11] Men grunnteksten har her et uttrykk som egentlig betyr «i rekkefølge» eller «etter hverandre». Meningen kan ikke være noen annen enn at han først vandret gjennom det galatiske landet og deretter gjennom landskapet Frygia, som grenset til det i vest.

Som en ser, er rekkefølgen av disse to landskapene her den motsatte av den vi hadde i 16,6. Det stemmer jo med at det her er tale om en reise fra Syria til Efesus. Noen misjonsvirksomhet i disse traktene er ikke nevnt. Det heter bare at apostelen benyttet anledningen til å «styrke» disiplene overalt hvor han traff

[11] NB har «fra sted til sted».

på dem under denne vandringen (jf. 14,22; 15,41). Men det sies ikke noe om hvordan det var gått til at det på denne tiden fantes kristne i disse landskapene.

4 b. Apollos i Efesus og Akaia (18,24–28)

V. 24–26. Før Lukas forteller om at Paulus kom til Efesus, skyter han inn en beretning om hvordan det paulinske misjonsfeltet fikk en ny arbeider for evangeliet, en mann som på flere måter var rikt utrustet. Det skjedde ved Priskillas og Akvilas' hjelp og altså som en indirekte følge av Paulus' virksomhet.

Arbeideren var en jøde, født i Aleksandria, med det greske navnet Apollos. I tiden mellom Paulus' første og andre opphold i Efesus (jf. 19,1) var han kommet dit som omreisende predikant. Vår bibeloversettelse kaller Apollos en «veltalende» mann, men uttrykket i grunnteksten sier i virkeligheten noe mer. Det betyr nemlig at han hadde en høyere vitenskapelig dannelse, ikke bare i talekunst, men også i filosofisk tenkning.

Aleksandria var et av hovedsetene for tidens kultur. Der hadde det også i den tallrike jødiske befolkningen utviklet seg en religionsfilosofisk vitenskap som strevde etter å forene jødisk tro med gresk åndsliv. Hovedrepresentanten for den var den kjente, høyt begavede aleksandrinske jøden Filon (født omkring 20 før Kristus).

Apollos må vi trolig tenke oss som en som lignet Filon, selv om han ikke var så fremragende, men som sikkert også sto mer positivt til den jødiske åpenbaringstroen. Lukas fremhever videre at han var «sterk i Skriftene», det vil si at han utmerket seg særlig ved å kjenne GTs hellige skrifter grundig og legge dem ut.

I v. 25 heter det videre om ham at han var «opplært i Herrens vei». For «opplært» har grunnteksten her det samme ordet som vi finner i Luk 1,4, og også på vårt sted betyr det sikkert ikke mer enn at han hadde fått et visst kjennskap til «Herrens vei» (jf. om dette uttrykket utlegningen av 9,2).

Av det som ellers sies om ham her, synes det å gå fram at han allerede i hjembyen sin var kommet i kontakt med en del av landsmennene sine som var blitt Jesu disipler i hans kjøds dager. Men de hadde ennå ikke hatt anledning til å oppleve at Ånden ble utøst på pinsedagen, og heller ikke til å bli påvirket av den apostoliske forkynnelsen av den korsfestede og oppstandne frelseren.

Det Apollos visste om Jesus, var derfor begrenset til det slike uferdige Jesusdisipler hadde fortalt om Jesu lære og undergjerninger, og da selvsagt også om at de trodde på ham som Messias. Denne troen har han da tilegnet seg av hjertet, så han også har erkjent at det var Gud som åpenbarte sannheten i Jesu forkynnelse.

At kjennskapet hans til «Herrens vei» likevel ennå var svært mangelfullt, ser vi av to ting: av uttrykket Lukas bruker i den siste setningen i v. 25, at han «bare» kjente Johannes' dåp (og altså ikke den kristne dåpen), og av at det i v. 26 uttrykkelig sies at Priskilla og Akvilas «la Guds vei» (= Herrens vei) «nøyere ut for ham».

Flere har ment at Apollos har vært en disippel av døperen Johannes eller til og med var døpt med Johannes' dåp, men ingenting i Lukas' fremstilling tyder

på det. Han kjente riktignok denne dåpen, men det er ikke det samme som at den var blitt brukt på ham. Det viser bare at de som hadde gitt ham kjennskapet til Herrens vei, naturlig nok også hadde fortalt ham om Johannes som Jesu forløper og om døpergjerningen hans.

Han var «brennende i ånden», det vil si fylt av glødende iver etter også å føre landsmennene sine til den samme troen på Jesus som han selv var kommet fram til. Derfor talte og lærte han «grundig om Jesus» overalt hvor han kom som omreisende predikant – nemlig så langt han selv kjente til Jesu liv og lære. Slik begynte han (v. 26) også, så snart han var kommet til Efesus, å tale frimodig (om Jesus) i synagogen.

Der fikk Priskilla og Akvilas anledning til å høre ham, og de merket også hva som manglet i talen hans for at den kunne gjelde som en kristen forkynnelse om Jesus. De tok ham derfor med hjem og underviste ham fullt ut i den kristne troen og læren. Denne undervisningen handlet da selvsagt også om den nye dåpen som Jesus hadde innstiftet, og om hvilken betydning den har for frelsen.

Om resultatet av denne undervisningen sier Lukas ingenting. Han har åpenbart sett det som selvsagt at Apollos villig og med glede åpnet hjertet sitt for den, og at han da også lot seg døpe «i Jesu Kristi navn» (jf. utlegningen av 2,38).

V. 27–28. Hvorfor Apollos nå ville flytte virksomheten sin til Akaia (og ifølge 19,1 særlig til Korint), sies ikke her. Men kanskje bygger det på gammel, god overlevering når et håndskrift fra 500-tallet har denne lesemåten i v. 27a: «Men noen korintere som oppholdt seg i Efesus og hadde hørt ham, ba ham dra med dem til hjembyen deres. Og da han samtykket i det, skrev efeserne til disiplene i Korint at de skulle ta (vel) imot ham.»

I stedet for «efeserne» nevner den alminnelige teksten «brødrene». Med det menes åpenbart de kristne i Efesus, som vel, i alle fall for det meste, var blitt vunnet for evangeliet ved Priskillas og Akvilas' vitnesbyrd.

Om resultatene av Apollos' virksomhet i Korint forteller Paulus en god del i de fire første kapitlene av 1 Kor (jf. min fortolkning av dette brevet). Lukas nøyer seg her med å nevne at han ved Guds nåde ble til stor hjelp for menigheten i Korint. For (v. 28) i offentlige foredrag gjendrev han med kraft «jødene», som naturligvis stadig på nytt angrep den kristne troen, og ut fra GTs skrifter beviste han at Jesus fra Nasaret virkelig var den lovede frelsesformidleren.

4 c. Paulus i Efesus (kap. 19)

V. 1–7. Etter episoden med Apollos (18,24–28) vender Lukas her tilbake til beretningen om Paulus' tredje misjonsreise, som han så vidt hadde begynt på i 18,23, og fortsetter den. Først noterer han at apostelen kom til Efesus. Det skjedde mens Apollos allerede var i Korint, og det markerte slutten på vandringen hans gjennom det galatiske landet og Frygia. Disse kalles her «de øvre» (det vil si de høyereliggende) «distriktene», i motsetning til kystlandet der Efesus lå.

Her i Efesus traff Paulus (v. 2) så «noen disipler», det vil si en liten krets mennesker – ifølge v. 7 omkring tolv i tallet. Overfor ham bekjente de at de trodde på Jesus som Messias, men de hadde åpenbart til nå holdt seg for seg selv og altså ikke kommet i forbindelse med de «brødrene» som er omtalt i 18,27.

Han spurte disse «disiplene» om de hadde fått Den Hellige Ånd da de kom til troen. Av det spørsmålet går det fram at han gjennom samtalen med dem hadde fått inntrykk av at det var noe vesentlig i veien med kristendommen deres. Han avviser ikke at de bekjenner troen på Jesus, men han gir likevel uttrykk for sterk tvil om de virkelig hadde opplevd å bli utrustet med Den Hellige Ånd. Det visste han jo var den nødvendige forutsetningen for et fullt og sant kristenliv.

Svaret deres viste ham at tvilen hans hadde vært helt berettiget. De sa nemlig rett ut at de ikke engang hadde hørt noe om at Den Hellige Ånd var kommet (jf. min fortolkning av Joh 7,39), så mennesker allerede nå kunne få del i denne himmelske gaven, som var lovet for Messias-tiden. Disse «disiplene» kjente altså ikke noe til at Ånden var utøst på pinsedagen, og heller ikke til den kristne dåpen og hva den betyr.

Derfor stiller Paulus dem nå (v. 3)[12] det videre spørsmålet hva slags dåp de da var blitt døpt med da de omvendte seg. Det ser ut til at han må ha hørt av dem at de hadde latt seg døpe da de omvendte seg. I alle fall går han ut fra at når de ennå ikke visste noe om at Ånden var til stede i og blant de troende, kunne de umulig være døpt med den dåpen Jesus har innstiftet, og som nettopp gir Ånden til gjenfødelse og nytt liv.

Svaret de ga på dette andre spørsmålet fra Paulus («med Johannes' dåp»), kan etter uttrykksmåten i grunnteksten neppe bety noe annet enn dette: Den mannen som hadde døpt dem, hadde begrunnet sin rett til å utføre denne handlingen med å vise til at Jesu forløper Johannes hadde døpt slik etter oppdrag fra Gud. Denne dåpen hadde Gud innsatt som vilkår for å få adgang til det lovede Guds rike, som Johannes selv hadde forkynt snart skulle bli opprettet. Derfor skulle den fortsatt være i bruk så lenge dette riket ennå ikke var kommet.

Dette svaret får apostelen til (v. 4) å fremholde for dem, eller vel rettere minne dem om, at Johannes selv – mens han virket som døper med «omvendelsens dåp» (jf. min fortolkning av Matt 3,11) – uttrykkelig sa til folket (det vil si Israel) at de skulle tro på den som kom etter ham, det er på Jesus. Med andre ord var dåpen hans bare bestemt for slike som først skulle komme til tro på Jesus som Messias, og den kunne altså ikke være tilstrekkelig for slike som allerede var blitt troende (jf. B. Weiss).

Lukas har her vel selvsagt bare gjengitt i størst mulig korthet det Paulus sa til disse «disiplene». I alle fall viser det neste verset at apostelen også må ha talt til dem om den nye dåpen som Jesus selv har innstiftet: et bad som gir Ånden og gjenfødelsen, og som dermed er vesentlig forskjellig fra Johannes' omvendelsesdåp.

Det heter nemlig her (v. 5) at da de hørte det Paulus hadde sagt dem, lot de seg døpe «til Herren Jesu navn» (jf. om uttrykket «døpe til» utlegningen av 8,16). Og da Paulus (v. 6) la hendene på dem (jf. utlegningen av 6,6), fikk de også oppleve at Den Hellige Ånd «kom over dem», så de dels «talte med tunger», dels profeterte. (Jf. om denne meddelelsen av Ånden, som utrustet med åndelige nådegaver, utlegningen av 8,15–17 og 10,44–46.)

[12] Trykket har «v. 2»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Det Lukas har fortalt her om disse «disiplene», har forståelig nok fått mange til å spørre hvorfor han har tatt med også dette spesielle punktet i skildringen av Paulus' virksomhet i Efesus.

Trolig har han villet la leserne forstå dette: Paulus' oppgave var først og fremst å forkynne evangeliet for mennesker som ennå sto helt utenfor enhver forbindelse med den kristne livsbevegelsen. Likevel så han det også som sin plikt å gjøre det han kunne for dem som allerede var kommet i en viss berøring med denne bevegelsen: Han ville føre dem ut over det uferdige standpunktet de hittil hadde hatt, og fram til evangeliets fulle lys og til det nye åndelige livet som først dåpen til Herren Jesu navn gir del i.

Når Lukas så i v. 7 legger til at «det var omkring tolv menn i alt», har han vel villet peke på at Paulus ikke lot seg holde tilbake fra å drive denne særlige formen for misjonsarbeid, selv om det bare var utsikt til å oppnå resultater som utad var lite imponerende.

V. 8–10. Også under dette oppholdet i Efesus begynte Paulus den egentlige misjonsvirksomheten sin i den jødiske synagogen. Der hadde han allerede ved det første besøket i byen fått en så velvillig mottakelse (jf. 18,19 f.), og også nå må de der ha vist ham og forkynnelsen hans ikke så liten interesse. I hele tre måneder kunne han nemlig med all frimodighet holde samtaler med jødene og halvproselyttene som var til stede der.

Under samtalene «overbeviste» han dem (det vil si søkte å overbevise dem) «om det som hører Guds rike til», det vil si om frelsen i Jesus som den lovede Messias, og dermed også som den som oppretter det lovede Guds rike og er konge i det.

Det viste seg imidlertid (v. 9) etter hvert at det blant jødene i Efesus var noen som forherdet seg mot forkynnelsen hans og ikke ville tro. Ja, de spottet til og med åpent («talte ille om») «Veien» (det vil si kristendommen) mens mengden som var samlet i synagogen, hørte på. Det ville de sikkert ikke ha våget hvis de ikke hadde visst at de hadde det store flertallet av «mengden» på sin side.

Paulus så seg derfor nødt til å bryte lag med synagogemenigheten. Samtidig oppfordret han de disiplene han hadde vunnet, til å skille seg fra dem og ikke lenger ha noe med dem å gjøre. Deretter flyttet han virksomheten sin over til et nytt lokale som han fikk leie, «Tyrannus' skole». Det var et auditorium (en forelesningssal) som ble kalt slik enten fordi en gresk filosof (eller taler) ved navn Tyrannus brukte det, eller fordi det var en mann med dette navnet som eide huset.

Her holdt da Paulus daglige samtaler med alle som ville høre ham, og det (v. 10) i ikke mindre enn to år. Følgen var at «alle som bodde i Asia», både jøder og grekere, «fikk høre Herrens ord» (evangeliet; jf. om dette geografiske navnet utlegningen av 2,9).

Ordet «alle» må her selvsagt ikke presses, like lite som så ofte ellers. Det er et folkelig, overdrivende uttrykk for de store skarene fra alle deler av Asia som på sine hyppige besøk i Efesus etter hvert gikk til Tyrannus' skole for å lytte til den nye læren apostelen forkynte.

Her sies det at denne virksomheten til Paulus varte i «to år», mens apostelen selv i 20,31 sier at oppholdet hans i Efesus varte i tre år.

Her må vi merke oss at han allerede hadde virket tre måneder i synagogen (v. 8) før han flyttet over til det nye lokalet, og at han ifølge v. 22[13] også ble en tid i Asia etter at de to årene som er omtalt her, var gått. Dessuten er det vel selvsagt at de to tidsangivelsene («to år» her og «tre år» i 20,31) ikke behøver å være ment strengt nøyaktig.

V. 11–12. Ifølge grunnteksten knytter disse versene seg svært nøye til den foregående omtalen av Paulus' forkynnervirksomhet. I dem fremhever Lukas hvordan Gud på den mest iøynefallende måten stadfestet forkynnelsen hans ved å sette ham i stand til å gjøre «helt uvanlige kraftgjerninger» ved håndspåleggelse (det vil si undergjerninger av et helt overordentlig oppsiktsvekkende slag).

Men i stedet for å gi ett eller flere eksempler på den overordentlige undergjørende evnen apostelen hadde fått, nevner Lukas bare en temmelig påfallende følge av undergjerningene hans: Så mektig var inntrykket de gjorde, at folk («de») til og med tok «svetteduker eller arbeidsforklær» (lærforklær) som han hadde hatt på seg, altså ting som hadde vært i berøring med kroppen hans, og la dem på de syke.

Og det skjedde – som Lukas uttrykkelig legger til – med den virkning at sykdommene forlot dem og de onde åndene for ut av dem. (Det vil si av dem som var besatt av onde ånder, og som her, som i 5,16, er regnet blant de syke.)

Denne fremgangsmåten, som de sykes pårørende brukte, bygde riktignok helt utvilsomt på rent overtroiske forestillinger. Men når Gud likevel lot dem oppnå de resultatene de ønsket, har det sikkert vært, som Rørdam bemerker, for å vise at «det her gjennom Paulus var en kraft virksom av en helt annen art enn den hedningene ellers visste om». Det sto nemlig i motsetning til de mange slags hedenske trolldomskunstene som nettopp Efesus i oldtiden var så kjent for, og som befolkningen i denne byen derfor var så godt vant til.

Det som blir fortalt her, kan en til en viss grad sammenligne med det de synoptiske evangeliene forteller om den blødende kvinnen, som var viss på at hun ville bli helbredet om hun bare fikk røre ved Jesu klær (jf. Luk 8,43–48 med parallellene).

V. 13–16. I disse versene forteller Lukas om en hendelse som var «en videre følge, uavhengig av Paulus' vilje» (Zahn), av undergjerningene hans. Som det som er fortalt i v. 12, viser også den at kraften som virket gjennom Paulus, var av en helt annen art enn den en ellers kjente til i den hedenske verden.

Det fantes den gangen mange jøder som drev ut onde ånder av de besatte, både i Israels land (jf. Luk 11,19)[14] og, som vi vet av Josefus, utenfor.

Noen slike omreisende jødiske åndemanere var nettopp nå til stede i Efesus. De hadde sett eller hørt at Paulus hadde helbredet en del besatte i byen i Jesu navn, og nå satte noen av dem seg fore å nevne Herren Jesu navn over dem som hadde onde ånder. De håpet på den måten å oppnå større resultater enn de til nå

[13] Trykket har «v. 20»; rettet til det stedet Odland trolig mente.
[14] Trykket har «Luk 11,17»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

hadde hatt, og tiltalte de onde åndene med besvergelsesformelen: «Jeg maner (besverger) dere ved den Jesus som Paulus forkynner!»

De som gjorde dette, var, som det blir lagt til i v. 14, sju sønner av en viss Skevas, som vi ellers ikke kjenner. Han kalles «en jødisk yppersteprest», og det betyr her åpenbart at han tilhørte en av de fornemme jødiske presteslektene som yppersteprestene (i ordets snevrere betydning) ble tatt fra (jf. utlegningen av 4,6).

Men (v. 15) – trolig en av de første gangene disse åndemanerne prøvde å besverge ved Jesu navn – mislyktes forsøket deres fullstendig. Den onde ånden talte ut av den besatte, hvis «individuelle bevissthet den hadde bemektiget seg» (Meyer). Den erklærte at den nok både kjente til hvem Jesus var, og visste om Paulus som Jesu tjener og redskap. Men den ville ikke vike for disse personene, som verken hadde fullmakt fra Jesus eller fra Paulus til å opptre slik de gjorde («men dere, hvem er dere?»).

Og dermed (v. 16) for den mannen som den onde ånden var i, løs på dem. Med den overordentlige kroppskraften som slike besatte i alminnelighet hadde, overvant han dem alle og fikk makt over dem, så de måtte flykte nakne og såret ut av huset der han befant seg.

Vår bibeloversettelse har her «begge to». Uttrykket i grunnteksten betyr riktignok egentlig «begge to», men i senere gresk (i alle fall fra det 2. århundre etter Kristus) er det ofte brukt i betydningen «alle sammen», og det er sikkert også ment slik her.

V. 17–19. Lukas går her over til å fortelle om det mektige inntrykket som hendelsen i v. 13–16 («dette») gjorde på befolkningen i Efesus, både jøder og grekere, da den svært snart ble kjent rundt omkring i byen. Først nevner han at de alle ble grepet av «frykt» (det vil si ærefryktig skyhet), sikkert for Jesu navn, som er hellig og ikke kan krenkes. Følgen var at en overalt kunne høre dette navnet bli høylytt lovprist.

Men hendelsen virket ikke bare utad. Den vakte også (v. 18) samvittighetene innad, det vil si blant dem som allerede var kommet til troen. Mange av dem kom og bekjente syndene sine (trolig i en menighetsforsamling), idet de åpent fortalte om «gjerningene sine». I grunnteksten står det her et ord som ofte forekommer i profangresk, og som sikkert også her gjelder det å drive med trolldomskunster og bruke trollmidler.

Det dreier seg trolig om kristne som før omvendelsen hadde gjort seg skyldige i slike «gjerninger». Men da de omvendte seg, hadde de ennå ikke hatt frimodighet til å fortelle noe om dem, eller kanskje hadde de ennå ikke sett hvor syndige de var.

I v. 19 tales det derimot om «ikke få» som hadde drevet med «trolldomskunster». Her må en vel – i alle fall først og fremst – tenke på mennesker som ennå sto utenfor menigheten. Men det overordentlige som nettopp hadde skjedd, hadde rystet dem dypt og dermed også overbevist dem om hvor syndig ferden deres hadde vært.

De bar nå sammen trolldomsbøkene sine, som de hadde brukt når de utøvde de magiske kunstene sine, og brente dem offentlig opp. Det gjorde de enda de

regnet ut at verdien (det vil si hva det hadde kostet dem å skaffe bøkene) var ikke mindre enn «femti tusen sølvpenger». Egentlig var det 50 000 drakmer, den myntsorten som var mest alminnelig blant grekerne på denne tiden, og som svarte til den latinske denaren (jf. min fortolkning av Matt 20,2 om denaren).

Disse «bøkene» var papyrusruller med trylleformularer på forskjellige språk og med anvisninger om hvordan formularene skulle brukes for å oppnå de resultatene en ønsket. Derfor var de også gjerne temmelig dyre.

V. 20. Med dette verset avslutter Lukas beretningen om Paulus' virksomhet i Efesus. Med ordet «slik» peker han likevel bare tilbake til det han har fortalt i v. 12–19 om hendelser som knyttet seg til Paulus' opptreden som undergjører (v. 11): «Slik» (det vil si som en følge av disse hendelsene) «hadde Herrens ord» (evangeliet) «stor fremgang» (egentlig: «vokste Herrens ord mektig»; jf. utlegningen av 6,7) «og fikk makt» (det vil si viste stadig på nytt sin kraft) – nemlig i og gjennom de omvendelsene som forkynnelsen av det virket.

V. 21–22. Med «dette» menes uten tvil alt det som er fortalt i v. 1–20 om Paulus' virksomhet i Efesus. Når det sies at «dette var fullført», menes det sikkert at Paulus nå så seg som ferdig med det arbeidet han hadde slått seg ned i Efesus for. De to årene som er nevnt i v. 10, var altså nå gått.

Nå bestemte Paulus seg for å reise gjennom Makedonia og Akaia (åpenbart for å se til de menighetene der som var grunnlagt på hans andre misjonsreise) og så dra til Jerusalem. Der skulle han overbringe de fattige kristne en kjærlighetsgave som var samlet inn blant hans hedningkristne menigheter (ifølge Rom 15,25 ff.; 1 Kor 16,1–3; 2 Kor 8–9).

Samtidig lot han vennene sine i Efesus forstå at han visste at han etter Guds vilje også skulle besøke Roma etter å ha besøkt sitt folks hovedstad (jf. Rom 15,23.25).

Som forløpere sendte han da (v. 22) to av medarbeiderne sine til Makedonia, Timoteus og Erastus. Erastus er sikkert den samme som er nevnt i 2 Tim 4,20,[15] og kanskje også den som er nevnt i Rom 16,23.

Selv ble han ennå en tid i Asia. Uttrykket «Asia» (i stedet for «i Efesus») peker trolig på at Paulus i løpet av denne tiden ofte har foretatt mindre reiser fra Efesus til byer i nærheten og forkynt evangeliet også der.

V. 23–27. Svært utførlig forteller Lukas i resten av dette kapitlet om en hendelse som særlig anskuelig viser hvor sterkt den hedenske folkestemningen kunne reagere mot evangelieforkynnelsen. Det skjedde når folket ble egget opp fordi de så den nedarvede gudsdyrkelsen truet – og det selv der den jødiske fanatismen var helt ute av spillet.

«Ved denne tiden» (det vil si på den tiden da Paulus allerede hadde bestemt seg for å forlate Efesus; jf. v. 21 f.), sier Lukas, «ble det ikke lite oppstyr om Veien» (det vil si om kristendommen). I det følgende framstiller han temmelig inngående hvordan dette oppstyret kom i stand, og hvordan det artet seg.

For å gjøre det lettere å forstå det som fortelles fra v. 24 av, kan det være nyttig å nevne at det et stykke nordøst for byen lå et verdensberømt tempel for den greske gudinnen Artemis, eller Diana, som romerne kalte henne. Det var

[15] Trykket har «2 Tim 4,10»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

en kolossal praktbygning som ble regnet blant de såkalte sju underverkene. Det var ikke bare stoltheten for hele provinsen Asia, men hadde også skaffet Efesus viktige privilegier og trakk stadig store mengder pilegrimer og turister til byen.

Til dette templet knyttet det seg en betydelig kunstindustri. Det ble nemlig laget modeller av det i terrakotta, marmor og sølv, med bildet av gudinnen inni. Disse miniatyrtemplene ble kjøpt av pilegrimer, som ofret dem som gaver til det store templet, men også av mange andre, både pilegrimer og turister, som tok dem med hjem for å ha dem som suvenirer eller bruke dem som amuletter.

I fortellingen vår er det nå en sølvsmed ved navn Demetrius som griper inn. Som vi ser av ordene hans i v. 25 f., var han ikke så mye drevet av nidkjærhet for fedrenes religion som av frykt for økonomisk tap. At forretningen hans har hatt et temmelig betydelig omfang, går fram av den siste setningen i v. 24: Han hjalp de kunsthåndverkerne han sto i forbindelse med, til en ikke liten inntekt. «Kunsthåndverkerne» var her sikkert menn som leverte ham tegninger til de små sølvtemplene.

Foruten disse kunsthåndverkerne kaller han en dag (v. 25) også sammen «de arbeiderne som drev med dette». Det var de underordnede arbeiderne som i hans tjeneste laget de forskjellige delene av småtemplene, og som altså, i likhet med ham selv og «kunsthåndverkerne», hadde sterk interesse av denne industrien.

Først (v. 25 f.) viser han dem hvilken fare det håndverket de alle levde godt av, var truet av: «denne Paulus», som han bittert og foraktelig kaller apostelen. Som de alle så (med egne øyne) og hørte (gjennom det andre fortalte), hadde denne fremmede med overtalelseskunstene sine fått en stor hop – ikke bare i Efesus, men over nesten hele provinsen – til å falle fra den rådende gudsdyrkelsen. Han lærte nemlig at «de guder som blir laget med hender», gudebildene, ikke er virkelige guder, og undergravde slik den nedarvede religionen.

Når Demetrius laster Paulus for denne læren, gir han i alle fall inntrykk av å dele «den vulgære overtroen som identifiserte gudebildet med guddommen, og som han på grunn av håndverket sitt i høy grad hadde interesse av å opprettholde» (Wendt).

I denne agitasjonstalen, som han hadde tenkt ut med stor kløkt, nøyer Demetrius seg ikke med å appellere til tilhørernes havesyke. Han søker også (v. 27) å vekke den religiøse fanatismen deres. Han fremholder at det også var fare for at templet til den store gudinnen Artemis skulle bli regnet for ingenting, ja, at det til og med skulle bli gjort ende på storheten (majesteten) til denne gudinnen, som hele provinsen og hele verden dyrket.

V. 28–31. Demetrius' tale fikk den virkningen han ville. Mektig grepet av «hellig» harme brøt tilhørerne hans ut i ropet: «Stor er efesernes Artemis!» Med dette ropet har de så strømmet ut på gaten fra lokalet der de var. Følgen var (v. 29) at hele byen kom i opprør, og at de alle sammen (det vil si den stadig voksende folkemengden, som ble kalt til av ropet) stormet av sted til det kolossale amfiteatret.

Der pleide en å holde folkeforsamlingene og avgjøre offentlige saker, og der skulle det vel ved denne anledningen vedtas en masseprotest mot forkynnelsen

av evangeliet, med krav til øvrigheten om å gripe inn og sette en stopper for Paulus' virksomhet.

Underveis traff de på to av apostelens reisefeller, makedonierne Gajus og Aristarkus, som en vel ofte hadde sett i følge med ham, og dem river de så med seg til teatret. Paulus selv har de åpenbart ikke fått tak i.

Om ham forteller Lukas i alle fall bare dette: Trolig etter å ha fått vite hvordan det sto til med de unge medarbeiderne hans, ville han gå inn i teatret, vel særlig for å komme dem til hjelp, men kanskje også for å forsvare seg og læren sin overfor folkemengden. Men da satte menighetslemmene i Efesus seg helt bestemt imot det, fordi de var bekymret for hans personlige sikkerhet.

Til dette kom (v. 31) at noen av asiarkene, som var velvillig stemt mot ham, sendte bud og inntrengende advarte ham mot å våge seg inn i teatret og dermed utsette seg for rett og slett livsfare.

Ordet «asiark», som i NT bare forekommer på dette stedet, ble brukt som tittel på presidenten for landstinget i provinsen Asia. Byene i Asia hadde nemlig, som byene i andre provinser, et eget landsting. Det hadde de administrative oppgavene som den romerske regjeringen hadde overlatt provinsen, men skulle fremfor alt sørge for de «ofringer, fester og leker som provinsen hvert år holdt i forbindelse med tilbedelsen av keiseren og Roma». Utgiftene til dem ble hovedsakelig dekket av asiarken.

Han ble valgt for ett år og hørte selvsagt alltid til de fornemste og rikeste familiene i provinsen, men han beholdt likevel tittelen etter at funksjonstiden var ute. I Efesus kunne det altså på dette tidspunktet finnes flere ansette menn som ble kalt asiarker. (Jf. den jødiske bruken av flertallsuttrykket «yppersteprestene», enda det til enhver tid bare var én fungerende yppersteprest.)

V. 32–34. Etter innskuddet i v. 30 f. vender Lukas her tilbake til beretningen om folkeoppløpet og fortsetter den. På en svært anskuelig og levende måte skildrer han hvordan det gikk for seg inne i teatret. Folkemengden som var samlet der, var i virkeligheten i den største forvirring: «Noen skrek nå ett, andre noe annet.» Annerledes kunne det heller ikke være, for de fleste i mengden visste egentlig ikke hva de var kommet sammen for.

Som vi ser av v. 33, var det ved denne anledningen også en god del jøder med. Det ser ut til at de bare har forstått så mye at det her gjaldt «en demonstrasjon mot dem som foraktet Artemis, og de fryktet derfor en fare for seg selv» (Wendt).

For å få nærmere rede på hva som var grunnen til hele dette ståket, skjøv de en av sine egne fram, en viss Aleksander. Noen i forsamlingen forklarte ham da saken, og deretter prøvde han å få ørenlyd ved å gi tegn med hånden. Han ville så holde en forsvarstale til folket og håpet å gjøre det innlysende at jødene ikke hadde og ikke ville ha noe å gjøre med sin frafalne landsmann Paulus.

Men han kom slett ikke til orde. For da det (v. 34) ble kjent blant mengden at han var jøde (og altså en som ikke dyrket gudinnen), skrek de ham ned. De stemte i det samme hyllingsropet for efesernes store Artemis som sølvsmedene hadde avsluttet møtet sitt med (v. 28).

Så voldsom var den harmen som hadde grepet mengden – og den var trolig båret like mye av lokalpatriotisk selvfølelse som av religiøs nidkjærhet – at de holdt på å rope slik i omkring to timer. Dermed gjorde de enhver virkelig forhandling umulig.

V. 35–40. Endelig lyktes det «byskriveren» (den høyeste borgerlige embetsmannen under landshøvdingen) å roe ned sinnene, og deretter holdt han en tale til folket. Den vitner til fulle både om hans store klokskap og om hans overlegne besindighet.

Han begynner med å påvise at folket ikke hadde noen grunn til å bære seg slik: Det finnes jo ikke et menneske som ikke vet at Efesus har den høye æren å være tempelvokter for den store Artemis og for hennes bilde, «som er falt ned fra himmelen». (Det var et eldgammelt trebilde som var templets største helligdom, og som en mente var falt ned fra himmelen.)

Men nettopp fordi (v. 36) ingen motsier eller kan motsi dette (det vil si at Efesus har denne store æren), bør de som er samlet, holde seg rolige og ikke gjøre noe forhastet (eller uoverlagt). Det hadde de jo (v. 37) allerede vært nær ved da de slepte Gajus og Aristarkus («disse mennene») med seg hit. De hadde likevel på ingen måte forsyndet seg mot gudinnen, for de hadde verken gjort seg skyldige i tempelran (jf. min fortolkning av Rom 2,22b) eller spottet henne.

Deretter oppfordrer han (v. 38) Demetrius og kunsthåndverkerne hans til å gå den regulære rettsveien, om de har noen anklage å føre mot noen: «Vi har jo domstoler, og her er landshøvdinger» (som det var deres sak å dømme i slike privatrettslige tvister som spørsmål om tap av inntekt). «La dem saksøke hverandre!»

Skulle derimot (v. 39) folket ha noe å kreve i andre saker (som gjaldt den offentlige interessen og ikke kunne bringes inn for domstolen), kunne det avgjøres «i lovlig tingmøte» (det vil si i den forsamlingen av borgerne som loven foreskrev).

Til slutt (v. 40) gjør han mengden oppmerksom på at romerne lett kunne gripe inn og straffe de skyldige – eller kanskje hele byen – på grunn av det som hadde hendt denne dagen. Med det begrunner han («for») oppfordringen sin til å gå rettens vei: «Vi står i fare for å bli satt under tiltale» (bli anklaget) «for opprør på grunn av det som har skjedd i dag. Og vi har ingen grunn å vise til, om vi blir krevd til regnskap for dette oppløpet.»

Med disse ordene fikk han forsamlingen til å gå fra hverandre, legger Lukas til i siste del av v. 40. Hele oppstyret løp altså av uten at de som hadde satt det i scene, oppnådde det de hadde tatt sikte på.

4 d. Fra Efesus til Hellas (20,1–3)

Ifølge 19,21 hadde Paulus allerede en tid før oppløpet i Efesus bestemt seg for å reise gjennom Makedonia og Akaia og så dra til Jerusalem. Oppløpet ser ut til å ha ført til at han forlot Efesus noe tidligere enn han hadde tenkt. I alle fall heter det her i v. 1 at han, etter at oppstyret hadde lagt seg, kalte disiplene i Efesus til seg, oppmuntret dem (jf. 14,22; 16,40) og så tok farvel med dem.

Deretter dro han av sted for å reise til Makedonia. Som vi får vite av 2 Kor 2,12, tok han seg da først til Troas, der han allerede hadde vært på den andre misjonsreisen sin (jf. 16,8 ff.).

Lukas' interesse har åpenbart vært knyttet til apostelens videre reise til Jerusalem. Derfor forteller han så i største korthet at han (v. 2–3a) reiste gjennom landskapene i Makedonia, formante disiplene der «med mange ord» og kom til Hellas. Der ble han i tre måneder, uten tvil for det meste i Korint.

Fra denne byen hadde han så ifølge v. 3b tenkt å ta sjøveien til en eller annen havneby i Syria og så dra videre til Jerusalem. Men i siste øyeblikk, da han allerede «var i ferd med å seile av sted til Syria», endret han den planlagte reiseruten og bestemte seg for å «dra tilbake gjennom Makedonia». Det vil si at han igjen tok landeveien gjennom Makedonia, altså den samme veien han var kommet til Korint, bare i motsatt retning.

Grunnen var at han fikk vite at jødene i Korint, som må ha fått kjennskap til den opprinnelige reiseplanen hans, «la planer mot ham» for å finne anledning til å ta livet av ham underveis, enten på veien fra Korint til havnebyen Kenkreæ eller om bord på skipet han skulle reise med.

4 e. Fra Hellas over Filippi og Troas til Milet (20,4–16)

V. 4. Lukas har fortalt svært kortfattet i de foregående versene om Paulus' reise fra Efesus til Hellas. Derfor virker det ikke lite påfallende hvor utførlig han fra nå av forteller om apostelens videre reise til Jerusalem. Men det har vel sin grunn i at han i det følgende forteller om ting han selv har opplevd, og som har festet seg dypt i minnet hans, så han dveler ved dem med glede.

Der har vi vel også forklaringen på at han allerede her i v. 4 så detaljert nevner navnene på de sju mennene som fulgte Paulus da han fra Korint dro nordover til Makedonia. For selv om Lukas først sluttet seg til Paulus i Filippi (jf. v. 5 f.), har han likevel hatt anledning til å treffe disse sju reisefellene til apostelen allerede der.

Hvorfor Paulus denne gangen hadde et så stort følge, sier Lukas ingenting om, og det trenger vi heller ikke oppholde oss ved (jf. likevel utlegningen av 24,17). Derimot må vi merke oss at ordene «til Asia» sikkert ikke stammer fra Lukas' hånd, men er et tillegg fra en avskriver. De mangler også i flere viktige tekstvitner.

Av v. 5 ff. får en nemlig det helt bestemte inntrykk at de sju mennene som er nevnt her, i virkeligheten fulgte apostelen ikke bare til Asia, men helt fram til Jerusalem. (Jf. 21,29, der en av dem, Trofimus, viser seg å ha vært sammen med Paulus like etter at han var kommet dit; se også 27,2.)

V. 5–6. Lukas sier heller ikke noe om hvorfor Paulus' sju reisefeller dro i forveien for ham til Troas fra et sted i Makedonia (ifølge v. 6 uten tvil fra Filippi). Men når han her igjen bruker første person flertall («oss» og i v. 6 «vi»), lar han oss forstå at han fra nå av og inntil videre forteller om hendelsene som øyenvitne.

Først forteller han da (v. 6) at han sammen med Paulus seilte ut fra Filippi (det vil si fra havnebyen Neapolis; jf. utlegningen av 16,11 f.) etter de usyrede brøds

dager, som Paulus altså har tilbrakt i menigheten der. Fem dager senere kom de til dem som hadde reist i forveien, i Troas, og der ble hele reiseselskapet i en uke.

I v. 16 heter det at Paulus skyndte seg for å nå fram til Jerusalem til pinsedagen. Da kan det ikke ha vært frivillig at han ble så lenge i Troas. Grunnen må ha vært at han først etter flere dager fant en skipsleilighet som kunne bringe ham av sted så raskt som planen hans om å være i Jerusalem til pinsefesten krevde.

Det kan synes påfallende at denne seilasen fra Filippi til Troas tok så lang tid, mens det sies i 16,11 f. at den samme strekningen ble tilbakelagt på ikke fullt to dager. Men en kan godt tenke seg at det denne gangen har vært særlig ugunstige vær- og strømforhold, og det er jo heller ikke utelukket at skipet har skullet losse eller laste på ett eller flere steder underveis.

V. 7. Fra dette oppholdet til Paulus i Troas forteller Lukas bare om en gudstjenestelig sammenkomst i menigheten der. Denne menigheten ble kanskje til ved apostelens besøk i byen som er omtalt i 2 Kor 2,12. Paulus ledet gudstjenesten i sammenkomsten, og en ulykke som inntraff under den, ga ham anledning til å styrke de troende på en særlig gripende måte: Han gjorde et overordentlig under.

Som vi ser av v. 11, fant denne sammenkomsten sted om kvelden den siste dagen av oppholdet hans i Troas. Den dagen var menigheten samlet med Paulus og reisefellene hans «for å bryte brødet», det vil si for å holde kjærlighetsmåltidet, som var forbundet med at en tok imot nattverden (jf. utlegningen av 2,42.46).

Lukas betegner her uttrykkelig denne dagen som «den første dagen i uken» (det vil si en søndag). Det må vi åpenbart se som et vitnesbyrd om at de kristne allerede på denne tiden hadde begynt å feire søndagen som sin ukentlige festdag med en sammenkomst om kvelden, uten tvil til minne om Jesu oppstandelse (jf. 1 Kor 16,2 og Åp 1,10).

Men før brødsbrytelsen hadde begynt (jf. v. 11), holdt Paulus samtaler med de troende som var samlet, for han ville dra videre allerede dagen etter. Og som Lukas uttrykkelig bemerker for å forklare det han vil fortelle i v. 9, «dro han ut sin tale like til midnatt».

V. 8–10. Fortellingen om ulykken innledes med opplysningen at det var mange lamper i salen der de var samlet. Med det har Lukas vel villet antyde at ulykken ikke hadde sin grunn i at det var mørkt i salen. Grunnen var snarere, som det sies i v. 9, at den unge Evtykus, som hadde satt seg i det åpne vinduet, ble overveldet av tretthet og falt i dyp søvn fordi Paulus dro talen sin så lenge ut.

Forståelig nok mistet den unge mannen balansen, så han styrtet ut gjennom vinduet og falt ned fra tredje etasje (der møtesalen altså lå). Trolig har noen av de forsamlede (kanskje noen av hans pårørende) straks skyndt seg ned, og da de fant ham død, løftet de ham opp (fra bakken der han lå).

Men (v. 10) så gikk også Paulus ned. Slik det i GT er fortalt om profetene Elia (1 Kong 17,21) og Elisa (2 Kong 4,34), kastet han seg over den døde og omfavnet ham (selvsagt under inderlig bønn til Gud om at han måtte bli vakt opp).

Da han så merket at han hadde begynt å puste igjen, oppfordret han dem som sto omkring, til ikke å være urolige (det vil si til ikke lenger å klage og jamre).

Det var det ingen grunn til, for han kunne forsikre dem om at guttens sjel nå igjen var i ham, og at han altså var kalt tilbake til livet.

V. 11–12. Da Paulus var kommet opp igjen i salen, lar han så måltidet begynne. Det var det de egentlig var kommet sammen for, men på grunn av de lange samtalene var det ennå ikke holdt. Som en husfar i kretsen bryter han først selv brødet og spiser av det. Etter å ha talt lenge med dem som var til stede, like til daggry, forlater han salen og drar straks av sted (fra Troas).

Etter at han hadde dratt (v. 12), førte de forsamlede disiplene gutten levende hjem – det kunne de nå se at han var, selv om han vel først litt etter litt kom til full bevissthet. Dermed ble de i høy grad trøstet i sorgen over at Paulus hadde reist. I ham som var vakt opp fra de døde, hadde de fått beholde et betydningsfullt og trosstyrkende minne om at apostelen hadde vært blant dem, og om det store underet som Gud så ugjendrivelig hadde stadfestet ham med som sin tjener.

V. 13–16. Paulus' reisefeller hadde imidlertid gått om bord i skipet og seilte til Assos, en kystby sør for Troas. Der skulle de etter apostelens pålegg ta ham om bord, for han ville gå dit til fots, og landeveien dit var noe kortere enn sjøveien.

I v. 14 f. gir så Lukas en dagboklignende beretning om den videre ferden. Fra Assos kom de til Mitylene, hovedstaden på øya Lesbos, og derfra (v. 15) seilte de videre og kom neste dag rett ut for øya Kios. Den følgende dagen gikk de innom øya Samos, og etter å ha ligget over natten i Trogillium, en kystby i Lilleasia, kom de dagen etter til Milet. Det er en by på fastlandet, omkring 100 kilometer rett sør for Efesus.

De hadde altså seilt forbi Efesus. Men som Lukas forklarende legger til i v. 16, hadde Paulus nettopp bestemt seg for å seile forbi denne byen, fordi han skyndte seg for å nå fram til Jerusalem til pinsedagen, om det var mulig.

Han visste at han ikke ville klare det hvis han besøkte byen nå. Han forutså åpenbart at hvis han først kom dit, ville han ikke så snart kunne rive seg løs fra menigheten der, som han var knyttet til med så mange bånd etter mer enn to års virksomhet der.

Her ser det ut som om apostelen hadde full rådighet over skipet han reiste med. Likevel kan en spørre om det er nødvendig å anta, med mange fortolkere, at han allerede i Troas leide skipet på den betingelse at han fritt kunne disponere over det på hele den strekningen han og følget hans brukte det: fra Troas til Patara, en by på det sørvestlige hjørnet av Lilleasia (jf. 21,1 f.).

En kan nemlig godt tenke seg at Paulus allerede i Troas har bestemt seg for å seile forbi Efesus, så han ikke skulle bli holdt tilbake der. Nettopp derfor har han tatt et skip som ikke skulle anløpe Efesus, men gå fra Samos videre til Trogillium og derfra direkte til Milet.

Mot oppfatningen at han leide skipet, taler i alle fall dette: Som vi ser av v. 17 ff., ville han gjerne ha et møte med de eldste i menigheten i Efesus, men likevel lot han ikke skipet bli liggende allerede i Trogillium, som lå et godt stykke nærmere Efesus enn Milet gjorde.

Til slutt skal vi kort berøre to spørsmål som kanskje en og annen tenkende bibelleser som ikke er teolog, har stilt seg. Det første er: Hvorfor ønsket apos-

telen å nå fram til Jerusalem nettopp til pinse? Det sier Lukas heller ikke noe om, og de fortolkerne som har gått inn på spørsmålet, har da også gjettet i forskjellige retninger.

Det er jo mulig at apostelens ønske hang sammen med det som var det egentlige formålet med denne reisen hans til Jerusalem: å overbringe innsamlingen (jf. utlegningen av 19,21). Om han nådde målet sitt, kunne han nemlig regne med å finne mange av modermenighetens ledere samlet i Jerusalem til festen, enda de ellers dro omkring som misjonærer (slik Wendt). Men det er like mulig at han av hensyn til folket sitt «gjerne ville være festpilegrim i den hellige byen ved Israels store høytid» (Bugge).

Det andre spørsmålet er om apostelen virkelig fikk ønsket sitt oppfylt. Heller ikke det sier Lukas noe om, i alle fall ikke direkte. Men i den følgende fremstillingen av det som hendte i Jerusalem like etter at Paulus var kommet dit, synes det likevel å være forutsatt at det nettopp den gangen ble feiret en fest med stor tilstrømning av jøder, både fra Israels land og fra andre land (jf. Knopf).

4 f. Avskjedstale til de eldste fra Efesus (20,17–38)

V. 17–18a. Det som blir fortalt her, har krevd minst tre til fire dager. Også i det må en sikkert se et vitnesbyrd om at skipet Paulus reiste med, allerede fra Troas av og uavhengig av hans personlige ønsker skulle seile fra Samos over Trogillium direkte til Milet.

En må da også anta at heller ikke skipets tre–fire dagers opphold i Milet beroet på noen beslutning fra hans side, men at han bare har benyttet oppholdet der til å hente de «eldste» i menigheten i Efesus (jf. utlegningen av 11,30) ned til seg. Slik kunne han enda en gang få anledning til å formane og styrke dem til troskap og nidkjærhet i den viktige gjerningen deres.

Til disse representantene for hovedmenigheten i provinsen Asia holder han så den gripende avskjedstalen som vi leser i v. 18b–35. Lukas har vel gjengitt den så forholdsvis utførlig (selvsagt bare i hovedpunktene) fordi den viser apostelen i den virksomheten han drev innenfor en kristen menighet, båret av den varmeste sjelesørgeriske omsorg. De prøvene Lukas har gitt tidligere, viste derimot Paulus' misjonsforkynnelse for jøder (13,16 ff.) og hedninger (14,15–18 og 17,22 ff.).

V. 18b–21. Først minner apostelen tilhørerne sine om ferden sin og forkynnergjerningen sin i Efesus og omegnen helt fra den første dagen han satte foten i «Asia» (jf. utlegningen av 2,9), det vil si den delen av provinsen Asia som lå nærmest havet, og som Efesus hørte til. Dit var han kommet etter å ha vandret gjennom det galatiske landet og Frygia (18,23; 19,1).

Hvordan han hadde ferdes iblant dem, visste de jo selv (dels av egen iakttakelse og dels gjennom det andre hadde fortalt). Han hadde utført sin tjeneste for Kristus (det vil si det kallsarbeidet han hadde fått overdratt av Herren) med all ydmykhet (det vil si en ydmykhet han viste i alle slags situasjoner) og under tårer, som vel «menneskenes uvilje mot å ta imot ordet presset ut av ham» (B. Weiss). Og han hadde utført den under prøvelser som han måtte tåle ved de vantro jødenes onde planer, og som gjorde tjenesten alt annet enn lett for ham.

Om noe angrep på Paulus fra jødene i Efesus er det riktignok ikke fortalt noe i kap. 19. Men ifølge 19,9 inntok disse jødene i det store og hele en fiendtlig holdning mot evangeliet, og da sier det seg selv at det ikke har manglet på onde planer mot ham fra det hold (jf. 21,27).

Men ikke mindre godt kjente menighetsforstanderne i Efesus til forkynnergjerningen hans. Han hadde (v. 20) ikke holdt tilbake (fortiet) noe av det som kunne være til gagn for dem (i frelsens sak), verken av feighet eller for å være mennesker til lags. Tvert imot hadde han forkynt det uavkortede evangeliet offentlig (i synagogen og i Tyrannus' skole) og gitt mer inngående undervisning om sannhetsinnholdet i det privat, nemlig i hus som hadde åpnet seg for ham.

Han hadde nemlig (v. 21) vitnet både for jøder og for grekere om det som først og fremst var nødvendig for å bli frelst: omvendelsen (egentlig sinnsforandringen), som skulle føre dem til Gud, og troen på Jesus som den lovede formidleren av frelsen og som alle troendes Herre, opphøyd til himmelsk tilværelse.

V. 22–25. Fra fortiden vender apostelen seg her til nåtiden og den nærmeste framtiden. Med «og nå» retter han tilhørernes oppmerksomhet mot den situasjonen han nå er i, og med «se» oppfordrer han dem samtidig uttrykkelig til å holde den for øye: Ånden driver ham til å utføre det han ifølge 19,21 allerede selv hadde satt seg fore, nemlig å dra til Jerusalem, enda han ikke vet hva som skal møte ham der.

Bare (v. 23) det (vet han) at Den Hellige Ånd i alle de byene han har besøkt på reisen, vitner for ham gjennom profetiske røster (jf. 21,4.11) at lenker og trengsler venter ham.

Men (v. 24) han er fullt villig og rede til å gi sitt liv. Han kan nemlig forsikre at han for sin egen del ikke engang regner livet sitt for så viktig at det er umaken verdt å spille et ord på det.

Han har jo en gang for alle viet seg selv og sitt jordiske liv til Herren og hans tjeneste. Derfor gjelder det for ham bare å fullende «sitt løp» (jf. min fortolkning av 1 Kor 9,24 ff.; Gal 2,2; Fil 2,16) uten å la seg hindre av noe hensyn til seg selv – eller, som han forklarende tilføyer, den tjenesten han har fått betrodd av Herren Jesus: å vitne om Guds nådes evangelium. Og det gjelder selv om denne tjenesten hans etter Herrens vilje ikke kan fullendes uten at han ofrer livet i martyrdøden.

Han har altså gitt uttrykk for at han er villig og beredt til endog å gi sitt liv, selv om han ikke vet bestemt hva som vil hende ham i Jerusalem.

Deretter sier han i v. 25 noe han i øyeblikket føler seg personlig forvisset om: De eldste fra Efesus skal aldri mer se hans ansikt (det vil si at han og de aldri mer skal se hverandre igjen her i verden). Han ser åpenbart på dem som representanter for alle dem han har gått omkring blant i Asia og forkynt Guds rike for.

At denne uttalelsen til apostelen ikke gikk i oppfyllelse, kan ingen være i tvil om som godtar at de to brevene til Timoteus i vårt Nye testamente er ekte. De forutsetter nemlig at Paulus er blitt satt fri fra det toårige fangenskapet sitt i Roma (Apg 28,30), og at han deretter har foretatt en reise til Østen, der han også besøkte Efesus.

Men her må vi også merke oss at denne forutsigelsen hans ikke er betegnet som bygd på inngivelse av Ånden, men bare som uttrykk for hans egen menneskelige ettertanke over det Ånden gjennom de profetiske røstene hadde varslet om hans skjebne i Jerusalem (jf. v. 23, der det jo ikke er sagt noe om at han snart skulle lide martyrdøden). Hvor viss han likevel selv følte seg på at han aldri mer skulle komme sammen med de kristne i Asia, ser vi av det han tilføyer i

V. 26–27. «Derfor», det vil si fordi han mener å vite at han nå skilles for bestandig fra tilhørerne sine, føler han seg i denne avskjedsstunden kalt til å vitne for dem at han «er ren for alles blod» (jf. utlegningen av 18,6). Skulle noen av dem falle i den evige fortapelsens død, vet han seg altså fri for alt ansvar for det.

For han kan (v. 27) enda en gang gi seg selv det vitnesbyrdet at han ikke har holdt noe tilbake, men forkynt dem det uavkortede evangeliet eller, som det her uttrykkes, «hele Guds råd» til frelse (jf. v. 20).

V. 28. Nå går apostelen over til en rekke formaninger og advarsler til tilhørerne om gjerningen og ferden deres som menighetsforstandere.

Først legger han dem på hjertet å «gi akt på seg selv», det vil si å prøve seg selv alvorlig og se til at de til enhver tid gjør det som er deres plikt. Det er nemlig den nødvendige forutsetningen for at de også skal kunne gi rett akt på hjorden sin, det vil si våkent se til at hjorden og hver enkelt sau i den («hele hjorden») får det som trengs til åndelig liv og velferd (om det billedlige uttrykket «hjord» om en kristen menighet jf. 1 Pet 5,2).

For virkelig å få de eldste fra Efesus som var til stede, til å følge formaningen, minner apostelen dem om hvor hellig og ansvarsfull denne tjenesten er: Det er Guds egen Ånd som har satt dem til å føre tilsyn med hjorden for at de skal røkte («vokte») den. Det har Ånden gjort ved å utruste dem med den nådegaven til å «styre» som trengs for dette vervet (jf. 1 Kor 12,28).

Som det sier seg selv, er ordet «tilsynsmann» på dette stedet ikke brukt som embetstittel, slik som i Fil 1,1 (jf. 1 Tim 3,1 f.; Tit 1,7), men angir bare de eldstes særegne gjerning.

Etter at han slik har understreket at det er Gud som har gitt dem stillingen som eldste, framhever apostelen hvor høyt Kristus verdsetter den hjorden de har fått betrodd. Han betegner den nemlig (etter den sikkert riktige lesemåten) som den menigheten som tilhører Herren (Kristus), og som han vant seg til eiendom ved sitt eget (i sonedøden utøste) blod (jf. Ef 1,7.14; Tit 2,14; 1 Pet 2,9).[16]

Som antydet finnes det her to lesemåter («Guds menighet» og «Herrens menighet»). Begge er godt bevitnet, men det kan likevel neppe være tvil om at «Herrens menighet» er den som stammer fra Lukas' hånd.

Det nye testamente taler ofte om forløsningens blod, men aldri kalles dette blodet Guds blod – overalt bare Kristi blod. Ja, den forestillingen som ligger i uttrykket «Guds blod», kan endog kalles rett og slett ubibelsk. Med «Gud» (egentlig «Guden») kan det her nemlig ikke være ment Kristus som Gud, men bare Gud Fader, og om ham gjelder det jo at han «er ånd» (Joh 4,24) og altså verken har legeme eller blod.

[16] NB har «Guds menighet».

At en god del tekstvitner likevel har «Guds menighet» her, kommer åpenbart av at denne betegnelsen for menigheten forekommer så ofte i Paulus' brev (ikke mindre enn elleve ganger). Betegnelsen «Herrens menighet» finner vi derimot aldri ellers i Det nye testamente – selv om menigheten et par steder kalles Kristi eller Jesu menighet (Rom 16,16; Matt 16,18).

Trolig har den eller de avskriverne som satte «Guds menighet» i stedet for «Herrens menighet», ikke vært oppmerksomme på at relativsetningen («som han vant seg med sitt eget blod») dermed fikk en ubibelsk mening. I denne sammenhengen skal det bare nevnes at nettopp i Apostlenes gjerninger er ordene «Gud» og «Herren» særlig ofte byttet om.

V. 29–31. Formaningen i v. 28 begrunner apostelen med at han vet at det etter hans bortgang skal komme glupende ulver inn i den menigheten som de eldste fra Efesus er representanter for («blant dere»), og at de uten skånsel skal drive sitt ødeleggende verk der.

At disse ulvene, som skal trenge inn i menigheten utenfra, er menn som fører sjelefordervende vranglære, ser en helt klart av det følgende verset (v. 30). Der sies det at det endog midt i selve menigheten i Efesus («blant dere selv») skal stå fram personer som fører vranglære for å lokke disiplene til å følge dem i stedet for å holde seg til sine rette lærere.

Det er likevel svært tvilsomt om Paulus her i v. 29 virkelig taler om sin «bortgang», slik en vanligvis gjengir det. Det greske ordet som er gjengitt slik, betyr nemlig ellers overalt «ankomst», og meningen kan da – om teksten ellers er i orden – neppe være noen annen enn: «Etter at jeg er kommet til dere, skal det komme andre, nemlig glupende ulver.»

Muligens har vi likevel her, som en nyere fortolker har antatt, en gammel skrivefeil: I stedet for et ord som virkelig betyr «bortgang» eller «avreise», er det satt inn det ordet som alle greske håndskrifter har, men som ellers overalt i gresk betyr «komme» eller «ankomst».

Om det billedlige uttrykket «ulver» for fordervelige vranglærere kan en sammenligne Matt 7,15 (jf. min fortolkning av det stedet). Disse vranglærerne er her beskrevet i så helt alminnelige uttrykk at det er umulig å si noe om hva slags vranglære apostelen tenkte at det ville bli.

Det er heller ikke rimelig å anta at han tenkte på vranglærere som han visste allerede var på ferde andre steder; i så fall ville han uten tvil ha sagt tydeligere hva slags folk han siktet til. Det sannsynligste er derfor vel at den «viten» han tillegger seg, bygde på forutsigelser av Jesus selv, slike som vi leser i Matt 7,15.22 f.; 24,4 f., og fremfor alt på det som profetiske røster rundt om i menighetene hadde varslet (jf. Zahn).

Apostelen vet åpenbart heller ikke nærmere når disse vranglærerne vil stå fram, men forutsetter bare at det når som helst vil kunne skje. Og nettopp derfor (v. 31) gjelder det for de eldste i Efesus, som menighetens ledere og sjelesørgere, å «våke», så de til enhver tid er i stand til straks å motvirke den forutsagte faren hvis det skulle vise seg tegn til at den kom.

Og igjen kan han her vise til sitt eget eksempel: hvordan han under sin treårige virksomhet blant dem (jf. utlegningen av 19,10) verken natt eller dag

hadde holdt opp med å formane hvert enkelt medlem av menigheten til å holde fast ved evangeliets sannhet – og det med en så inderlig deltakelse at det endog presset tårer ut av ham. At «natt» her står foran «dag», henger ellers vel sammen med formaningen like før om å «våke».

V. 32. I denne avskjedsstunden («og nå») kan apostelen ikke gjøre noe annet eller mer for tilhørerne sine og menigheten deres enn å «overgi (jf. utlegningen av 14,23) dem til Gud og hans nådes ord (det vil si evangeliet)», det vil si å anbefale dem til Gud, som ved dette sitt ord vil verne og lede dem på veiene deres. For han alene har makt til å fremme det åndelige livet deres på alle måter, også deres erkjennelse av sannheten («oppbygge»; jf. utlegningen av 9,31).

Han er altså også mektig til å føre dem fram til kristenlivets store mål tross alle farer, så de sammen med alle andre som er «blitt helliget» (det vil si er blitt tatt opp i fellesskapet med Gud), kan få den andelen («arven») som er bestemt for dem i det fullendte Guds rike (jf. Ef 1,18).

Med dette har apostelen egentlig sagt det han hadde på hjertet til de eldste fra Efesus. Før han slutter talen, tilføyer han likevel i

V. 33–35 en henvisning til det eksemplet på offervillig uegennytte han hadde gitt dem mens han virket blant dem – noe som kanskje har hatt sin grunn i særegne forhold som vi ikke kjenner. Først sier han at han under oppholdet i Efesus ikke hadde traktet etter noens penger eller klær. Deretter (v. 34) viser han til det tilhørerne selv hadde sett: Med disse hendene, som han nå holder fram for dem («disse»), hadde han arbeidet for å skaffe det som trengtes til sitt eget, ja endog til de unge medarbeidernes underhold.

Så (v. 35) peker han på at han med denne ferden sin på alle måter har «vist» dem (det vil si gitt dem et eksempel på) dette: «Vi» (kristne, og da særlig også menighetsforstandere) bør ved slikt møysommelig arbeid skaffe oss ikke bare det vi selv trenger til livsopphold, men også midler til å ta oss av «de svake» (det vil si de trengende).

Slik viser vi i handling at vi minnes Herren Jesu ord, nemlig at han selv (det vil si ingen ringere enn han, vår Herre) har sagt: «Det er saligere (det vil si gir større velsignelse for det åndelige livet) å gi enn å ta imot» – åpenbart fordi «kjærligheten derved blir bedre tilfredsstilt og vokser kraftigere» (Bugge).

Dette ordet av Jesus finner vi ikke skrevet ned i noen av de fire evangeliene våre. Paulus må derfor antas å ha kjent det gjennom den muntlige overleveringen eller kanskje fra en eller annen samling av Jesu ord som alt fantes.

V. 36–38. I disse versene skildrer Lukas på en gripende måte selve avskjedsscenen: Etter talen falt Paulus på kne og ba sammen med alle som var til stede. Deretter (v. 37) brast de alle i sterk gråt, og de som skulle bli igjen, falt ham om halsen og kysset ham til avskjed etter datidens skikk, mest bedrøvet (v. 38) over ordet hans om at de aldri mer skulle se hans ansikt. Og så fulgte de ham til skipet, som skulle gå straks, slik vi ser av 21,1.

4 g. Fra Milet til Jerusalem (21,1–16)

V. 1–6. Som det går fram av den første setningen her i v. 1, har også Paulus' reisefeller vært til stede ved avskjedsscenen som er skildret i 20,36–38, og også for

dem har avskjeden med de eldste fra Efesus vært en smertelig opplevelse. Lukas tar nemlig her igjen opp det «vi» som viser at han forteller om ting han selv har opplevd. Det hadde han sluppet i 20,16, åpenbart fordi det han ville fortelle fra oppholdet i Milet, egentlig bare dreide seg om Paulus og samværet hans med menighetsforstanderne fra Efesus.

Om den videre reisen heter det så at da de hadde seilt av sted fra Milet, «styrte de rett fram (og altså under gunstige værforhold) og kom (samme dag) til øya Kos», og neste dag, etter å ha passert den kjente øya Rodos, til havnebyen Patara (jf. utlegningen av 20,14). Skipet de reiste med, skulle trolig enten ikke lenger, eller det skulle fortsette derfra i en retning som ikke passet med Paulus' reiseplaner.

De måtte derfor se seg om etter en ny skipsleilighet som passet for dem, og en slik fant de også der (v. 2), tilsynelatende uten å måtte bli lenge i denne byen. I alle fall lå det der et skip som skulle fare rett over til Fønikia. Det gikk de om bord i og seilte av sted i sørøstlig retning.

Etter (v. 3) å ha fått øya Kypros i sikte og lagt den bak seg på venstre side, seilte de til Syria og løp så inn til den store sjøfartsbyen Tyrus i Fønikia, der skipet skulle losse lasten sin.

Her i Tyrus (v. 4) oppsøkte de disiplene som var der, og ble hos dem i sju dager. Kanskje har de alt fra før visst at det fantes en kristen menighet i denne byen. Men den kan ikke ha vært særlig tallrik – det synes uttrykket «oppsøkte» å vise – selv om det også i den var flere eller færre som hadde profetisk gave.

Det sies nemlig om disiplene der at de «ved Ånden» (det vil si inspirert av Guds Ånd) advarte Paulus mot å dra til Jerusalem. Dette må uten tvil forstås slik at Ånden hadde vitnet for dem at lenker og trengsler ventet apostelen i Jerusalem (jf. 20,23). I sin hjertelige omsorg for hans velferd har de da oppfattet denne forutsigelsen som en advarsel til ham mot å fortsette reisen dit.

Selv visste han seg derimot «bundet av» den samme Ånd til å besøke den hellige byen (jf. 20,22). Derfor forsto han også godt at det varselsordet fra Ånden som lød her i Tyrus, ikke skulle holde ham tilbake fra å reise dit. Det skulle bare vitne for ham selv og andre om at han «nærmet seg et stort vendepunkt i livet sitt, der Herren krevde av ham at han ubetinget bøyde seg i lydighet under hans vilje, selv om det gjaldt lidelser og lenker» (Bugge).

Hvorfor apostelen og følget hans ble så lenge som en uke i Tyrus, sier Lukas ikke. Det er mulig at skipet som hadde ført dem dit, ikke ble ferdig med lossingen på kortere tid, og at det så skulle gå videre til Ptolemais (se v. 7). Men det er like mulig at dette skipet ikke skulle lenger enn til Tyrus, og at reisefølget derfor også her har måttet se seg om etter en ny skipsleilighet og først i løpet av de sju dagene har funnet en.

Lukas' skildring i v. 5 f. av avskjeden med disiplene i Tyrus minner sterkt om 20,36–38 og viser klart hvor inderlig også den lille menigheten her hang ved apostelen og ledsagerne hans: Alle medlemmene fulgte dem med kvinner og barn fra herberget deres og ville ikke skilles fra dem før de var utenfor byen. Der knelte de alle ned på stranden og ba, og så (v. 6) tok de farvel med hverandre.

Deretter gikk Paulus og reisefellene hans om bord i skipet, mens de få kristne i den store byen vendte tilbake til hjemmene sine.

V. 7–9. Fra Tyrus førte en ganske kort seilas Paulus og følget hans til havnebyen Ptolemais i det nordlige Israels land (det gamle Akko), og dermed var hele sjøreisen fra Troas av slutt. Også i Ptolemais fantes det kristne brødre, som de hilste på og ble hos én dag. Neste dag (v. 8) dro de derfra (landeveien) til Cæsarea, der de tok inn og ble flere dager (jf. v. 10) hos Filip.

Han betegnes her, til forskjell fra apostelen med samme navn, som «evangelisten» (om dette uttrykket jf. min fortolkning av Ef 4,11) og som «en av de sju» (jf. 6,5). Med betegnelsen «evangelisten» (= evangelieforkynneren) har Lukas uten tvil villet vise tilbake til det som var fortalt om ham i 8,5–40.

Om ham tilføyes det også (v. 9) at han hadde fire ugifte døtre som hadde profetisk gave. Denne opplysningen kan sikkert ikke forstås annerledes enn som en antydning av at også disse profetinnene (eller noen av dem), drevet av Ånden, har advart ham mot å fortsette reisen til den hellige byen. Det viser det som sies om profeten Agabus i verset like etter, og de tidligere opplysningene om profetiske forutsigelser av den skjebnen som ventet Paulus i Jerusalem. Advarslene deres må likevel åpenbart ha vært mindre bestemt formet, siden Lukas nøyer seg med en så kort antydning, mens han i

V. 10–11 dveler ganske utførlig ved det som ble sagt av profeten Agabus, som kom dit ned fra Judea i løpet av de «flere dagene» reisefølget oppholdt seg i Cæsarea. At denne profeten Agabus er den samme som ble nevnt i 11,28, kan det vel neppe være tvil om. Men da virker det unektelig temmelig påfallende at Lukas her fører ham inn som «en profet ved navn Agabus», altså som om han var helt ukjent for leserne av skriftet hans.

Men som enkelte fortolkere har gjort oppmerksom på, kan Lukas godt ha bygd beretningen om denne reisen til Paulus – i alle fall for en stor del – på en dagbok han selv skrev under reisen. Da kan han ha tatt med uttrykksmåten fra denne dagboken uten i øyeblikket å tenke over at han allerede tidligere i skriftet vårt hadde omtalt denne mannen.

Hovedsaken for Lukas her er i alle fall det han forteller i v. 11: Da Agabus kom til Cæsarea, må han ha fått høre at apostelen var der, og han gikk til ham og reisefølget hans i Filips hus. Der tok han Paulus' belte og bandt seg selv med det, først føttene og så hendene. Slik brukte han, på de gammeltestamentlige profetenes vis, en symbolsk handling. Den skulle gjøre ordene som fulgte like etter, og som han tyder handlingen sin med, så mye mer inntrengende.

Han tyder den symbolske handlingen sin slik at jødene i Jerusalem på samme måte skulle binde Paulus og utlevere ham i hedningenes hender. Og som vi ser av de første ordene hans («Så sier Den Hellige Ånd»), er han seg fullt bevisst at det er en spådom inngitt ham direkte av denne Ånd han legger fram.

En så bestemt forutsigelse av apostelens skjebne i Jerusalem hadde ikke lydt noe sted tidligere. Men den gikk da også nøyaktig i oppfyllelse. Riktignok var det ikke jødene som direkte «bandt» Paulus, men det var likevel de som var de egentlige opphavsmennene til at han ble «bundet» av hedningene og utlevert

til dem (jf. utlegningen av 2,23,[17] der Peter sier at jødene korsfestet Jesus, men straks tilføyer at de gjorde det ved hedningers hender).

V. 12–14. Agabus' spådom førte til at endog Paulus' reisefeller slo seg sammen med de kristne i Cæsarea og ba ham inntrengende om å la være å reise til Jerusalem.

Men (v. 13) Paulus, som kjente seg «bundet av Ånden», lot seg ikke rikke fra forsettet sitt. Han har vel også skjønt av Agabus' spådom at det forsettet han hadde fattet, var i fullest samsvar med Herrens vilje. I alle fall «avviser han vennenes advarsler som en fristelse» (Zahn), idet han i alvorlig tone forsikrer dem at de ikke vil oppnå det de tar sikte på, med bønnene sine og den hjerteskjærende gråten sin. Han er nemlig rede, ikke bare til å bli bundet, men også til å dø i Jerusalem for Herren Jesu navns skyld (jf. utlegningen av 9,16).

Overfor denne ubøyelige fastheten hos apostelen kunne de som var til stede (v. 14), ikke annet enn å gi opp å bevege ham til å gjøre som de ønsket, og overgi seg til Herrens vilje.

V. 15–16. Etter oppholdet på «flere dager» i Cæsarea «gjorde vi oss i stand – sier Lukas – og dro opp til Jerusalem», en reise på omkring 100 kilometer.

Det greske uttrykket som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «gjøre seg i stand», og som bare forekommer her i Det nye testamente, har flere betydninger. Men her kan det åpenbart bare bety å gjøre de nødvendige forberedelsene til reisen. Til disse forberedelsene hørte denne gangen særlig også å få bagasjen anbrakt på vogner eller lastdyr. Og ettersom reiseføIget besto av ikke mindre enn ni personer, har det sikkert ikke vært lite bagasje som skulle med, deriblant også den betydelige pengesummen fra innsamlingen som det gjaldt å få trygt fram til Jerusalem.

Som det sies i v. 16, fulgte også noen av de kristne i Cæsarea med, og de førte Paulus og reisefellene hans til en mann med det greske navnet Mnason, som de skulle bo hos – vel etter det som var avtalt i Cæsarea. Om denne mannen vet vi ikke mer enn det Lukas forteller om ham her. Ettersom han var fra Kypros, har han sikkert vært, om ikke en hedningkristen, så i alle fall en hellenist.

Med tanke på den stemningen mot Paulus som rådet blant de jødekristne i Jerusalem (jf. v. 20 f.), må det kalles både naturlig og forsiktig at brødrene fra Cæsarea førte reiseføIget nettopp til en slik kristen. Det gjaldt så mye mer fordi Paulus hadde med seg en rekke uomskårne menn, og de kunne ikke så lett vente å bli tatt imot med gjestfrihet, i alle fall ikke hos de strengere jødekristne i Jerusalem.

At Mnason var «en gammel disippel», gjelder ikke alderen hans og heller ikke bare generelt at han lenge hadde vært kristen. Det greske ordet som her er gjengitt med «gammel», betyr at han kom til troen allerede i den kristne menighetens aller første tid. Allerede dette gjør det nærliggende å anta at han har hørt til modermenigheten i Jerusalem, og det bekrefter også framstillingen her i v. 15 f.

[17] Trykket har «2,20»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Ut fra en lesemåte som finnes i et gresk håndskrift fra 500-tallet, har enkelte fortolkere villet hevde at Mnason ikke bodde i Jerusalem, men i en landsby halvveis mellom denne byen og Cæsarea.

Mot dette er det derimot – og uten tvil med rette – innvendt at hvis denne lesemåten hadde tilhørt Lukas' opprinnelige tekst, kan en ikke se hvorfor den skulle være blitt endret til den teksten som står i alle de andre håndskriftene. Derimot er det godt forståelig at den motsatte endringen er blitt gjort. En kan ha tenkt at reisefølgets ankomst til Jerusalem først blir nevnt direkte i v. 17, og at da vel «kvarteret hos Mnason må ha vært en stasjon mellom Cæsarea og Jerusalem» (Wendt).

Svært treffende bemerker Wendt også hvorfor det allerede her i v. 16 sies at Paulus og reisefølget hans ble ført til Mnasons hus i Jerusalem: Dette hørte sikkert ennå med til det som de kristne i Cæsarea gjorde for Paulus. I v. 17 berettes det så hvordan Paulus ble tatt imot av brødrene i Jerusalem da han kom dit.

Paulus' romerske fangenskap (21,17–28,31)

1. De første dagene etter ankomsten til Jerusalem (21,17–26)

V. 17–19. De «brødrene» som tok imot Paulus og reiseføLget hans med glede i Jerusalem, kan – som det går fram av v. 18 og v. 22 – bare være Mnason og flere eller færre kristne i hans nærmeste krets, slektninger og venner av ham.

Først dagen etter (v. 18) gikk apostelen med ledsagerne sine til Jakob (om ham jf. utlegningen av 12,17), og dit kom også alle de (andre) eldste. Ettersom det ikke sies noe om noen av de tolv, har åpenbart ingen av dem vært i Jerusalem på dette tidspunktet. På møtet hos Jakob hilste Paulus først på dem som var til stede, og (v. 19) ga dem så en sammenhengende og detaljert beretning om det Gud hadde latt ham utrette som misjonær i hedningeverdenen.

V. 20–21. De eldste tok imot apostelens beretning med glede og takk til Gud. Men de mente likevel straks at de måtte gjøre ham oppmerksom på et forhold som uunngåelig ville skape vanskeligheter for ham i samværet med de jødekristne i Jerusalem.

Det sier seg selv at det var Jakob som her førte ordet. Ved å tiltale ham som «bror» viser de at de fullt ut anerkjenner ham som en sann kristen og dermed også som en evangelieforkynner kalt av Gud selv. Først peker de på noe han selv hadde kunnet legge merke til: «hvor mange tusen» (nøyaktigere: «hvor mange titusener») av jødene (i Israels land) som var kommet til troen. Mange av dem var sikkert samlet i Jerusalem nettopp da på grunn av pinsehøytiden.

Men så føyer de til at alle disse jødekristne var «nidkjære for loven», det vil si: De holdt fast ved at Moseloven – også seremoniloven – var gyldig og skulle etterleves.

Med disse ivrerne for loven menes det likevel tydeligvis ikke de egentlige judaistene, som gjorde omskjærelsen og underkastelsen under loven til betingelser for frelse for alle mennesker (om dem jf. utlegningen av 15,5). Her gjelder det bare den store massen av jødekristne i Israels land. De godtok at de hedningkristne var fri fra loven, men holdt fast ved at de selv etter Guds vilje skulle leve slik loven foreskrev (jf. utlegningen av 15,29).

Vanskeligheten (v. 21) var at alle disse lovivrige jødekristne hadde hørt si om Paulus at han ute i hedningeverdenen lærte alle jøder frafall fra Moses ved å si at de ikke skulle omskjære barna sine eller vandre (leve) etter de gamle skikkene loven foreskrev (jf. 6,14; 15,1).

Ut fra alt vi vet om Paulus fra hans egne uttalelser (særlig i Romerbrevet, Galaterbrevet og 1. Korinterbrev), kan denne beskyldningen ikke kalles annet enn en ren forvrengning av hans lære om loven (jf. utlegningen av 18,18). Den må være satt fram av hans judaistiske motstandere eller av fanatiske vantro jøder.

V. 22–24. Under disse omstendighetene måtte Paulus etter de eldstes mening gjøre noe som kunne vise at beskyldningen var helt uberettiget. Det var så mye mer nødvendig fordi nyheten om at han var kommet, uansett ville spre seg blant de jødekristne i Jerusalem. Da ville en hel mengde av dem komme sammen for å høre ham og se hvordan han levde, for å få visshet om beskyldningen var sann.

Her (v. 23) kunne de eldste gi ham et godt råd, så det kunne bli klart for alle disse jødekristne at ryktet de hadde hørt, ikke hadde noe for seg. «Vi har fire menn her – sier de – som har et løfte på seg» (jf. 18,18).

Hva slags løfte det var, ser vi av v. 24: Når Paulus gjorde som de eldste rådet ham, ville disse mennene kunne «få raket hodet». Det dreier seg altså om et nasireerløfte (jf. 4 Mos 6,2 ff.), og nærmere bestemt ikke om å være nasireer for livet, men bare for en begrenset tid.

Med disse fire mennene skulle Paulus (v. 24) «slå seg sammen og la seg rense med dem og samtidig betale omkostningene for dem». Av dette ser vi at en israelitt, om han ønsket det, kunne gå inn i et nasireerløfte som andre allerede hadde avlagt, og slik gjøre løftet til sitt eget for resten av løftetiden.

Men den som gikk inn i andres løfte på denne måten, måtte også la seg «rense» (bedre: «hellige» eller innvie som nasireer). Det skjedde ved at han underkastet seg de ulike slags avhold som 4 Mos 6,1–8 foreskriver for nasireere, særlig avhold fra all frukt av vintreet.

Når Paulus videre får råd om å påta seg omkostningene for de fire mennene, gjelder det de ganske betydelige utgiftene til offrene som avsluttet nasireertiden. De skulle bæres fram i forbindelse med at håret, som hadde fått vokse fritt i løftetiden, ble skåret av og brent (jf. 4 Mos 6,12 ff.).

De fire mennene hørte uten tvil til de ubemidlede lagene av befolkningen. Det ble regnet som et særlig vitnesbyrd om fromhet å hjelpe fattige nasireere på denne måten til å bli løst fra løftet sitt; de kunne nemlig ikke få raket hodet før alle offrene loven foreskrev, var båret fram.

Kanskje har de fortolkerne rett som har antatt at denne delen av de eldstes forslag hang sammen med at Paulus kom med innsamlingen. Den var jo bestemt for de fattige jødekristne i Israels land, og en større eller mindre del av den kunne derfor meget passende brukes til beste for disse fire ubemidlede mennene. Men Lukas forteller ingenting om dette, og vi skal derfor ikke oppholde oss mer ved den siden av saken.

Vi går i stedet videre til det de eldste ifølge v. 24b sa ville bli resultatet om Paulus fulgte rådet deres: «Da vil alle skjønne at det ikke er noe i det som de har hørt om deg, men at du selv lever slik at du holder loven.»

I og for seg kunne den siste setningen oppfattes som om de mente at Paulus ved å gå med på forslaget ville vise at han alltid overholdt alle lovens seremonielle bud. Men de må selvsagt ha visst like godt som Lukas at det ikke var tilfellet. Han gjorde det bare når han levde blant jøder og bare hadde med dem å gjøre (jf. særlig 16,3, der Lukas uttrykkelig forteller at Paulus lot Timoteus omskjære av hensyn til jødene, og 1 Kor 9,19–21). Trolig har Lukas her brukt en noe forkortet uttrykksmåte.

De eldste kan nemlig bare ha ment dette: Ved å gjøre som de rådet ham, ville Paulus få de mange lovivrige jødekristne til å forstå at han slett ikke hadde noe imot at andre «holdt loven». Tvert imot var han selv fullt villig til å overholde lovens forskrifter når han, som her, bare hadde med jøder å gjøre – ja, dette var et gjennomgående trekk ved livsførselen hans.

V. 25. De eldste i Jerusalem minner her også Paulus om vedtaket fra det såkalte apostelmøtet (jf. 15,20.29) om de hedningkristnes stilling til loven, et vedtak som også var meddelt dem skriftlig.

Med det har de uten tvil villet si ham at rådet deres på ingen måte tok sikte på å fornekte eller krenke det prinsippet som da ble vedtatt. For de hedningkristne skulle det tvert imot fortsatt gjelde at det ikke skulle kreves noe annet av dem enn det avholdet de var blitt oppfordret til av hensyn til de jødene som ennå ikke trodde: avhold fra avgudsoffer og blod og det som er kvalt, og hor.

Paulus behøvde altså ikke å frykte at de eldste med forslaget sitt ville få ham til å fravike grunnsetningene sine som hedningenes apostel eller slå inn på andre veier i virksomheten sin enn dem han hittil hadde fulgt.

V. 26. Som vi ser av dette verset – og som vi på forhånd måtte vente –, hadde Paulus ingen betenkeligheter med å gå med på de eldstes forslag. Allerede dagen etter lot han seg «rense» sammen med de fire nasireerne og gikk så inn i templet for å si fra «når renselsesdagene var fullført og offeret (det vil si de offrene loven foreskrev, tenkt som én samlet ytelse) kunne bæres fram for hver enkelt av dem».

Beskjeden gjaldt de prestene som skulle utføre de ulike offerhandlingene og deretter erklære alle de fem nasireerne løst fra løftet sitt. Vi må merke oss at «dem» ikke bare gjelder de fire mennene, men også Paulus selv, som jo hadde latt seg «rense sammen med dem». Og ordene «for hver enkelt av dem» er sikkert tilføyd fordi det ikke skulle bæres fram ett offer for dem alle, men et eget offer for hver enkelt.

At Paulus meldte fra om når renselsesdagene var til ende, må ellers bety at han meldte prestene hvilken dag nasireertiden løp ut, og samtidig bestilte de offerhandlingene loven foreskrev, utført på hans bekostning.

2. Oppstyret mot Paulus og fengslingen hans (21,27–40)

V. 27–30. Lukas har sikkert fortalt så utførlig i v. 22 ff. om at Paulus påtok seg nasireerløftet, fordi det var nettopp dette som utløste den hendelsen han nå går over til å fortelle om, og som førte til at Paulus ble fengslet.

Det virker noe påfallende at han i v. 27, der han omtrent tidfester hendelsen, bruker uttrykket «de sju dagene». Den bestemte formen synes jo å forutsette enten at det i det foregående har vært tale om et tidsrom på sju dager, eller at leserne hans på annen måte kjente til hva som var ment med uttrykket.

Fortolkerne har prøvd å løse denne vanskeligheten på forskjellig vis. Det sannsynligste er vel at Lukas har uttrykt seg slik fordi han i øyeblikket hadde inntrykk av at han allerede i v. 26, der han fortalte om avslutningen av nasireertiden, hadde antydet at det bare sto sju av «renselsesdagene» igjen. Når det her heter at «de sju dagene snart var til ende», er det i alle fall latt uavgjort om oppstyret fant sted på den siste av disse dagene eller på en av de to foregående.

Blant de mange utenlandske jødene som var kommet til Jerusalem til pinsehøytiden, var det også en del fra «Asia» (jf. utlegningen av 2,9). De har uten tvil kjent igjen Paulus fra oppholdet og virksomheten hans i Efesus og omegnen (kap. 19).

Da de nå fikk øye på ham på tempelplassen, hisset de opp «hele folkemassen» (det vil si den store folkemengden som var der) og grep fatt i ham (åpenbart for at han ikke skulle kunne slippe unna). Samtidig oppfordret de (v. 28) med høye skrik folkemengden til å komme dem til hjelp, nemlig med å ta livet av ham.

Med tiltalen «israelittiske menn» appellerer de til selvfølelsen hos tilhørerne: De var medlemmer av det utvalgte folket og kalt til å forsvare dette folkets religion, som hvilte på guddommelig åpenbaring. «Her er – roper de med harmfull forakt – mannen som alle steder lærer (det vil si forkynner en lære som er fiendtlig) mot folket (Israel) og loven og dette stedet (det vil si templet)», ja, nå har han til og med ikke veket tilbake for å vanhellige dette hellige stedet ved å føre grekere (uomskårne hedninger) inn i templet.

Denne siste beskyldningen bygde ikke på noe de selv hadde sett, forklarer Lukas i v. 29. Den var bare en antakelse de hadde gjort seg fordi de en tid i forveien hadde sett Trofimus fra Efesus (jf. 20,4) sammen med apostelen ute i byen, og derfor tenkte de seg at han hadde ført ham med seg inn i templet.

Det sier seg selv at «templet» her, som i v. 27 f., ikke betyr selve tempelbygningen (som besto av Det hellige og Det aller helligste), for dit hadde bare prestene adgang. Ordet står her i videre betydning og omfatter også tempelforgårdene. Likevel er den ytre forgården («hedningenes forgård») utelukket, for der hadde også ikke-israelitter lov til å gå inn. Det er altså bare den indre forgården (= kvinnenes og mennenes forgårder) som er ment; dit var det forbudt for alle uomskårne å gå inn, under dødsstraff.

Snart kom (v. 30) «hele byen» i bevegelse, og folk strømmet sammen til templet fra gatene. Da de hadde grepet Paulus, slepte de ham utenfor templet (den indre forgården, der han var) – åpenbart for at det hellige stedet ikke skulle bli besmittet av blodet hans. Og straks ble også – sikkert av samme grunn – de

store portene som førte fra den ytre inn i den indre forgården, lukket (selvsagt av tempelpolitiet; jf. utlegningen av 4,1).

V. 31–32. Uten den minste tvil ville den opphissede folkemengden, som holdt på å slå Paulus med stokker, ha drept ham hvis det ikke hadde gått melding opp til «den øverste høvedsmannen for vakten» om at hele Jerusalem var i et røre. Det var kommandanten for den romerske garnisonen, som hadde kaserne i festningen Antonia.

Denne festningen var bygd av Herodes den store på en bratt klippe som raget opp fra det nordvestlige hjørnet av tempelberget, og på to steder var den forbundet med den ytre forgården med en mektig steintrapp. Herfra hadde det romerske militæret den beste muligheten til å holde øye med det som foregikk der nede.

Ved de store høytidene ble det også satt ut romerske vaktposter i søylehallene rundt den ytre forgården, og trolig var det fra disse postene der nede det ble sendt melding om tumulten opp til kommandanten i festningen. Han tok (v. 32) straks med seg soldater med tilhørende høvedsmenn (altså sikkert flere hundre mann) og skyndte seg ned til folkemengden. Da folket fikk øye på ham og soldatene, holdt de opp med å slå løs på Paulus.

V. 33–34. Kommandanten måtte naturlig nok anta at Paulus var en forbryter som folket ville lynsje. Han gikk derfor bort til ham og lot ham gripe, og ga samtidig ordre om at han skulle «bindes med to lenker» (det vil si lenkes ved begge anklene til to soldater). Deretter spør han folkemengden hvem Paulus var og hva han hadde gjort.

Men (v. 34) noen i mengden ropte ett og andre noe annet, og i larmen var det umulig å få vite noe sikkert. Derfor bød han at Paulus skulle føres inn i festningen (nøyaktigere: inn i kasernen, der også fanger ble satt inn).

V. 35–36. Paulus gikk lenket mellom de to soldatene. Da han kom til «trappene» (egentlig: trappetrinnene), trengte folkehopen, som fulgte etter og med høye skrik krevde ham drept, så voldsomt på at soldatene måtte ta ham på armene og bære ham opp trappen for å beskytte ham.

V. 37–38. I det øyeblikket apostelen skulle føres inn i festningen, vender han seg til kommandanten med det beskjedne spørsmålet om han kunne få lov til å si et ord til ham. Det spørsmålet stilte han selvsagt på gresk, for all samtale og forhandling mellom de romerske øvrighetspersonene og de innfødte i Israels land (og ellers i Østen) foregikk på dette verdensspråket eller i nødsfall med tolk.

Forundret spør kommandanten om han kan gresk. Som vi ser av de neste ordene hans (v. 38), hadde han nemlig trodd at han her hadde fått tak i «egypteren som for en tid siden fikk i stand et opprør og førte de fire tusen snikmorderne ut i ørkenen».

Også Josefus forteller om denne hendelsen. Beretningen hans har riktignok flere åpenbare feil og selvmotsigelser, men holder en den sammen med det Lukas forteller her, ser en at denne egypteren har vært en omskåret proselytt.

I et av de første årene Feliks var landshøvding i Israels land, var han kommet til landet og ga seg ut for å være profet. Han hadde fått samlet store flokker

av opprørske jøder om seg ute i ørkenen og førte dem så opp på Oljeberget. Han lovte at de derfra skulle få se Jerusalems murer styrte sammen på hans befaling, så han og tilhengerne hans kunne dra uhindret inn i byen, overvinne den romerske garnisonen og bli herrer der. Men med støtte fra befolkningen i Jerusalem lyktes Feliks å slå dette opprørsforsøket helt ned, selv om anføreren selv slapp unna.

Da kommandanten så hvor rasende folket var på Paulus, tenkte han altså at han hadde denne egypteren foran seg. Folket i Jerusalem hadde vært ytterst forbitret på ham allerede før foretaket hans slo feil.

Ellers skal vi til dette verset bare gjøre noen få bemerkninger om det ordet i grunnteksten som vår bibeloversettelse gjengir med «mordere».[1] Dette ordet er egentlig lånt fra latin og avledet av et ord som betyr «dolk», så det svarer nærmest til vårt «snikmordere».

Som fremmedord var det også tatt opp i det arameiske språket som ble brukt i Israels land på denne tiden. Her betegner det en gruppe innenfor det såkalte selotpartiet (om det jf. min fortolkning av Matt 10,4). Under folkeopptøyer prøvde medlemmene av denne gruppen å ta livet av sine politiske motstandere, de romervennlige jødene, ved å snikmyrde dem med de små dolkene sine i trengselen i de trange gatene.

V. 39–40. I svaret på kommandantens spørsmål lar Paulus ham forstå at det ikke var noe underlig i at han hadde talt til ham på gresk: Selv om han var født jøde, hørte han hjemme i Tarsus og var altså borger av en ikke ukjent (det vil si velkjent) by i den romerske provinsen Kilikia.

Så føyer han til den bønnen han åpenbart allerede hadde hatt i tankene da han spurte i v. 37: at han måtte få lov til å tale til folket der nede ved foten av trappen. Kommandanten sa ja, sikkert fordi han håpet at han på den måten kunne få vite noe om hvorfor folket var så rasende på den lenkede fangen.

Da sto Paulus fram øverst på trappen og ga tegn med hånden. Folket lot seg virkelig få til å holde opp med å skrike og larme, og da talte han til dem på det hebraiske (det vil si her det arameiske) språk. Det hadde han sikkert lært av foreldrene sine allerede i Tarsus, og etter mange års opphold i Jerusalem (jf. 22,3) må han selvsagt ha behersket det fullkomment.

3. Paulus' forsvarstale til folket og de nærmeste følgene av den (kap. 22)

V. 1–2. Paulus begynner med å tiltale folkemengden med det doble uttrykket «brødre og fedre». Med det første leddet tenker han selvsagt på alle tilhørerne sine. Med det vennlig-fortrolige «brødre» (= kjære landsmenn) prøver han å komme dem personlig så nær som mulig. Med det andre leddet, det respektfulle «fedre», henvender han seg derimot åpenbart særlig til øvrighetspersonene, som uten tvil var til stede i større eller mindre antall (jf. utlegningen av 7,2).

Når han så oppfordrer tilhørerne til å høre på det han vil si dem, angir han samtidig talens emne og formål: Han vil forsvare seg mot de anklagene som var rettet mot ham (21,28).

[1] NB har «snikmorderne».

Før Lukas gjengir resten av talen, skyter han i v. 2 inn at folkemengden ble enda mer stille da de hørte ham tale på deres eget språk. De hadde tydeligvis ventet at han, den utenlandske jøden, ville tale til dem på gresk. En slik tale ville de også ha kunnet forstå noenlunde, for et nødtørftig kjennskap til dette språket var den gangen utbredt også blant det alminnelige folket i Israels land. Men det gjorde naturlig nok et godt inntrykk på dem at han ikke brukte «det hedenske verdensspråket», og det «lønner de med økt oppmerksomhet, ettersom de nå lett kan følge argumentasjonen hans» (Knopf).

V. 3–5. I den første delen av talen skildrer apostelen kort livet sitt før omvendelsen. Først framhever han sin jødiske herkomst, oppdragelse og utdannelse: Han er ikke hedning, men hører ved fødselen til det samme folket som de han taler til. Og selv om han er født utenfor Israels land, er han oppfostret i Jerusalem; allerede som gutt vokste han opp og ble oppdratt i sitt folks hellige by. Det hang vel sammen med at han hadde slektninger der (jf. 23,16, der det tales om en søstersønn av ham som bodde i Jerusalem), og at faren hans hadde bestemt at han skulle utdannes til rabbiner.

Men ikke nok med det: Som ung mann ble han også «opplært ved Gamaliels føtter». I studieårene fikk han altså undervisning som skriftlærd av tidens mest ansette rabbiner, Gamaliel (om ham jf. utlegningen av 5,34). Som skikken var, satt han da sammen med studiekameratene sine på gulvet i «lærehuset», mens læreren satt på stolen sin.

Paulus sier videre at undervisningen han fikk av Gamaliel, var «etter de strenge kravene (egentlig: nøyaktigheten) i den lov som vi har fra fedrene». Det betyr vel at den utmerket seg ved den omhyggeligste og grundigste utleggelse av den hellige tekstens ordlyd, så ikke engang de minste enkeltheter ble oversett.

Resultatet av denne utdannelsen var at han ble «nidkjær for Gud», så han ikke tålte at Guds ære «led noe avbrekk, verken ved frafall fra Israels hellige tro eller ved lunkenhet i dyrkelsen av ham» (Bugge) – nettopp slik det var med alle tilhørerne hans denne dagen.

Denne nidkjærheten drev ham også (v. 4) til å forfølge Guds vei (kristendommen) med et dødelig hat (jf. utlegningen av 8,3; 9,1). Det kan «ypperstepresten» Ananias (jf. 23,2) bevitne – han var vel allerede den gangen medlem av Rådet –, og likeså «hele eldsterådet» (det vil si hele Rådet).

Ja, så brennende var forfølgelsesiveren hans at han ikke nøyde seg med å la den gå ut over de kristne i det hellige landet. Han fikk til og med brev fra Rådet til landsmennene sine i Damaskus og dro dit for å føre de kristne også der i lenker til Jerusalem, så de kunne bli straffet (jf. utlegningen av 9,1 f.).

V. 6–11. I de tre foregående versene har apostelen vist at livet hans fra barndom og ungdom av helt igjennom var preget av den nidkjære og fullkomment rettroende jøden, så et frafall fra Israels tro skulle synes helt utelukket.

I den andre delen av talen viser han så at hans nåværende tro på Jesus som Messias var virket ved en opplevelse som kom helt uventet, og som ikke hadde noe som helst tilknytningspunkt i den sinnsretningen han da hadde: Den Jesus som er opphøyd til guddommelig herlighet, hadde selv åpenbart seg for ham og kalt ham til å være hans vitne.

Det han i v. 6–11 forteller om denne store opplevelsen, stemmer i alt vesentlig med det Lukas allerede har fortalt i sin beretning om den (9,3 ff.). Det er bare to forskjeller. I v. 6 angir han hvilken tid på dagen han fikk den himmelske åpenbaringen («ved middagstider»); det skal åpenbart gjøre det innlysende at enhver selvbedragelse var umulig.

Og i v. 9 sier han om ledsagerne sine at de «så lyset, men røsten av ham som talte til meg, hørte de ikke», mens det i 9,7 heter at de «nok hørte røsten, men ikke så noen».[2] Merkelig nok har en ofte villet finne en motsigelse mellom de to beretningene på dette siste punktet.

Men ingenting hindrer oss i å anta at Lukas i 9,7 med «røsten» har tenkt på lyden av den, mens Paulus her har ment ordene: Ledsagerne har hørt at det lød en røst, men har ikke kunnet skjelne hva den sa. En har med rette vist til Joh 12,28 f. som et noenlunde tilsvarende tilfelle.

Ellers synes det helt klart hvorfor Paulus her uttrykkelig understreker at ikke bare han selv, men også de som var med ham, så det sterke lyset som overstrålte selv middagssolen: Også med det har han villet la tilhørerne forstå at opplevelsen hans umulig kunne bero på sansebedrag.

V. 12–16. Også det som sies i disse versene om Ananias' møte med Paulus, stemmer i alle hovedsaker med Lukas' beretning i 9,10 ff. Forskjellen er bare at Paulus' framstilling dels utfyller den og dels utelater flere av enkelthetene i den.

I 9,10 betegnes Ananias som en «disippel», altså som en som trodde på Jesus. Her kalles han «en gudfryktig mann etter loven», det vil si en mann som levde et gudfryktig liv i fullkomment samsvar med den loven Israel hadde fått, og som derfor også hadde «godt vitnesbyrd av alle jødene som bodde der» i Damaskus. Hvorfor Paulus beskriver ham slik, kan ikke være tvilsomt: Nettopp disse egenskapene måtte i tilhørernes øyne gjøre ham til et særlig troverdig vitne om den store opplevelsen Paulus her forteller dem om.

En annen forskjell er at Lukas i 9,10 ff. forteller svært detaljert om den åpenbaringen av Kristus som Ananias fikk, mens Paulus ikke nevner denne hendelsen med et ord. I stedet gjengir han ganske utførlig det Ananias forkynte ham som Guds vilje med ham. Her inneholder Ananias' tale også det Jesus ifølge 9,15 hadde sagt til Ananias om Paulus' framtidige kall, om enn med andre uttrykk.

I v. 13 forteller Paulus hvordan Ananias straks han kom, helbredet ham for blindheten. Dermed viste Ananias seg å være et Guds sendebud, så ordene hans også måtte oppfattes som et budskap fra Gud selv.

I v. 14 f. forteller Paulus så hva Ananias hadde sagt til ham om betydningen av den underfulle opplevelsen: Det Paulus hadde opplevd, stammet fra ingen annen enn «våre fedres Gud» (det vil si den Gud som Israel hadde trodd på fra fedrenes dager). Denne Israels Gud hadde nemlig utvalgt ham til å kjenne «hans vilje» (det vil si hans frelsesrådslutning) og derfor også til å se «Den Rettferdige» (jf. utlegningen av 3,14) og «høre røsten av hans munn». For han (v. 15) skulle «være hans (Jesu) vitne for alle mennesker om det han hadde sett og hørt».

[2] NB har i 9,7 «de hørte riktignok lyden, men så ingen».

Til dette budskapet om hva Gud mente med at Jesus åpenbarte seg for Paulus, hadde Ananias (v. 16) så knyttet en oppfordring. Den gjaldt det som i øyeblikket («og nå») var viktigst for Paulus, for at han kunne ta på seg det vitnekallet Gud hadde tenkt ham til: Han skulle straks la seg døpe og slik, idet han påkalte Jesu navn, få syndene sine vasket bort (jf. 2,38).

Ved å gjengi også disse siste ordene til Ananias har apostelen åpenbart villet la tilhørerne forstå dette: At han var blitt en kristen (en av dem som påkaller Jesu navn; jf. min fortolkning av 1 Kor 1,2) og ved dåpen innlemmet i den menigheten han før hadde forfulgt, hvilte på uttrykkelig guddommelig befaling. Han hadde altså ikke kunnet unndra seg det uten rett og slett å synde mot Israels Gud.

V. 17–21. I den tredje og siste delen av talen viser Paulus at også virksomheten hans som hedningemisjonær hvilte på direkte guddommelig befaling – og det var jo fremfor noe annet den som hadde pådratt ham tilhørernes hat. Han kunne følgelig ikke ha avvist den uten å kalle Guds straffende vrede ned over seg.

Det som fortelles her, har ikke noe tilsvarende i Lukas' beretning i kap. 9, bortsett fra at begge beretningene nevner at apostelen vendte tilbake fra Damaskus til Jerusalem (jf. 9,26). Fra dette nye oppholdet i den hellige byen tar Paulus her fram en enkelt hendelse.

Den fant sted på det helligste stedet i byen, i templet (det vil si på tempelplassen), der han en dag ba til Israels Gud slik fromme jøder gjorde. Under bønnen skjedde det at han «kom i en henrykkelse» (jf. utlegningen av 10,10), og i den opplevde han igjen en åpenbaring av den himmelfarne Jesus. Jesus bød ham skynde seg å forlate byen, for folket der kom ikke til å ta imot hans vitnesbyrd om ham.

Begrunnelsen viser at Jesus hadde lest i Paulus' hjerte et inderlig ønske om å bli i Jerusalem for å vitne om ham for landsmennene sine der. Ut fra dette ønsket må en også forstå at han ifølge v. 19 f. til og med våget å komme med en innvending mot anvisningen fra sin himmelske «Herre».

Han kunne ikke tenke seg annet enn at nettopp hans vitnesbyrd om Jesus kunne ventes å gjøre et særlig sterkt inntrykk på folket i Jerusalem. De kjente jo selv godt til hvordan han tidligere fanatisk hadde forfulgt Jesu disipler, og særlig også til den rollen han hadde spilt da Stefanus ble henrettet. De måtte derfor kunne forstå at et slikt omslag – fra dødelig fiendskap mot dem som bekjente evangeliet, til selv å forkynne det – bare kunne være virket ved noe så overordentlig som den underfulle opplevelsen han nettopp (v. 6 ff.) hadde fortalt tilhørerne om.

Men Jesus hadde (v. 21) avvist ønsket hans ved å gjenta befalingen sin med all bestemthet. Denne gangen begrunnet han den med at han med tiden ville sende ham ut til hedningefolk langt borte.

Allerede i Ananias' ord i v. 15 («for alle mennesker») lå det jo en antydning av Paulus' kall som hedningenes apostel. Men først her lar han tilhørerne høre om dette kallet med helt utvetydige ord. Da hadde han allerede med det han sa i v. 19 f., latt dem forstå at virksomheten han hadde drevet etter dette kallet, ikke var noe han hadde innlatt seg på etter eget valg og forgodtbefinnende.

Den hvilte tvert imot på en direkte guddommelig befaling, som han ikke kunne annet enn adlyde.

V. 22–24. Som den første setningen i v. 22 viser, ble Paulus avbrutt i talen sin. De siste ordene hans – om det kallet Herren hadde gitt ham som hedningenes apostel – vakte på nytt folkemengdens fanatisme, så de igjen (som i 21,36) krevde ham drept med høye rop. Hadde de hatt ham midt iblant seg, ville de sikkert ha steinet ham for en slik tale, som var fiendtlig mot det utvalgte folket og derfor i virkeligheten gudsbespottelig.

Men han var i det romerske militærets hender, og de måtte nøye seg med (v. 23) å rive klærne (det vil si kappene sine; jf. utlegningen av 7,58b) av seg under ville skrik og kaste støv opp i luften i stedet for steiner. Med disse symbolske faktene viste de at de var rede til, ja brant av lyst etter, selv å steine ham.

Men nå griper den øverste høvedsmannen inn (v. 24): Han befaler at Paulus skal føres inn i kasernen, og gir samtidig ordre om at han skal forhøres under tortur, så han kan få vite hvorfor jødene ropte slik mot ham.

Kommandanten har uten tvil ikke forstått apostelens tale, som ble holdt på arameisk. Men selv om han hadde forstått den, ville han likevel ikke ha fått rede på det han hadde håpet: hva det egentlig var som hadde vakt folkets raseri mot Paulus. Han har åpenbart gått ut fra at Paulus måtte ha gjort seg skyldig i en eller annen grov forbrytelse, og griper derfor til den utveien å la ham piske til han tilsto brøden sin.

V. 25–29. Soldatene som skulle utføre hudstrykningen, hadde allerede spent apostelen fast (til en blokk eller pæl), blottet brystet og ryggen hans og gjort seg klar til å begynne piskingen. Først da forsto han hva det gjaldt, og han spør den lavere offiseren som soldatene sto under, om det var tillatt å hudstryke en romersk borger, og det endog uten dom.

Høvedsmannen (v. 26) visste naturligvis godt hva det hadde å si å behandle en romersk borger på den måten, og gikk straks for å melde Paulus' innsigelse til kommandanten. Kommandanten hadde selvsagt gått sin vei etter å ha gitt ordre om hudstrykningen, men nå (v. 27) kom han tilbake til kasernen, der Paulus ennå sto bundet til blokken.

Han ville vite hvordan det virkelig forholdt seg med den borgerretten apostelen sa at han hadde. Det har åpenbart virket utrolig på ham at denne jøden, som han attpåtil holdt for å være en forbryter, skulle ha oppnådd en så høy verdighet, som slett ikke var lett å skaffe seg.

Selv da Paulus svarer med et kort og ubetinget ja, viser kommandanten (v. 28) at tvilen hans ennå ikke er overvunnet. Han sier at han selv hadde måttet ut med en stor pengesum for å skaffe seg denne borgerretten – uten den ville han ikke ha kunnet få den stillingen i hæren som han nå gledet seg over. Men Paulus kunne svare at han var romersk borger helt fra fødselen av og altså hadde en mye mer anselig borgerrett enn kommandanten selv.

Da ble det naturlig nok (v. 29) ikke noe av torturforhøret, og kommandanten selv ble redd «ved tanken på det ansvaret for de romerske lovene han hadde pådratt seg ved å legge en romersk borger i lenker» (Bugge). «Bundet» betyr nemlig her ikke det som ble gjort i v. 25, og som i grunnteksten er betegnet med

et helt annet uttrykk. Det gjelder tvert imot at Paulus, som det ble sagt i 21,33, var blitt bundet med to lenker.

Det sier seg selv at kommandanten samtidig, som Bugge videre bemerker, var «glad for at han var blitt hindret i å forgripe seg ytterligere på ham» (nemlig ved også å la ham hudstryke).

V. 30. Kommandanten hadde ennå ikke fått klarhet i hva jødene hadde å klage på Paulus for. Etter å ha tenkt gjennom saken i løpet av natten bestemte han seg derfor dagen etter for å legge den fram for den høyeste jødiske øvrigheten, Rådet. Han håpet at han på den måten kunne få vite noe sikkert.

Han lot da Paulus løse fra lenkene og befalte at ypperstepresterne og hele Rådet skulle komme sammen. Deretter førte han selv (jf. 23,10) Paulus ned – men sikkert med en avdeling soldater som eskorte – fra festningen til Rådets møtelokale, som lå nær templet, og stilte ham fram for Rådet.

4. Paulus for Rådet (23,1–11)

V. 1. Trolig har den øverste høvedsmannen enten på forhånd eller ved begynnelsen av rådsmøtet meddelt Rådets president, ypperstepresten Ananias, hvorfor han ville ha dette møtet holdt. Likeså har han vel oppfordret Paulus til å ta ordet straks møtet var satt.

Uforferdet fester apostelen så øynene på Rådet og tiltaler medlemmene som «brødre», uten å legge til det respektfulle «fedre», slik han gjorde i begynnelsen av talen til folket (22,1). Med det har han vel villet vise at han ikke ser på dem som sine dommere, men bare som sine landsmenn. Han ventet at de ville bevitne at folkemengden hadde angrepet ham helt med urette.

Han er seg bevisst at han like til denne dagen, da han står her foran dem, har levd sitt liv «for Gud» (det vil si i streben etter å leve etter Guds bud) «med fullgod samvittighet». Det betyr at han hadde en god samvittighet hver gang han prøvde seg selv og livet sitt for Guds ansikt – eller med andre ord: Når han prøvde seg selv, anklaget hans moralske bevissthet ham ikke for å leve i strid med Guds vilje.

Med denne uttalelsen har Paulus åpenbart villet innlede et forsvar mot de beskyldningene folkemengden hadde rettet mot ham dagen før (jf. 21,28), og som han kunne gå ut fra at Rådets medlemmer allerede kjente til. Og ettersom ingen forsvarer seg mot noe han ikke er anklaget for, synes det klart at han med livet sitt «like til denne dag» bare kan ha tenkt på livet sitt som kristen og apostel.

V. 2–3. Også denne gangen blir han imidlertid avbrutt i talen sin. Ypperstepresten gikk åpenbart ut fra at en tilhenger av Jesus ikke med rette kunne si at livet hans var båret av sann gudsfrykt, og så derfor i Paulus' uttalelse noe som kom farlig nær gudsbespottelse. I ubehersket vrede bød han rettstjenerne som sto omkring apostelen, å slå ham på munnen som straff for en så upassende tale.

Om ordren også ble utført, sier Lukas ingenting. Kanskje har Paulus forhindret det ved straks å protestere, slik vi ser han gjør i v. 3 – og det i den skarpeste form og tone.

Som med profetisk myndighet forutsier han for ypperstepresten at Gud med tiden vil «slå ham» (det vil si hjemsøke ham med sin straff). («Skal» i «Gud skal slå deg» uttrykker her ifølge grunnteksten ikke et forbannelsesønske, men bare det som en gang i framtiden sikkert vil komme til å skje.) Denne forutsigelsen gikk da også i oppfyllelse: Etter det Josefus forteller, ble Ananias myrdet i Jerusalem av sine egne landsmenn ved begynnelsen av den jødiske krigen.

Men samtidig refser han ham for hans hyklerske vesen («din kalkede vegg»; jf. det lignende billedlige uttrykket «kalkede graver», som Jesus bruker i Matt 23,27). Hva han har siktet til med denne skarpe bebreidelsen, går fram av ordene like etter: «Her sitter du for (som du mener) å dømme meg etter loven, og så bryter du loven ved å befale at de skal slå meg» (altså ved å tilmåle meg straff enda det ikke er falt noen lovlig dom over meg for en bevist straffbar handling).

V. 4–5. Rettstjenerne som sto omkring, stempler harmfulle uttrykket «kalkede vegg» som et skjellsord mot ypperstepresten. Ham betegner de med det høytidelige «Guds ypperstepresten» for å framheve hans høye verdighet som «Guds redskap og tjener» (Meyer).

Med uanfektet sinnsro forsvarer Paulus seg mot den beskyldningen som lå i spørsmålet deres. Han erklærer at han (da han kalte ham en kalket vegg) «ikke visste at han er ypperstepresten». Slik lyder nemlig apostelens erklæring ifølge grunnteksten, og ikke som i vår bibeloversettelse: «Jeg visste ikke at det var ypperstepresten» (som ga befaling om å slå meg). Det ser en helt klart av at ordet «ypperstepresten» i grunnteksten ikke står i bestemt form, og at det heller ikke heter «var», men «er».

Kanskje har Paulus ikke kjent ypperstepresten av utseende fra før. Men at Ananias den gangen var den regjerende ypperstepresten, kunne han ikke være i tvil om, for han ledet jo rådsmøtet, og det tilkom bare den regjerende ypperstepresten. Apostelens ord må da sikkert oppfattes som ironisk ment, altså som uttrykk for denne tanken: En skulle ikke kunne tro at en som oppførte seg så lovstridig og uverdig, virkelig kunne være ypperstepresten.

Når Paulus så tilføyer som begrunnelse: «Det står jo skrevet: Mot en høvding blant ditt folk skal du ikke bruke ukvemsord» (2 Mos 22,28, sitert ordrett etter Septuaginta), begrunner han åpenbart en tanke som ikke er uttrykt direkte, men som det er helt naturlig å føye til som underforstått: «ellers ville jeg ikke ha tiltalt ham slik». Dermed har Paulus erkjent at han ser på ypperstepresten og Rådet som helhet som sin og alle jøders rettmessige øvrighet, så langt deres maktområde strekker seg etter loven.

Han har også erkjent at en skal vise dem som bærer øvrighetsmyndigheten, den ære som tilkommer dem, selv om de ved enkelte anledninger skulle opptre på en måte som ikke stemmer med den høye stillingen deres (jf. Zahn).

V. 6. Etter episoden i v. 2–5 har Paulus etter alt å dømme følt seg sikker på at det ville være fåfengt å fortsette forsvaret. Fra gammelt av visste han godt at medlemmene av Rådet dels var saddukeere og dels fariseere (om disse to retningene, som i åndelig henseende sto så skarpt mot hverandre, jf. min fortolkning av Matt 3,7).

Klokskapen sier ham da at han skal bruke dette kjennskapet til Rådets sammensetning til å prøve å bringe de to gruppene i strid med hverandre og slik hindre at hele Rådet gikk samlet fram mot ham. Skulle han lykkes i det, ville mye være vunnet for ham og saken hans i den situasjonen han var i – ikke minst ved det inntrykket uenighet i Rådet kunne ventes å gjøre på den romerske befalingsmannen som var til stede (jf. Meyer).

Kanskje håpet han også at flere eller færre av fariseerne i alle fall for en tid ville ta seg av ham. Han har vel kunnet tenke seg, eller kanskje til og med visst, at det blant dem ennå fantes menn av samme ånd som Nikodemus og Josef fra Arimatea.

Episoden like ved møtets begynnelse hadde naturlig nok ført til larm og forvirring. Midt i dette «ropte» apostelen ut i forsamlingen, uten å henvende seg til bestemte personer: «Brødre (jf. utlegningen av v. 1)! Jeg er en fariseer, sønn av fariseere» osv. Han nøyer seg ikke med å kalle seg «en fariseer», men føyer til «sønn av fariseere» (det vil si en som stammer fra en familie som i generasjoner har hørt til fariseerpartiet). Dette tillegget synes å vise at han med å kalle seg fariseer først og fremst har tenkt på at han fra sine tidligste år var oppdratt etter dette partiets grunnsetninger og selv hadde tilegnet seg dem.

Likevel har han åpenbart samtidig villet si at han fortsatt må regne seg til dette partiet. Tross alt det som ellers skilte ham fra denne retningen, delte han nemlig fullt ut – i motsetning til de rasjonalistisk innstilte saddukeerne – dens tro på at hele det gammeltestamentlige skriftordet bygde på guddommelig åpenbaring. Det gjaldt særlig den delen av denne åpenbaringen som han straks går over til å framheve: Skriftens lære om de dødes oppstandelse. For ham sto den jo stadfestet på den mest fullkomne måten ved Jesu oppstandelse fra de døde.

Enkelte fortolkere har ment at apostelen her nevner to forskjellige trosartikler som han hadde felles med fariseerne: «håp og de dødes oppstandelse». «Håp» forstås da om «det håpet om frelsen i den lovede Messias som gjennom tidene var knyttet til Guds løfter» (Bugge). Men det må kalles uholdbart, og da særlig ut fra det han selv sier i 24,21. Bindeordet «og» innleder her uten tvil, som så ofte ellers, en nærmere forklaring og må da gjengis med «og nærmere bestemt» eller «nemlig».

Men hvordan skal det forklares at Paulus her sier at det er hans bekjennelse av håpet om de dødes oppstandelse som har ført til at han står anklaget for retten denne dagen? Svaret ligger trolig i to antakelser.

For det første at han gikk ut fra at medlemmene av Rådet allerede kjente ikke bare til de anklagene folkemengden hadde rettet mot ham dagen før (21,28),[3] men også til innholdet av talen hans til folket (22,1 ff.). Der hadde han vitnet om Jesus som den som er opphøyd til guddommelig herlighet, og dermed også som den som er oppstått fra de døde.

Og for det andre at Lukas her har gjengitt ordene hans i sterkt forkortet form og bare tatt med det av dem som fikk betydning for det videre forløpet av møtet. Det bekreftes også av begynnelsen av det neste verset.

[3] Trykket har «21,25»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

V. 7–8. Vår bibeloversettelse gjengir den første setningen i v. 7 noe unøyaktig med «da han sa dette»; i grunnteksten heter det egentlig «mens han talte dette». Det kan vel bare forstås slik at apostelen ved denne anledningen har sagt mer enn det korte ordet Lukas har gjengitt i v. 6b. Og en tar neppe feil om en antar at han i tilknytning til dette ordet også har fortalt om den store opplevelsen sin på veien til Damaskus (jf. spørsmålet til de fariseiske skriftlærde i slutten av v. 9).

Ordene hans førte i alle fall til at den gamle lærestriden mellom de to gruppene i Rådet blusset opp – slik den så ofte hadde vært ført utenfor Rådet –, og at den tallrike forsamlingen ble uenig innbyrdes.

Før Lukas forteller videre om rådsmøtet, skyter han i v. 8 inn en opplysning av hensyn til sine lesere med hedensk bakgrunn: Etter saddukeernes lære er det ingen oppstandelse (jf. Luk 20,27 med parallellsteder), og de benektet også at det fantes engler og (andre skapte) åndsvesener, mens fariseerne lærer begge deler (det vil si både de dødes oppstandelse og at det finnes skapte åndsvesener).

Det virker ved første øyekast ganske påfallende at Lukas her tar med at saddukeerne fornektet at det finnes engler og ånder. Men han har uten tvil allerede her villet forberede det vi leser i den siste setningen i v. 9.

Ellers skal det til v. 8 bare bemerkes at uttrykket «heller ikke noen engel eller ånd» åpenbart er brukt i betydningen «heller ikke noen engel eller overhodet noe (skapt) åndsvesen». Blant de skapte åndsvesenene regnes også de avdøde menneskenes ånder (jf. Luk 24,37.39; Hebr 12,23; 1 Pet 3,19). Saddukeerne benektet at de fortsatte å eksistere etter døden; de så på menneskets ånd bare som en finere slags materie, som gikk til grunne sammen med legemet.

V. 9–10. Hvor lidenskapelig heftig striden mellom de to retningene ble, viser Lukas ved å si at det ble «rop og skrik». Det har sikkert ikke kjølt gemyttene at nå også noen av fariseerpartiets skriftlærde i Rådet reiste seg fra setene sine og innlot seg i et skarpt ordskifte med saddukeernes skriftlærde. De stilte seg til og med – i alle fall tilsynelatende – på Paulus' side og erklærte at de ikke kunne finne at han hadde gjort noe ondt (det vil si noen straffbar handling).

Men ved å kalle ham «dette mennesket» viser de tydelig nok at de er svært langt fra å regne ham som en av sine egne. Og for å ergre motstanderne sine enda mer kaster de fram det spydige spørsmålet: «Om det nå (virkelig) var en ånd som talte til ham, eller en engel?»

Her har vi (likesom i Joh 6,62 og Rom 9,22 f.) et spørsmål som bare består av en betingelsessetning. Ut fra sammenhengen må vi altså føye til en hovedsetning, noe slikt som: «Hva vil dere da ennå kunne anføre mot ham?»

Med dette spørsmålet sikter disse fariseiske skriftlærde uten tvil til det Paulus hadde fortalt om at Jesus hadde åpenbart seg for ham. Men de var selvsagt på ingen måte villige til å godta at han virkelig hadde opplevd en åpenbaring av den himmelfarne Messias (som han påsto). Ut fra ordene deres kan en ikke si mer enn at de i alle fall later som om de regner med muligheten av at ånden til et avdødt menneske eller kanskje en engel har vist seg for ham og talt til ham.

Denne opptredenen til de fariseiske skriftlærde førte naturlig nok til at (v. 10) det nå «oppsto strid» (det vil si at striden ble enda heftigere). Det gikk så voldsomt for seg at den romerske offiseren ble redd for at de skulle slite Paulus

helt i stykker. Han sendte derfor noen av de soldatene han hadde med seg – de sto vel utenfor møtelokalet – opp til festningen. Der skulle de gi en større del av militæret ordre om å komme ned, rive Paulus ut av hendene deres og føre ham i sikkerhet tilbake til kasernen.

V. 11. Rådsmøtet ble altså helt resultatløst. Til beretningen om det knytter Lukas i dette verset fortellingen om hvordan Herren (Kristus) allerede natten etter igjen åpenbarte seg for Paulus – kanskje i et drømmesyn – og oppfordret ham til å være frimodig i den alt annet enn oppmuntrende situasjonen han var i: som varetektsfange i hedningers hender, dødelig hatet av sine egne landsmenn og ute av stand til å se hvordan saken hans skulle ende.

Han behøver ikke å fortvile over livet sitt eller å frykte for at fangenskapet skal ende med at han må lide døden her i Jerusalem. For likesom han hadde vitnet om Jesus i denne byen – og med det siktes det vel ikke bare til talen hans til folket i kap. 22, men også til det Lukas har fortalt i 9,28 f. –, slik skal (bedre: må) han ifølge Guds rådslutning også vitne i Roma.

Dermed har Herren lovt ham at han tross fangenskapet skal nå det målet for virksomheten sin som han allerede året før hadde erklært seg viss på at han etter Guds vilje skulle nå: å komme til verdens hovedstad for å forkynne evangeliet også der (jf. 19,21). Resten av skriftet vårt er helt viet til å vise hvordan også dette løftet fra Jesus gikk i oppfyllelse tross alle hindringer. Som det første trinnet i oppfyllelsen forteller Lukas i den neste delen av kapitlet hvordan Paulus ble ført fra Jerusalem til Cæsarea, den romerske landshøvdingens residensby.

5. Paulus føres som fange til Cæsarea (23,12–35)

V. 12–22. I disse versene gjør Lukas rede for den ytre anledningen til at Paulus nå ble ført fra Jerusalem til Cæsarea: En flokk på mer enn førti fanatiske jøder sammensvor seg om morgenen etter det mislykkede rådsmøtet for å ta livet av Paulus. For å få det til avtalte de med medlemmer av Rådet at Rådet skulle be kommandanten om å få Paulus stilt fram igjen, under påskudd av at de ønsket å undersøke saken hans nøyere. Så skulle de sammensvorne drepe ham mens han ennå var på vei til Rådets møtelokale.

Dette mordanslaget ble imidlertid forpurret. En søstersønn av apostelen hadde fått vite om det og fikk anledning til å besøke onkelen sin i kasernen og fortelle ham det. Ved hjelp av en av de lavere offiserene fikk Paulus så ordnet det slik at søstersønnen ble ført fram for kommandanten selv og fortalte ham det han hadde fått vite om jødenes hemmelige plan.

Naturlig nok pålegger kommandanten ved avskjeden den unge mannen ikke å si til noen at han har fortalt ham dette. Ellers kunne en risikere at de sammensvorne klekket ut et nytt anslag, som han ikke fikk vite noe om, og som han derfor ikke kunne beskytte Paulus mot.

Lukas forteller her uvanlig utførlig. Grunnen kan vel bare være at han nettopp på den måten har villet framheve hvordan Jesu løfte til Paulus (v. 11) begynte å gå i oppfyllelse, enda apostelen var truet av den ytterste dødsfare i Jerusalem: «Jødenes gudløse plan ble ved guddommelig styrelse forpurret ved at de mest forskjellige folk virket sammen» (B. Weiss).

Ellers skal vi til disse versene bare gjøre noen få og korte bemerkninger. For det første: I v. 12 sier Lukas at det var «jødene» som hadde satt seg fore å drepe Paulus, mens han like etter i v. 13 oppgir «mer enn førti» som tallet på de sammensvorne. Da må en riktignok anta at han har sett på disse «mer enn førti» som representanter for det store flertallet av folket, og altså har sett deres opptreden som et utslag av det jødiske folkets holdning til apostelen.

Annerledes er det derimot med uttrykket «jødene» i v. 20: Der er det klart at det ikke bare gjelder de «mer enn førti», men også og fremfor alt Rådet.

For det andre: Når det i v. 14 nevnes «yppersteprestene og de eldste» (det vil si yppersteprestene og de øvrige medlemmene av eldsterådet eller Rådet), kan det bare gjelde flere eller færre medlemmer av Rådet. Det går tydelig nok fram av at det i v. 15 heter «dere sammen med (hele) Rådet». For det tredje: Om denne søstersønnen av Paulus vet vi ingenting annet enn det Lukas forteller her. Men ut fra det kan vi sikkert slutte at apostelen har hatt en gift søster som bodde i Jerusalem.

V. 23–30. Etter å ha latt den unge mannen gå, kalte kommandanten straks to av høvedsmennene til seg og ga dem ordre om å la en større troppestyrke av forskjellige våpenslag holde seg klar til å dra til Cæsarea fra den tredje time på natten (det vil si fra klokken ni om kvelden). Det ble altså ennå ikke sagt noe om tidspunktet for selve avmarsjen.

Samtidig (v. 24) bød han at det skulle gjøres i stand hester (nøyaktigere: «ridedyr», et uttrykk som altså like godt kan forstås om esler eller muldyr som om hester; trolig to, der det ene skulle være i reserve) til Paulus, så han kunne bli ført trygt fram til landshøvdingen Feliks.

Naturlig nok skrev han også (v. 25)[4] et brev som høvedsmennene skulle overbringe landshøvdingen, og der han forklarer hvorfor han sender Paulus til ham. Lukas gjengir innholdet av brevet i de følgende versene (v. 26–30). Av det får vi først vite at kommandanten het Klaudius Lysias; overalt i det foregående er han bare blitt betegnet med sin militære embetstittel. I det store og hele stemmer innholdet med det Lukas har fortalt i 21,31–23,24 om hendelsene siden oppløpet i Jerusalem.

Bare i v. 27 avviker brevet fra sannheten på et par punkter: For det første hadde Lysias ennå ikke fått vite at Paulus var romersk borger da han «kom til med soldatene». Og for det andre var det ikke for å fri Paulus ut av jødenes hender han kom til med soldatene, men for å slå ned et truende folkeopprør. Vi må dessuten legge merke til at han helt fortier at han hadde lagt Paulus i lenker og til og med hadde villet la ham hudstryke, uten at Paulus var blitt overbevist om å ha gjort seg skyldig i noen straffbar handling.

Ellers inneholder brevet bare én enkelt ting som ikke er nevnt i det foregående. I slutten av v. 30 heter det nemlig at han hadde pålagt Paulus' anklagere (det vil si rådsherrene, som hadde gjort folkemengdens anklager til sine egne) at også de (likesom den anklagede) skulle legge fram for landshøvdingen det de hadde å si.

[4] Trykket har «v. 26»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Som det med rette er blitt sagt, må Lysias her ha framstilt som allerede gjort noe han først kunne tenke på å gjøre etter at brevet var sendt av sted. Han har nemlig sikkert ikke kunnet gi Rådet en slik befaling før han hadde fått Paulus trygt av sted. Ellers ville han jo ha røpet planen sin (å sende apostelen til landshøvdingen), og en må anta at han gjorde alt for å holde den hemmelig til den var gjennomført.

V. 31–35. I største korthet forteller Lukas her hvordan Paulus kom fram til Cæsarea, og hva som hendte ham like etter at han var kommet dit.

Uttrykket «slik det var blitt pålagt dem» ser ikke ut til å gjelde den ordren til de to høvedsmennene som er omtalt i v. 23, men en mer spesiell ordre som ble gitt like før avmarsjen. Etter denne ordren førte soldatene Paulus om natten til Antipatris, en by omkring 70 kilometer nordvest for Jerusalem. Dit kom de åpenbart ikke før ut på formiddagen dagen etter. Derfra var det ennå omkring 40 kilometer igjen til Cæsarea.

Men ordren som ble gitt ved avmarsjen fra Jerusalem, har sikkert også gått ut på at fotfolket skulle vende tilbake til festningen så snart de var kommet til Antipatris, og at bare hestfolket skulle føre Paulus videre til Cæsarea. På denne siste delen av reisen var det nemlig ikke lenger noen fare for overfall.

Da de var kommet fram (v. 33), ble brevet fra Lysias overlevert til landshøvdingen, og Paulus ble også ført fram for ham. Etter å ha lest brevet (v. 34) nøyde Feliks seg foreløpig med å spørre «hva land Paulus var fra». Nøyaktigere: «hva slags provins han var fra» – det vil si om han var fra en av de såkalte keiserlige provinsene, som keiseren styrte gjennom stattholdere han selv satte inn, eller fra en senatsprovins, som det romerske senatet forvaltet gjennom en statthholder det satte inn. Det spørsmålet var nødvendig for behandlingen av fangen og saken hans.

Han fikk vite at Paulus var fra den keiserlige provinsen Kilikia. Saken hørte altså inn under keiserlig domstol, og det var eventuelt Feliks selv som landets høyeste dommer, innsatt av keiseren, som skulle dømme i den.

Da lovet han (v. 35) å forhøre Paulus når anklagerne hans var kommet. Deretter befalte han at Paulus skulle holdes i varetekt – ikke i et alminnelig fengsel, men i et rom i «Herodes' borg», det vil si palasset som Herodes den store hadde bygd i Cæsarea, og som nå var landshøvdingens residens. At Paulus ble plassert her, må vi sikkert se som en særlig velvilje mot denne romerske borgeren. Den skyldtes vel, i alle fall delvis, at Lysias hadde omtalt ham positivt.

Ellers er Feliks kjent i historien som en nytelsessyk og samvittighetsløs tyrann. Etter den tidsregningen som trolig er mest sannsynlig, var han landshøvding i Israels land i årene 52–60 e.Kr. Ifølge Josefus anklaget jødene ham hos keiseren etter at han var blitt avsatt, på grunn av hans mange og store skjendige gjerninger. Den kjente romerske historieskriveren Tacitus (død omkring 120 e.Kr.) sier om embetsførselen hans i Israels land at han «med all grusomhet og vellyst utøvde kongemakt med en slaves sinn».

I en slik manns vold var Paulus nå overgitt. Men dermed var han også ført et stort skritt nærmere det målet som han etter guddommelig rådslutning skulle nå, slik Jesus hadde sagt ham (jf. v. 11).

6 a. Paulus for Feliks (24,1–23)

V. 1–2. Ypperstepresten Ananias kom ned (fra Jerusalem) til Cæsarea «fem dager senere». Det kan vel knapt være tvil om at denne tidsangivelsen regnes fra det som var fortalt like før (23,33 ff.), altså fra den dagen Paulus ble ført fram for landshøvdingen. Mer bestemt regnes denne dagen som den første av de «fem dagene», og dagen da Ananias kom, som den femte. Ananias kom altså egentlig ned til Cæsarea på den fjerde dagen etter at Paulus var ført fram for Feliks og satt inn i Herodes' borg.

Sammen med Ananias kom også «noen av de eldste» (det vil si noen av de andre medlemmene av Rådet), altså en delegasjon fra det høye Rådet, og dessuten en «taler» (her = en sakfører) med det vanlige latinske navnet Tertullus. Det fantes mange slike «talere» som førte saker for de romerske domstolene, både i Roma og rundt om i provinsene. At Tertullus ikke kan ha vært jøde, ser ut til å gå ganske klart fram av v. 9, der det heter at «også jødene (det vil si de medlemmene av Rådet som var til stede) støttet ham».

Delegasjonen fikk naturligvis straks foretrede for landshøvdingen og la foreløpig fram klagen sin mot Paulus for ham. Etter at apostelen så var kalt inn i rettslokalet (v. 2), begynte Tertullus på anklagetalen sin. Den ble selvsagt holdt på gresk, og Lukas gjengir vel bare hovedpunktene i den.

V. 3–4. Den gangen var det alminnelig skikk å prøve å vinne velviljen til høytstående personer på forhånd. Slik åpner Tertullus talen sin med å prise Feliks for alt det store og gode han hadde gjort for folket han styrte.

Hvor lite Feliks i virkeligheten fortjente denne rosen, og hvor lite det stemte med sannheten at «vi» (rådsherrene som var til stede) «skjønner på dette (alle Feliks' store fortjenester) med stor takknemlighet», forstår en av det som ble sagt ved 23,35 om historiens vitnesbyrd om ham og hans dårlige embetsførsel. Derfor må det være berettiget å stemple disse innledende ordene til Tertullus som smiger, alt annet enn oppriktig ment.

Det samme gjelder når han i v. 4 taler om Feliks' (kjente) «mildhet». Den gir ham frimodighet til å be om velvillig oppmerksomhet for det han nå vil få lov til å si på vegne av anklagerne som var til stede («oss») – så kort som mulig, for ikke å legge for mye beslag på landshøvdingens kostbare tid.

V. 5–6a. Her får vi så selve anklagen. Først betegnes Paulus som «en pest» (det vil si et menneske som overalt volder skade og fordervelse), og denne betegnelsen begrunnes så med tre bestemte anklagepunkter.

1. Han har vist seg å være en oppvigler blant alle jødene rundt om i hele Romerriket. Meningen må vel være at han overalt har prøvd å hisse jødene opp til borgerlige uroligheter.
1. Han er videre «en leder (hovedanfører) for nasareernes sekt», altså for det religiøse partiet innenfor det jødiske folket som var stiftet av den kjente nasareeren Jesus, og som avvek fra den alminnelige jødedommen. Når det regnes Paulus til en forbrytelse at han har denne stillingen, må meningen vel være å stemple partiet som fiendtlig mot den jødiske religionen, som romerstaten tillot og beskyttet.

1. Endelig har han til og med prøvd å vanhellige templet, det jødiske folkets sentrale helligdom, som sto under Roms beskyttelse. I 21,28 ble apostelen riktignok beskyldt for å ha begått denne forbrytelsen, men her sies det forsiktigvis bare at han hadde forsøkt å gjøre det – åpenbart fordi en ikke hadde kunnet bevise at den beskyldningen var riktig (jf. 21,29).

V. 6b–9. Til det siste av de tre anklagepunktene føyer Tertullus i v. 6b denne bemerkningen: «vi (de medlemmene av Rådet som var til stede) grep ham derfor». Det er likevel en ren usannhet. Ifølge 21,30 var det jo den opphissede folkemengden som «grep» Paulus, og det var fra den Lysias befridde ham. Rådet fikk først med ham å gjøre dagen etter.

Her må vi imidlertid merke oss at teksten i vår bibeloversettelse fra og med ordene «og ville dømme ham etter vår lov» til og med ordene «komme til deg» (v. 8a) sikkert er et tillegg som avskrivere har gjort til Lukas' tekst. Den mangler nemlig i de viktigste greske håndskriftene og i flere gamle oversettelser.

Dessuten lar den seg ikke forene med det Lukas har fortalt i 22,30 og i 23,1–10.28 f. Ifølge disse stedene kunne en jo ikke anta at Lysias var i stand til å bekrefte at anklagene mot Paulus var riktige.

Hørte de omstridte ordene til den opprinnelige teksten, måtte en nemlig forstå «og av ham», som følger like etter, om Lysias. Strykes de derimot som uekte, gjelder «av ham» Paulus. Da sier Tertullus seg viss på at Feliks vil få bekreftet alt det Paulus nettopp er blitt anklaget for, når han selv forhører ham grundig.

Etter talen til Tertullus forteller Lukas i v. 9 at også jødene (det vil si rådsherrene som var til stede, i motsetning til taleren, som ikke var jøde, men trolig romer) sluttet seg ubetinget til det Tertullus hadde anført. De forsikret samstemmig at det forholdt seg «slik» (som han hadde sagt).

V. 10–11. Landshøvdingen ga Paulus et tegn om at han nå kunne ta til orde mot anklagen. Også Paulus begynner talen sin etter datidens skikk med en personlig henvendelse til dommeren, men uten på noen måte å smigre ham.

Verdig og rolig sier han at han fører forsvaret sitt for Feliks' domstol med frimodighet. Han vet nemlig at Feliks allerede i mange år (omkring fem–seks år) har vært dommer for det jødiske folket. Feliks har altså kunnet bli så godt kjent med folkets karakter at han vet hvor liten vekt en skal legge på den voldsomme anklagen.

Og (v. 11) Paulus kan forsvare seg så mye mer frimodig fordi Feliks lett kan få visshet for at det ikke er mer enn tolv dager siden han dro (bedre: kom) opp til Jerusalem for å tilbe.

Paulus tenker her åpenbart på den «forbrytelsen» som Tertullus[5] hadde beskyldt ham for i v. 6a. Det var jo den som nærmest hadde ført til at han nå står her som fange, anklaget av den høyeste religiøse øvrigheten i sitt folk. Hadde denne forbrytelsen ligget lenger tilbake i tiden, kunne det kanskje ha blitt vanskelig nok for Feliks å få rede på hvordan det virkelig forholdt seg. Men hvordan Paulus hadde opptrådt for bare tolv dager siden, kunne han sikkert uten den minste vanskelighet få fastslått.

[5] Trykket har «Feliks»; rettet til det Odland trolig mente.

Fortolkerne har regnet disse «tolv dagene» på forskjellige måter. Mest sannsynlig har likevel de truffet det rette som mener at en bare skal telle fulle dager. En skal altså se bort både fra dagen da Paulus kom til Jerusalem om kvelden (21,17), og fra dagen da rettsforhandlingen for Feliks fant sted. Og dagen da Lysias fengslet Paulus, var den femte av de «sju dagene» som er nevnt i 21,27.

Når Paulus sier at han kom til Jerusalem «for å tilbe» (det vil si for å delta i sitt folks gudstjeneste i templet), har han vel straks i begynnelsen av talen villet vise hvor fjernt det lå for ham å tenke på noe slikt som å vanhellige templet, slik Tertullus hadde anklaget ham for.

Som vi vet (jf. Rom 15,25 ff.), hadde reisen til Jerusalem riktignok også et annet formål – og det var vel det egentlige hovedformålet: å overbringe innsamlingen fra de hedningkristne menighetene hans.

Men som B. Weiss treffende bemerker, hadde Paulus ingen grunn til å legge fram alle motivene for reisen for landshøvdingen. Han trengte bare å framheve det som hadde betydning for anklagen mot ham. Derfor nøyer han seg forståelig nok med å nevne at han, som enhver from israelitt, ville tilbe i templet.

Først i v. 12 går han over til det egentlige forsvaret. Der imøtegår han hvert av de tre anklagepunktene fra v. 5–6a, og forsvaret faller derfor i tre deler (v. 12–13, v. 14–16 og v. 17–19). Til slutt (v. 20 f.) minner han anklagerne sine om forhandlingen i Rådet (23,1 ff.), der det allerede hadde vist seg at en ikke hadde funnet ham skyldig i noen virkelig straffverdig handling.

V. 12–13. Mot det første anklagepunktet hevder apostelen først at ingen av anklagerne hans kan vitne om at han under oppholdet i Jerusalem har innlatt seg på ordstrid med («talt til») noen eller oppviglet folket – verken i templet eller i synagogene (der folket var samlet i større eller mindre skarer) eller (noe annet sted) i byen.

Så føyer han til (v. 13) at de heller ikke kan bevise for landshøvdingen det de nå anklager ham for. Ingen kan nemlig si annet om opptredenen hans i Jerusalem enn at den har vært stille og rolig helt igjennom.

Uttrykket «de anklagene de har imot meg» (egentlig: «de tingene de nå anklager meg for») ser ut til å antyde at de jødiske motstanderne hans snart beskyldte ham for ett og snart for noe annet.

Anklagen gikk ut på at han oppviglet landsmennene sine overalt i verden. Når Paulus likevel bare taler om opptredenen sin i Jerusalem, er det vel først og fremst fordi han går ut fra at Rådet ikke har noen rett til å kreve ham til regnskap for virksomheten hans utenfor Israels land. Men det er riktignok også fordi han regner med at landshøvdingen vil finne at hans stille og rolige ferd i selve det jødiske folkets hovedstad stemte dårlig med beskyldningen om at han virket som urostifter blant landsmennene sine ute i den store verden.

V. 14–16. I svaret på det andre anklagepunktet vedgår apostelen åpent at han ganske riktig holder seg til den (Guds) vei (det vil si kristendommen) som motparten hans kaller en sekt. Men samtidig sier han at han vet med seg selv at han tjener sine fedres Gud nettopp etter (det vil si i samsvar med) denne veien. Han avviker altså på ingen måte fra sitt folks tro, men holder tvert imot i troen

fast ved hele den guddommelige åpenbaringen som er nedlagt i Israels hellige skrifter.

Og (v. 15) særlig holder han fast ved det håpet til Gud som også hans jødiske anklagere selv venter skal bli oppfylt: at det skal komme en oppstandelse både av rettferdige og urettferdige.

Riktignok hørte ypperstepresten Ananias og sikkert flere eller færre av rådsherrene som var kommet sammen med ham, til saddukeerpartiet. Men overfor den hedenske landshøvdingen ser Paulus selvsagt på anklagerne sine, og på Rådet i det hele, som den høyeste representasjonen for sitt folk. Og troen på de dødes oppstandelse var et vesentlig ledd i dette folkets særegne religion, selv om det fantes medlemmer av folket som forkastet denne trosartikkelen.

Like forståelig er det at Paulus her ikke nevner håpet om at Messias skal komme. Nettopp på dette punktet var det jo så stor uenighet mellom ham og anklagerne hans. De avviste nemlig på det mest bestemte enhver tanke på at Messias allerede skulle være kommet, mens Paulus var like bestemt overbevist om at Messias allerede var trådt fram i Jesus fra Nasaret. Og hvordan skulle det vel også ha vært mulig å gjøre denne striden forståelig for den romerske dommeren?

Med dette har Paulus selvsagt villet hevde at hans og trosfellenes religiøse standpunkt på ingen måte betyr et brudd med den jødiske religionen som romerstaten tillot og beskyttet, men faller helt innenfor rammen av den. Riktignok er det visse forskjeller mellom nasareerne og anklagerne hans i synet på ett og annet punkt i denne religionen. Det måtte landshøvdingen kunne slutte av at motstanderne av nasareernes tro så på den som en sektlære.

Det kan virke noe påfallende at apostelen nevner den forestående oppstandelsen «både av rettferdige og urettferdige» når han beskriver det håpet han sammen med sitt folk har til Gud. De urettferdiges oppstandelse (til dom) kan jo ikke være noe troende mennesker har som sitt «håp».

Når han likevel uttrykker seg slik, mener han sikkert dette: Håpet er egentlig rettet mot at de rettferdige (de som har gjort det gode; jf. Joh 5,29) skal oppstå (til liv). Men det går ikke i oppfyllelse uten at de samtidig blir skilt fra de urettferdige når det gjelder skjebnen deres: Hvert enkelt menneske får den skjebnen som svarer til hans moralske livsførsel her i verden.

Denne truende siden ved oppfyllelsen av oppstandelseshåpet har apostelen sikkert villet peke uttrykkelig på. Som han føyer til i v. 16, legger han nettopp «derfor» (det vil si fordi også de urettferdige skal oppstå) selv (det vil si av egen drift) vinn på alltid å ha en uskadd (god) samvittighet både overfor Gud og overfor mennesker. Det vil si at han alltid lever slik at samvittigheten hans ikke får anledning til å dømme ham for noen urett han har begått, verken mot Gud eller mot mennesker. Han kan altså ikke med rette regnes blant «de urettferdige».

Men er det han har sagt i v. 14–16, en bekjennelse av hans religiøse stilling som nasareer – hvordan kunne en da gjøre det til et anklagepunkt mot ham for en romersk domstol at han er «en leder for nasareernes sekt»?

V. 17–19. Så gjendriver han det siste anklagepunktet: at han hadde forsøkt å vanhellige templet. Det hadde han allerede foreløpig uttalt seg mot i v. 11. Nå

sier han dette: Da han nylig, etter flere års fravær, igjen hadde besøkt Jerusalem, hadde han hatt en slik hensikt med besøket i den hellige byen at det rett og slett var umulig for ham å tenke på noe slikt som å krenke templets hellighet.

Det han først og fremst hadde hatt for øye, var å bringe kjærlighetsgaver til trengende medlemmer av sitt folk – og med det sikter han åpenbart til den innsamlingen han hadde gjort i de hedningkristne menighetene sine for de fattige kristne i Israels land. Men hvordan kunne det stemme med denne kjærlighetsgjerningen at han skulle ha villet vanære sitt folks nasjonale helligdom?

En slik tanke var like utelukket fordi han samtidig hadde hatt til hensikt å delta i sitt folks offerkultus i templet (jf. uttrykket «for å tilbe» i v. 11). Det samme viser det han i v. 18 ennå kan fortelle fra dette oppholdet i Jerusalem: Mens han var opptatt med det som ble nevnt i de siste ordene i v. 17 («mens jeg var i ferd med dette»), fant de ham i templet etter at han hadde renset seg – og uten at han på noen måte ga anledning til oppløp eller oppstyr.

At han her tenker på det som er fortalt i 21,26 f. om at han påtok seg nasireerløftet, går fram av to ting: Grunnteksten har her det samme uttrykket for «å rense seg» som i 21,26. Og i slutten av verset vårt føyes det til: «Men det var noen jøder fra Asia der» (som den gangen fant ham i templet) – og det peker helt klart tilbake til 21,27.

Allerede at han var til stede i templet som nasireer, måtte gjøre det innlysende at han ikke kan ha gått med noen plan om å vanhellige templet – og like mye hans stille og rolige opptreden der. Han hadde nemlig ikke den minste skyld i det oppløpet som oppsto da jødene fra Asia grep inn. Derfor burde disse jødene egentlig, som det sies i v. 19, ha stått fram her for landshøvdingen som anklagere, hvis de hadde noe å si på ham fordi han var i templet den gangen.

V. 20–21. I disse versene, som avslutter Paulus' forsvar, retter han en oppfordring til de rådsherrene som var til stede, og som han peker på («disse selv», i motsetning til jødene fra Asia som er omtalt i v. 19). Oppfordringen er knyttet til v. 19 med ordet «eller». Etter dette ordet må vi derfor underforstå en setning som: «ettersom disse jødene fra Asia ikke er til stede og altså ikke kan uttale seg».

Apostelen ber rådsherrene som var til stede, si hva skyld de fant hos ham på det rådsmøtet han minner dem om. Meningen er åpenbart at de skal erklære at forhandlingen på det møtet overhodet ikke hadde brakt for dagen at han hadde gjort seg skyldig i noen straffbar handling. Det skulle da være – som han føyer til i v. 21 med en temmelig bitende ironi – den ene setningen han den gangen hadde ropt ut i forsamlingen, og som Lukas allerede har gjengitt i 23,6 (jf. utlegningen av det verset).

Men hvem av dem ville vel våge å stemple dette ordet hans som en forbrytelse? I troen på de dødes oppstandelse hadde han jo både det mektige fariseerpartiet og folket i det store og hele med seg.

V. 22–23. En skulle tro at Paulus' forsvar måtte ha overbevist Feliks om at han var helt uskyldig. Som grunn til at han likevel utsatte saken, oppgir Lukas at han hadde «nøyere kjennskap» (her = særdeles nøye kjennskap) til kristendommen («Veien»). Det måtte han jo ha etter en god del år som landshøvding

i Israels land. Og med det mener Lukas vel, slik sammenhengen synes å vise, at han allerede hadde «lært å kjenne hvor harmløse og uskyldige nasareerne var» (Knopf).

Feliks oppgir selv som grunn til at saken utsettes, at han først ville høre fra Lysias' egen munn hva han kunne ha å fortelle. Det må vi sikkert bare se som en utflukt eller et påskudd han griper til for ikke å vekke uvilje hos de jødiske rådsherrene. Vi hører i alle fall ingenting om at Lysias virkelig kom ned til Cæsarea, og etter all sannsynlighet skjedde det heller aldri.

Samtidig som han utsatte saken, befalte Feliks (v. 23) den vakthavende høvedsmannen at Paulus fortsatt skulle holdes i varetekt. Det betyr sikkert at han som hittil skulle være under såkalt militær bevoktning, med høyre hånd lenket til en soldat. Men samtidig skulle han «bli mildt behandlet» (det vil si skånes for all plagsom og pinefull behandling), og ingen av «hans egne» (det vil si medarbeiderne og trosfellene hans, kanskje også slektninger) skulle hindres fra å besøke ham i fengselet og være til tjeneste for ham.

6 b. Fra det fortsatte fangenskapet under Feliks (24,24–27)

Som vi ser av v. 27, ble Feliks enda to år i embetet sitt etter at Paulus var ført til Cæsarea. Etter den tidsregningen som trolig er mest sannsynlig, vil det si til våren år 60 e.Kr. Hele denne tiden satt altså apostelen som fange i Herodes' borg.

Likevel forteller Lukas ikke mer om livet hans i disse to årene enn det vi leser i disse fire versene. Grunnen er åpenbart at skjebnen hans ikke endret seg i denne tiden – og det er jo bare den Lukas vil fortelle om i denne delen av boka si.

Versene våre viser at selv om Feliks hadde utsatt apostelens sak, var ikke all forbindelse mellom dem dermed slutt. En tid etter at Paulus var sendt tilbake til fengselet, kom Feliks nemlig en dag dit med sin hustru Drusilla. Han lot Paulus hente fra cellen for å høre ham tale om troen på Kristus – altså troen på Jesus fra Nasaret som Messias, som han visste var særegen for nasareernes sekt.

Drusilla, som var kjent for sin store skjønnhet, var datter av kong Agrippa I (om ham jf. utlegningen av 12,1) og søster av kong Agrippa II (om ham jf. utlegningen av 25,13). Hun hadde giftet seg med Feliks etter å ha forlatt sin tidligere ektemann.

Når Lukas her uttrykkelig kaller henne jødinne, har han vel villet antyde at det var etter hennes ønske Feliks denne gangen kalte Paulus til seg. Som jødinne hadde hun naturligvis allerede hørt en god del om nasareerne og særlig om Paulus selv, denne navnkundige «lederen» for sekten. Ingenting er da mer forståelig enn at hun av nysgjerrighet ville se og høre denne så framtredende forkynneren av nasareernes tro selv. Derfor ba hun mannen sin om å ta henne med til et møte med apostelen.

Det ser ut til at Feliks (og Drusilla) lyttet med en viss interesse mens Paulus talte om Jesus som Frelseren Gud har sendt for hele verden. Men (v. 25) så kom apostelen også til å tale om «rettferdighet (det vil si et liv i samsvar med Guds hellige vilje) og avhold (det vil si kyskhet, selvbeherskelse overfor de sanselige

lidenskapene) og den kommende dom» (der hvert menneske vil bli krevd til regnskap for livsførselen sin her i verden).

Livsførselen til det høye ekteparet hadde vært preget av den mest åpenbare verdslige lettsindighet. For dem holdt han altså fram at troen på Kristus nødvendigvis forutsetter et oppriktig brudd med synden og like nødvendig fører til et nytt, hellig liv for Gud.

Virkningen på Feliks var nærmest at han ble urolig i samvittigheten og grepet av frykt. Men han var åpenbart slett ikke til sinns å vende om fra sine syndige veier. Derfor avbrøt han Paulus og sendte ham tilbake til cellen – likevel, som den verdensmannen han var, under påskudd av at han ville kalle ham til seg igjen en annen gang når han fikk god (det vil si beleilig) tid.

Det var altså fortsatt ikke tale om å sette apostelen fri, så mye mindre som Feliks (v. 26) også håpet at han «skulle få penger av Paulus». Enten bygde han dette håpet på det Paulus hadde sagt i v. 17 om innsamlingen han hadde hatt med til Jerusalem, og sluttet av det at apostelen hadde penger til rådighet. Eller han gikk ut fra at denne lederen for nasareernes sekt uten vanskelighet kunne skaffe til veie et større beløp ved en innsamling blant de mange trosfellene sine og slik kjøpe seg fri.

I alle fall sier Lukas at det var på grunn av dette håpet («derfor») at han i tiden som fulgte, ofte sendte bud etter Paulus og samtalte med ham. Dermed er det i virkeligheten også sagt at han med disse hyppige samtalene hadde til hensikt «å legge et bestikkelsesforsøk nær for ham» (Knopf).

Slik gikk tiden, til Feliks etter to år ble avsatt fra embetet sitt ved en keiserlig ordre, og en viss Porcius Festus ble utnevnt til hans etterfølger.

Før han reiste fra Israels land, kunne og burde Feliks ha satt Paulus fri; han måtte jo være overbevist om at han var uskyldig. Likevel maktet han ikke å gjøre sin plikt på dette punktet. Han hadde nemlig all grunn til å frykte at jødene ville anklage ham hos keiseren etter at han var gått av (jf. utlegningen av 23,35).

Derfor ville han gjerne «vinne takk av» dem (det vil si gjøre dem velvillig stemt), og han lot Paulus, som de hatet så sterkt, være igjen «i lenker» (det vil si under militær bevoktning) etter seg. Dermed «ga han dem håp om at de under den nye stattholderen, som ikke kjente sammenhengen i saken slik han selv gjorde, ville kunne oppnå å få tilfredsstilt sitt hat til apostelen, slik de hittil forgjeves hadde prøvd å få til» (Bugge).

6 c. Paulus anker fra Festus til keiseren (25,1–12)

V. 1–3. Festus ble utnevnt av keiser Nero til Feliks' etterfølger. Etter det Josefus sier og etter Lukas' beretning å dømme, synes han å ha vært atskillig bedre enn forgjengeren sin: en rettsindig mann som søkte å gjøre sin plikt som romersk øvrighetsperson. På den annen side synes han likevel å røpe en viss mangel på karakterstyrke i forholdet til Paulus, slik Lukas fremstiller det. Han viser seg nemlig tilbøyelig til å legge mer vekt på undersåttenes gunst enn på det som var rett.

Etter den kronologien som nok er den mest sannsynlige, tiltrådte han embetet ut på sommeren i år 60 e.Kr. Allerede tre dager senere dro han opp til

Jerusalem, vel også for å stemme det jødiske folket gunstig. Der fikk han jo samtidig anledning til å komme i nærmere forbindelse med folkets ledende menn og bli kjent med de tankene og stemningene som rådde blant dem.

Under dette besøket i landets hovedstad kom (v. 2) noen av yppersteprestene og de andre medlemmene av Rådet («jødenes fremste menn») til ham med klagemål mot Paulus; han var ennå gjenstand for deres brennende hevntørst. De visste selvsagt at de ikke hadde noen som helst rett til å kreve det de ønsket. Derfor ba de (v. 3) om en særlig gunst, som de håpet den nye landshøvdingen ville vise dem, landets høyeste nasjonale myndighet: at han ville la Paulus hente til Jerusalem, så saken hans kunne bli avgjort der.

Men som Lukas uttrykkelig bemerker, hadde de ondt i sinne mot apostelen. De hadde nemlig lagt en hemmelig plan om å la ham snikmyrde underveis, og anmodningen skulle gi dem anledning til å få den utført.

V. 4–5. Festus avviser likevel kravet deres bestemt. Han fremholder nærmest at det ikke kunne bli noen forandring i at Paulus ble holdt i varetekt i Cæsarea. Og siden han selv snart skal dra dit ned, oppfordrer han dem (v. 5) til å la de av dem som hadde myndighet til å opptre som anklagere i Paulus' sak, følge med ned og fremføre klagen sin mot ham, så sant det var noe galt med mannen. Han overlater det altså til Rådet selv å velge sine representanter for domstolen.

V. 6–8. Lukas oppgir nokså påfallende bare omtrent hvor lenge dette besøket i Jerusalem varte: «ikke mer enn åtte–ti dager» – og «ikke mer enn» peker selvsagt tilbake til «snart» i v. 4. Det kommer vel av at Lukas her holder seg til det Paulus og vennene hans i Cæsarea tenkte seg om saken; Lukas oppholdt seg kanskje også selv der på denne tiden. De visste nok at Festus hadde vært borte fra residensbyen sin mer enn ti dager, men ikke hvor mye av denne tiden han hadde tilbrakt i Jerusalem, og hvor mye på reisen (jf. B. Weiss).

Allerede dagen etter at han var kommet til Cæsarea, satte han seg på dommersetet og befalte at Paulus skulle føres fram for ham – trolig av hensyn til de medlemmene av Rådet som hadde fulgt ham ned.

Så snart apostelen (v. 7) var kommet inn i rettssalen, stilte jødene som var kommet fra Jerusalem, seg rundt ham og fremførte mange svære anklager mot ham. Disse anklagene kunne de likevel ikke bevise. Paulus (v. 8) viste nemlig i forsvaret sitt at han ikke hadde forbrutt seg straffverdig på noe av de tre punktene som anklagene samlet seg om: verken mot jødenes lov eller mot templet eller mot keiseren.

Det var altså de samme tre anklagepunktene som Tertullus allerede hadde fremført i forhandlingen for Feliks (jf. 24,5 f.), med ett unntak: Den gangen ble Paulus bare i alminnelighet kalt en politisk urostifter, men nå ble han rett og slett beskyldt for å ha forbrutt seg direkte mot keiserens majestet. Dette gjør det nærliggende å anta at anklagerne her har søkt å gi forkynnelsen hans av Jesus som Messias en direkte politisk vending.

På samme måte hadde Rådet i sin tid overfor Pilatus tydet Jesu vitnesbyrd om at han var Messias, som et krav på å være konge, slik at han altså satte seg opp mot keiseren (jf. Luk 23,2; Joh 18,33; 19,12 og min fortolkning av disse stedene).

Lukas går ellers ikke nærmere inn på denne forhandlingen for Festus, åpenbart fordi han særlig vil vise hvordan det kom til at Paulus innanket saken sin for keiseren. Det forteller han noe mer utførlig om i de følgende versene.

V. 9. Festus har sikkert vært overbevist om at Paulus var uskyldig, og burde nå straks ha frikjent ham. Men her viser det seg at han ikke har karakterstyrke nok til uten videre å la rettferdighetens krav skje fyllest. Nå like etter at han har tiltrådt embetet, vil han åpenbart nødig la det komme til et uopprettelig brudd med jødenes høyeste nasjonale myndigheter. Tvert imot måtte det være mye mer om å gjøre for ham å vinne deres gunst.

Som vi ser av v. 19, hadde han inntrykk av at hele saken i virkeligheten bare dreide seg om indrejødiske lærestridigheter i religiøse spørsmål. Derfor vender han seg nå til Paulus med et spørsmål som de første ordene («er du villig») viser er ment som et forslag.

I grunnteksten er spørsmålet uttrykt slik at det kan forstås på to måter: enten som i vår bibeloversettelse, «er du villig til å dra opp til Jerusalem og der få dom av meg i denne saken?», eller som «er du villig til å dra opp til Jerusalem og der få dom i denne saken i mitt nærvær?»

Etter den første forståelsen er det bare tale om å flytte den videre behandlingen av saken rent lokalt fra Cæsarea til Jerusalem, slik at den også der skal foregå for en romersk domstol og avgjøres av Festus. Etter den andre forståelsen skal saken legges fram for Rådet som domstol, men slik at Festus personlig er til stede og altså sørger for at Paulus ikke kommer til å lide overlast av noe slag.

Begge forståelsene er rent språklig like mulige. Valget mellom dem må derfor treffes ut fra sammenhengen, så sant den gir noe fingerpek her. Og det kan i virkeligheten neppe være tvil om at den gjør det – og at den temmelig avgjort gir fortrinnet til den andre forståelsen, at saken skulle legges fram for Rådet.

Etter Lukas' fremstilling stilte Festus Paulus dette spørsmålet for å vinne jødenes gunst. Allerede det synes klart nok å vise at han ikke kan ha ment bare å flytte den romerske domstolen til Jerusalem. Det er nemlig ikke lett å se at jødene med det hadde fått noen innrømmelse som tilfredsstilte dem.

Videre må vi merke oss at Festus her ikke gir Paulus noen befaling, men bare legger fram et forslag som han kan gå med på eller avvise. Landshøvdingen må jo sikkert ha hatt full rett til selv å bestemme hvor saken skulle føres. Men fremfor alt forutsetter Paulus' svar i v. 10 åpenbart at han har forstått Festus' spørsmål på denne andre måten.

V. 10–11. At Paulus virkelig har forstått Festus' spørsmål som et forslag om å bringe saken hans inn for Rådet i Jerusalem, går ganske klart fram av svaret hans: Han står jo nå for keiserens domstol, og det er hans rett å bli dømt for den.

For å forstå denne uttalelsen må en være klar over at landshøvdingen, som keiseren hadde innsatt, etter romersk syn var keiserens egen representant i provinsen. De dommene han avsa, gjaldt altså som om keiseren selv hadde avsagt dem. I denne betydningen av det uttrykket Paulus bruker, hadde han allerede i mer enn to år stått for keiserens domstol og ventet på at saken hans skulle bli avgjort.

Og når han så legger til at «der har jeg rett til å bli dømt», mener han at han i kraft av sin romerske borgerrett krever at saken hans skal avgjøres for en romersk domstol og ikke bringes inn for en jødisk domsmyndighet. Med andre ord avviser han Festus' forslag helt bestemt.

Og for å begrunne avvisningen ytterligere hevder han at han ikke på noen måte har forbrutt seg mot folket sitt – det vet landshøvdingen godt selv etter at Paulus har gjendrevet jødenes klagemål. Saken hans hører altså på ingen måte hjemme for en jødisk domstol.

Men når saken hans, slik han nettopp har sagt, hører under keiserens domstol og ikke under den jødiske, kan han også bestemt avvise en mulig misforståelse: at han sa nei fordi han ville unndra seg straff. Har han virkelig noen urett på seg ved å ha gjort noe som (etter romersk rett) fortjener døden, er han fullt villig til å dø. Men må landshøvdingen innrømme at jødenes klagemål har vist seg å være grunnløse, da har ingen, ikke engang landshøvdingen selv, lovlig rett til å overgi ham til disse fiendene hans bare for å gjøre dem til lags.

Apostelen hadde likevel all grunn til å frykte at landshøvdingen til slutt en dag skulle gå så langt i sin ettergivenhet overfor jødene at han imøtekom ønsket deres uten Paulus' samtykke og slik ga ham til pris for deres dødelige hat. Derfor ser han seg nødt til å gripe til det siste rettsmiddelet han hadde som romersk borger: å innanke saken sin for keiseren selv.

Dette skrittet kunne han selvsagt ha tatt allerede tidligere under fangenskapet i Cæsarea. At han ikke har gjort det, kommer vel av at han har villet la seg lede av Herren og vente på hans time. Men i den situasjonen han nå var kommet i, måtte han se et vink fra Herren selv: Det var ikke noe annet for ham å gjøre enn å kreve saken sin brakt inn for keiserens egen domstol. Samtidig har han nok også hatt Herrens ord til ham i 23,11 for øye: at han etter Guds rådslutning skulle vitne om ham også i Roma.

V. 12. Spørsmålet for Festus var nå om Paulus' anke skulle tas til følge eller ikke. De underordnede rettsmyndighetene kunne nemlig avvise en slik anke i visse tilfeller, særlig hvis den åpenbart var ugrunnet. Festus talte derfor med «sine rådgivere» (det vil si de rettskyndige bisitterne) om anken burde tillates. Denne rådslagningen har selvfølgelig foregått i et eget rom som bare dommerne hadde adgang til.

Da han var kommet tilbake til rettssalen, kunngjorde han selv utfallet. Han vendte seg til Paulus og avsa denne kjennelsen: «For keiseren har du innanket din sak, til keiseren skal du fare.» Dermed var denne forhandlingen for Festus avsluttet, og det eneste som sto igjen for ham, var å sørge for at kjennelsen ble fullbyrdet.

6 d. Paulus for kong Agrippa (25,13–26,32)

Ved første øyekast kan det virke nokså påfallende at Lukas, før han forteller hvordan Festus' kjennelse (v. 12) ble fullbyrdet, først så utførlig forteller hvordan Paulus ble ført fram for Agrippa og forsvarte seg for ham.

Men det er sikkert med rette blitt hevdet at grunnen må ha vært denne: Lukas ville gjøre det riktig klart at det virkelig skyldtes Guds direkte ledelse at apos-

telen ble ført til Roma. Derfor har han villet understreke enda en gang at Paulus var uskyldig i jødenes anklager. Det kan nemlig ikke antas at «Herren skulle ha brukt sin tjeners forseelser som middel til å fullføre sin vilje» (Bugge), og «aldri kunne vel Paulus' uskyld ha blitt stilt i et klarere lys» enn ved hendelsene i dette avsnittet av Apostlenes gjerninger.

Særlig sterkt for denne forståelsen taler det at Lukas lar sin detaljerte fremstilling av disse hendelsene munne ut i det vitnesbyrdet om Paulus' uskyld som tilhørerne hans denne gangen så seg drevet til å avlegge (26,31 f.).

V. 13. Som allerede nevnt i utlegningen av 24,24, var kong Agrippa, som nevnes her, det siste skuddet på det herodianske dynastiet. Han kalles vanligvis Agrippa II og var bror av Drusilla, Feliks' hustru, og sønn av Agrippa I.

Han hadde tilbrakt ungdommen sin i Roma ved keiser Klaudius' hoff. Av denne keiseren fikk han først (sannsynligvis i år 50 e.Kr.) et lite kongerike ved Libanon som en farbror av ham hadde hatt. En tid senere fikk han i stedet de rikene som landsfyrstene Filip og Lysanias hadde hatt (jf. min fortolkning av Luk 3,1). Til dette la keiser Nero dessuten deler av Galilea og Perea.

Han hadde også fått oppsynet med templet i Jerusalem og retten til å utnevne yppersteprestene. Derfor måtte han naturlig nok sette seg inn i de religiøse forholdene i Israels land og skaffe seg et visst kjennskap til de religiøse stridsspørsmålene som dukket opp blant jødene. Residensbyen hans var Cæsarea Filippi (om denne byen, jf. min fortolkning av Matt 16,13), helt til romerne tok riket fra ham. Etter det synes han å ha tilbrakt den siste delen av livet sitt i Roma, der han døde i år 100.

Berenike, som også nevnes i verset vårt, var søsteren hans og kjent for sin skjønnhet, men også for sitt lettsinn. Svært ung var hun blitt gift med sin farbror, den onkelen til Agrippa som er nevnt ovenfor. Men hun ble snart enke og levde så en tid hos broren sin. Senere giftet hun seg med en småkonge i Kilikia, men forlot ham snart og flyttet tilbake til broren. Ryktet ville vite at hun levde i blodskam med ham.

Siden innledet hun et kjærlighetsforhold til den romerske kronprinsen Titus, som skal ha gått alvorlig med tanken på å gifte seg med henne. Det våget han likevel ikke av hensyn til folkestemningen i Roma. Kort tid etter at Paulus hadde anket til keiseren, kom altså dette fyrstelige søskenparet til Festus i Cæsarea for å gratulere ham med den nye stillingen – og vel også for å vise ham sitt romervennlige sinnelag.

V. 14–21. De kongelige gjestene ble der i «flere dager», og en dag fikk Festus anledning til å fortelle Agrippa om Paulus' sak og hva han selv hadde hatt med den å gjøre. Kanskje har han håpet at Agrippa kunne hjelpe ham til å forstå bedre en sak som for ham selv var så lite gjennomsiktig.

Agrippa var riktignok av idumeisk ætt, men han hørte likevel til jødedommen. Særlig i kraft av stillingen sin som oppsynsmann over templet, med rett til å innsette yppersteprestene, måtte han antas å være fortrolig med de jødiske forholdene.

Hvor Lukas har fått vite hva som skjedde ved denne anledningen, kan en selvsagt ikke si med noen som helst sikkerhet. Men det er en nokså nærliggende

gjetning at en hoffembetsmann som var vennlig stemt mot Paulus, har fortalt om det enten til apostelen selv eller til noen av vennene hans i Cæsarea. Festus' fremstilling av hvordan han hadde håndtert Paulus' sak, faller i det store og hele sammen med det Lukas allerede har fortalt om dette i v. 2 ff. Vi skal derfor bare gjøre noen få bemerkninger til enkelte punkter i den:

For det første: I v. 15 heter det at medlemmene av Rådet under Festus' opphold i Jerusalem «ba om straff over Paulus» (bedre: «krevde at han skulle bli dømt skyldig»), mens Lukas i v. 3 bare sier at de ba om at han måtte bli hentet til Jerusalem. Likevel behøver det ikke å ligge noe avvik fra sannheten i denne uttalelsen av Festus. Som Wendt har bemerket, er det jo helt forståelig at Festus har skjønt at å utlevere Paulus til en domstol som besto av anklagerne hans (Rådet), ville være det samme som å prisgi ham til domfellelse og straff.

For det andre: Heller ikke i v. 16 foreligger det noe avvik fra det Lukas har fortalt i v. 4 f., men bare et supplerende tillegg.

For det tredje: Også v. 19 utfyller Lukas' beretning (jf. v. 7 f.). Der får vi vite at det under forhandlingen i Cæsarea også hadde vært tale om «en som hette Jesus, som (for lengst) var død, men som Paulus sa var (oppstått fra de døde og nå var) i live». Trolig har dette stridspunktet hatt sammenheng med at apostelens anklagere hadde gitt forkynnelsen hans om Messias en politisk vending (jf. utlegningen av v. 8).

Ellers viser måten Festus uttaler seg på, tydelig hvor liten betydning han har tillagt dette anklagepunktet. I det som skulle være Paulus' politiske forbrytelse, har han åpenbart ikke funnet noe som virkelig fortjente det navnet. Det er vel også selvsagt at han så på Paulus' tro på at Jesus var oppstått fra de døde, som den rene overtro – og på denne Jesus, som apostelen påsto var oppstått fra de døde, som «en ganske ufarlig tronpretendent» (B. Weiss).

For det fjerde: Det eneste i Festus' tale som kan sies å avvike fra Lukas' beretning, er at han i v. 20 tier om sin egentlige beveggrunn til å foreslå at Paulus igjen skulle stille seg for Rådet (jf. utlegningen av v. 9) – noe som for øvrig er godt forståelig. I stedet nevner han at han var i villrede om hvordan saken burde undersøkes. Men det er likevel tenkelig at en slik følelse av usikkerhet kan ha vært med på å få ham til å legge fram forslaget sitt.

V. 22. Vi vet ikke om Agrippa allerede tidligere hadde hørt tale om Paulus som «en leder for nasareernes sekt», men kanskje hadde han det. Lukas forteller i hvert fall bare at Agrippa, da Festus var ferdig med redegjørelsen sin, ønsket å få høre denne mannen selv, og at Festus svært villig lovet ham at han skulle få ønsket sitt oppfylt allerede dagen etter.

V. 23–27. Dagen etter kom da Agrippa og Berenike med stor prakt (det vil si i praktfulle klær og prydet med kostbare smykker) til landshøvdingens audienssal. Sammen med dem kom de høyeste romerske offiserene i Cæsarea og de mennene i byen som ruvet mest ved rang og rikdom, og som Festus hadde innbudt til å overvære møtet. Etter at også Paulus var ført inn på Festus' befaling, åpnet Festus møtet med en kort tale til kongen og alle mennene som var til stede.

Han retter oppmerksomheten deres mot fangen og forteller først, slik han hadde gjort for Agrippa dagen før, hva han hadde hatt med Paulus' sak å gjøre.

Uttrykket «hele hopen av jøder» som brukes her, virker noe påfallende. Det synes å stride mot v. 2 og v. 15, der det bare var tale om en del medlemmer av Rådet. Men en kan godt anta, med flere fortolkere, at disse medlemmene av Rådet har vært fulgt av en opphisset og larmende folkemengde. Eller de kan (som Wendt har regnet med som en mulighet) ha fremstilt oppfordringen sin til Festus som et ønske fra hele folket deres.

I v. 26 f. forklarer så landshøvdingen hvorfor han førte fangen sin fram for denne kretsen av så høytstående menn, og fremfor alt for kong Agrippa. Siden han hadde besluttet å sende Paulus til keiseren, måtte han jo sende med en rapport om anklagen mot ham. Men slik han sto, så han seg ikke i stand til å skrive noe pålitelig om ham til sin keiserlige herre. Og å sende en fange av sted uten å gi opplysning om anklagene mot ham syntes han likevel var meningsløst.

Selvsagt kjente Festus meget godt de beskyldningene jødene hadde fremført mot Paulus. Det han mener her, må derfor være at han ikke følte seg kompetent til å gi noen sikker vurdering av anklagenes «betydning og berettigelse» (Wendt) i den rapporten han ikke kunne unngå å sende. Han håpet nå å bli hjulpet ut av forlegenheten sin når Paulus var blitt forhørt her.

Festus hadde jo allerede i v. 25 sagt at han var overbevist om at Paulus var uskyldig på det anklagepunktet som gikk ut på at han hadde forbrutt seg mot keiserens majestet (jf. utlegningen av v. 8). Der hadde han nemlig erklært at han under de foregående forhandlingene var kommet til at Paulus ikke hadde gjort noe som fortjente døden. At dette anklagepunktet var grunnløst, var han altså klar over.

Det som voldte ham den pinlige forlegenheten, må følgelig ha vært at han ikke forsto de spørsmålene det dreide seg om i det andre hovedpunktet i anklagen: at Paulus hadde opptrådt som fiende av den jødiske religionen, som romerstaten hadde anerkjent (jf. v. 19). Og det var åpenbart her han håpet at Agrippa som sakkyndig kunne komme ham til hjelp når han hadde hørt hva Paulus hadde å si til sitt forsvar.

26,1–3. Som v. 1 viser, har landshøvdingen etter åpningstalen sin overlatt ledelsen av forhandlingene til Agrippa. Det var særlig hans dom over beskyldningene mot Paulus han hadde ønsket å få høre. Og det er da Agrippa som gir apostelen ordet.

Samtidig lar han ham vite at det en venter av ham her, er at han skal tale om seg selv og saken sin – og selvfølgelig, i samsvar med det landshøvdingen nettopp (25,25) hadde fremholdt, om jødenes anklage mot ham bare i den grad den gjaldt forholdet hans til den jødiske religionen. Det er da også Agrippa Paulus henvender seg til gjennom hele forsvarstalen, som Lukas gjengir hovedinnholdet av i v. 2–23.

At han «rakte ut sin hånd» – en håndbevegelse som for øvrig var velkjent hos talere den gangen – har Lukas vel ment som et vitnesbyrd om at apostelen var seg fullt bevisst hvor mye som sto på spill i øyeblikket, og at han tok ordet med den gode samvittighets åpne frimodighet.

Apostelen innleder så forsvarstalen sin (v. 2 f.) etter tidens skikk med et personlig ord til Agrippa: Han akter seg lykkelig fordi han vet at det er nettopp overfor ham han denne dagen får forsvare seg mot alt det jødene anklager ham for. For (v. 3) han vet at kongen har meget god kjennskap til alle skikker og stridsspørsmål blant dette folket. Derfor våger han også å be ham om å høre tålmodig på ham, så han kan få tale mer inngående om de beskyldningene som er reist mot ham.

V. 4–5. Når apostelen etter de innledende ordene går over til selve forsvaret, skildrer han først sin åndelige innstilling i tiden før omvendelsen. Men han understreker samtidig at han med dette bare sier noe som alle jøder kjenner til, og som han derfor ikke behøver å dvele ved: Alle jøder (selvsagt alle som har hatt anledning til å bli kjent med ham) kjenner livet hans helt fra ungdommen av, slik det fra første stund har utfoldet seg blant folket hans og særlig i folkets hovedstad.

For (v. 5) de vet – og de kan også vitne om det, om de bare vil – at han ikke bare hørte til det strengeste partiet i folkets gudsdyrkelse, men også levde i samsvar med dette partiets lære, altså som fariseer. Det har de visst fra før (det vil si allerede før dette tidspunktet, da han ser seg nødt til å forsvare seg for sitt senere liv), og det helt fra begynnelsen av (det vil si helt fra den tiden han begynte å bli allment kjent).

V. 6–8. Fra sin fariseiske fortid vender apostelen seg her til den situasjonen han er i nå. Han står her for retten, anklaget av jøder – men merkelig nok egentlig fordi han bekjenner seg til et håp som står i beste samklang med hans tidligere fariseiske standpunkt, og som Israels folk i virkeligheten selv nærer: håpet til det løftet som Gud har gitt fedrene. Hele folket som stammer fra disse fedrene, håper under uopphørlig gudstjeneste å nå fram til at det blir oppfylt.

Med dette løftet menes uten tvil det store løftet som ble gitt patriarkene, om at Messias skulle komme til frelse for Israel og gjennom dette folket for hele menneskeslekten. Og med håpet menes da håpet til Messias og forløsningen ved ham.

Apostelen kaller her Israel «vårt tolvstammefolk» og betegner det dermed som paktsfolket, det folket som bærer og arver løftet til patriarkene (jf. min fortolkning av Jak 1,1). Og når han nærmere beskriver dette folkets «uopphørlige gudstjeneste» ved å legge til «natt og dag», har han vel ikke bare tenkt på det stadige morgen- og kveldsofferet, men også på bønnene og de andre formene for gudsdyrkelse (jf. min fortolkning av Luk 2,37). Ved denne uopphørlige gudstjenesten søkte Israel nettopp å fremskynde at løftet ble oppfylt, eller, som er det samme, at håpet ble virkeliggjort.

Og likevel er det nettopp for dette håpet, som han altså deler med alle fromme jøder, at han nå blir anklaget – og det av jøder! En mer skrikende selvmotsigelse er vanskelig å tenke seg!

Han vet nok at jødene begrunner denne anklagen med at han bygger forkynnelsen sin om dette håpet og oppfyllelsen av det på oppstandelsen til Jesus, nasareeren, som de ikke vil anerkjenne. Men hvor liten rett de etter hans syn har til det, viser han med det undrende spørsmålet han reiser i v. 8: Hvorfor

bedømmes det som utrolig blant det jødiske folket – som han ser representert ved den jødiske kongen som er til stede (derfor: «hos dere») – at Gud reiser opp døde? Meningen med spørsmålet er at de ikke har noen grunn eller rett til å holde det for utrolig.

Selvsagt tenker Paulus her ikke på den alminnelige oppstandelsen av de døde som skal komme. Han hadde jo selv sagt i 24,15 at jødene ventet den. Og hadde det vært den han hadde for øye her, måtte han dessuten ha sagt «de døde» og ikke bare «døde» (uten bestemt artikkel).

Dermed er det gitt at han her tenker slik: Jødene har ingen grunn eller rett til å holde det for utrolig at Gud i den nåværende tid viser eller har vist sin makt til å reise opp døde. Og med det sikter han åpenbart til et enkelt tilfelle i hans og tilhørernes egen tid der en død ble reist opp: Jesu oppstandelse, som forkynnelsen hans om at håpet er oppfylt, bygger på.

V. 9–11. Apostelen går her over til et nytt avsnitt i talen sin. I den foregående delen (v. 4–8) har han skildret forholdet sitt til den jødiske religionen både før og etter omvendelsen. Slik har han hevdet at han med sin tro på Jesu oppstandelse i virkeligheten bare holder fast ved håpet om at det messianske løftet skal bli oppfylt – det håpet som lå til grunn for Israels uopphørlige gudstjeneste.

I dette nye avsnittet, som går til og med v. 18, fremstiller han hvordan det var gått til at han, den tidligere fariseeren og fanatiske forfølgeren av de kristne, var blitt et vitne for Jesus.

I fariseertiden sin hadde han for sin del ment at det var hans plikt å gjøre mye ondt mot Jesu, nasareerens navn (nemlig for å utrydde bekjennelsen av det). «For sin del» vil si: så lenge han bare lot seg lede av sine egne, selvlagde meninger, eller ennå ikke var blitt opplyst ved den guddommelige åpenbaringen han senere fikk.

Og det hadde han da også gjort (v. 10): I Jerusalem kastet han med fullmakt fra yppersteprestene mange av «de hellige» i fengsel – slik han nå, etter omvendelsen, har lært å se dem (som Guds folk i særlig forstand). Og når de skulle henrettes, «ga han sin stemme for det» (et billedlig uttrykk for at han samtykket i det).

Og (v. 11) når han oppsøkte dem rundt om i alle byens synagoger, «tvang han dem med straff til å spotte (Jesu navn)». Men grunntekstens uttrykk behøver ikke å bety noe annet eller mer enn at han søkte å tvinge dem til det; det sies altså ikke noe om forsøkene hans lyktes. Ja, så langt gikk han i sitt stadig voksende raseri mot dem at han til og med forfulgte dem helt til byene utenfor Israels land.

V. 12–18. Blant byene i utlandet nevnes her særlig Damaskus, dit han dro med utvidet fullmakt fra yppersteprestene, fordi han nå vil fortelle om den store opplevelsen han hadde på veien til denne byen. Her får vi for tredje gang i boka en beretning om denne hendelsen, som fikk så overordentlig stor betydning for misjonsverket.

Sammenholder en de tre beretningene, ser en klart at de stemmer fullkomment overens i alt vesentlig, men at de skiller seg fra hverandre på flere punkter.

Ingen av forskjellene kan likevel med rette stemples som en motsigelse, og vi skal først se litt på dem.

For det første: Når det her i v. 14 heter at ikke bare Paulus, men også følgesvennene hans «falt til jorden», mens det i 9,7 sies at mennene som reiste sammen med ham, «ble stående», kan denne forskjellen helt naturlig utjevnes: Følgesvennene falt riktignok til jorden, slik som han selv, i det første øyeblikket det sterke lyset fra himmelen strålte om dem, men de reiste seg snart igjen, mens han ble liggende.

For det andre: At Paulus (også i v. 14) uttrykkelig nevner at røsten talte til ham på hebraisk (det vil si på arameisk) – noe som i og for seg synes ganske selvsagt – kommer åpenbart av at han selv denne gangen talte gresk.

For det tredje: I siste setning i v. 14 får vi høre noe av det røsten sa til ham som ikke står i noen av de to foregående beretningene, og som altså utfyller dem: «Det blir hardt for deg å stampe mot brodden.»

Dette billedlige uttrykket («å stampe», egentlig «slå ut mot brodden») forekommer ofte som et ordtak i den greske litteraturen. Det er hentet fra eselet eller oksen som drives fram med en stav med brodd eller pigg i enden, men som er sta og slår bakut og bare volder seg selv større smerte.

Røsten vil altså si Paulus – som nettopp var i ferd med å forfølge Jesus (i dem som bekjente ham) – at det ville bli tungt for ham og bare føre ham i ulykke om han ville være gjenstridig mot Jesu vilje. For i dette øyeblikket, med spørsmålet «hvorfor forfølger du meg?», hadde denne viljen møtt ham med kravet om å gi livet sitt en helt ny retning.

For det fjerde: Det er selvsagt helt underordnet at Jesus her i v. 16 (til forskjell fra 9,6 og 22,10) føyer ordene «og stå på dine føtter» til befalingen om å «reise seg opp». Enten menes det med dette at Paulus skulle gjøre seg klar til å fortsette reisen, eller tanken er at han «i stedet for å la seg lede og støtte av følgesvennene sine skal stille seg på egne føtter og høre på» (Zahn) det Jesus nå vil si ham om hensikten med å vise seg for ham.

Derimot er det nokså påfallende at det her ikke fortelles at Jesus befalte ham å gå inn i Damaskus for å få vite der hva han skulle gjøre (jf. 9,6 og 22,10), og særlig at Ananias og hans rolle som Jesu budbærer ikke nevnes i det hele. Det fremstilles i stedet som om Jesus selv sa ham hvilket kall han hadde bestemt ham til, allerede da han viste seg for ham. Etter de to foregående beretningene fikk apostelen først vite dette gjennom Ananias.

Men heller ikke på dette punktet kan det med rette være tale om noen motsigelse. For Agrippa og de andre som var til stede, kunne det ikke ha noen som helst betydning å få vite i alle enkeltheter hvordan Jesus lot Paulus kjenne hensikten med å vise seg for ham. Derfor er det godt forståelig at apostelen har sammenfattet i ett det Jesus selv sa til ham i synet, og det han sa til ham gjennom Ananias som sitt sendebud.

I denne forbindelse er det verdt å merke seg at ord av Ananias i 22,14 f. klinger igjen her i v. 16 og 17 (sammenlign «utvalgt deg» i 22,14 og «vitne for alle mennesker» i 22,15 med «utvelge deg til tjener og vitne» i 26,16 og «folket og hedningene, som jeg sender deg til» i 26,17). På samme måte har vi i v. 17 her en gjenklang av

det Jesus sa til Ananias i 9,15, naturligvis for at han skulle bringe det videre til Paulus.

For innholdet i v. 12–15 ellers viser vi bare til utlegningen av de tilsvarende stykkene i de to foregående beretningene. Men det Jesus sier til Paulus i v. 16–18, må vi se litt nærmere på. Her har apostelen åpenbart også tatt med noe som går ut over det Jesus hadde meldt ham gjennom Ananias. Ut fra sin senere kristne innsikt visste han at dette bare var en utfoldelse av det som lå i kallet til å være Jesu vitne.

Først sies det at Jesus hadde vist seg for Paulus for å utvelge ham til sin tjener. Han skulle vitne både om det han hadde sett (det vil si Jesus selv som Messias, opphøyd til guddommelig herlighet), og om det Jesus skulle åpenbare når han også senere viste seg for ham (det vil si det Jesus i senere åpenbaringer ville opplyse ham om når det gjaldt vitnetjenesten hans).

Når det så i v. 17 sies at Jesus vil fri ham ut fra folket (det vil si Israel) og hedningene mens han utfører kallet sitt, er det dermed «forutsatt som selvsagt at han ikke kan være Jesu tjener og vitne for evangeliet uten å bli forfulgt av jøder og hedninger». Og nettopp dette hadde Jesus ifølge 9,16 «stilt Ananias i utsikt som Paulus' fremtidige skjebne, for at han skulle meddele ham det» (Zahn).

Paulus skal altså frimodig tjene Jesus og evangeliet blant begge de to halvdelene av menneskeslekten som Jesus sender ham til, så forskjellige som de er på mange måter. Og han skal være viss på at hans himmelske Herre vil holde sin vernende hånd over ham inntil han har fullført den gjerningen som er betrodd ham.

Til slutt sier Jesus ham (v. 18) hva han blir sendt ut for: Ved sin forkynnelse av evangeliet skal han «åpne deres (både jøders og hedningers) øyne», så de ser den åndelige elendigheten de av naturen er i, men også den saligheten de blir kalt til ved evangeliet.

Det er den nødvendige forutsetningen for at de kan vende om fra det mørket av uvitenhet og synd som ruger over tilværelsen deres, til det lyset av sannhet og hellighet som stråler dem i møte i evangeliet (jf. Ef 5,8; 1 Pet 2,9), og dermed også fra Satans makt, som de nå ligger under, til Gud. For bare i samfunnet med ham er det sann frihet å finne for menneskehjertet. Bare slik kan nemlig syndere få del i de salige frelsesgodene som blir tilbudt i evangeliet: «syndenes forlatelse» her i verden og hisset «arvedel blant dem som er helliget» (jf. utlegningen av 20,32) ved troen på Jesus.

Riktignok kan en spørre om ikke ordene «ved troen på meg» skal knyttes til verbet «få», slik flere fortolkere mener. I så fall måtte en sette komma etter «helliget». Men spørsmålet har ikke stor betydning, for saklig sett faller de to forståelsene i det vesentlige sammen.

Ellers vil en vanskelig kunne unngå inntrykket av at apostelen med det han her sier om vitnekallet Jesus hadde gitt ham – særlig i v. 18 – ikke bare har villet gi en saklig opplysning for forsvarets skyld. Han har samtidig forsøkt å fylle sitt kall som Herrens vitne overfor verdensmenneskene som var til stede. Han ville om mulig vekke deres slumrende samvittighet, så kanskje også de kunne la seg føre til omvendelse fra mørke til lys, fra Satans makt til Gud.

V. 19–23. I det tredje og siste avsnittet av talen sin skildrer så apostelen sin virksomhet som apostel og forkynner blant jøder og hedninger. Han avslutter med å hevde at forkynnelsen hans av Jesus står i fullkommen samklang med det Israels hellige skrifter hadde forutsagt om Messias.

Med ordet «derfor» peker han tilbake på det han hadde fortalt om den overveldende åpenbaringen av Jesu guddommelige herlighet: Hvordan skulle han etter en slik opplevelse kunne være ulydig mot den befalingen han hadde fått i «det himmelske synet» (jf. «fra himmelen» i v. 13)?

Nei, tvert imot hadde han (v. 20) straks opptrådt som forkynner for jødene i Damaskus (jf. 9,20 ff.) og så i Jerusalem (jf. 9,28 f.) og i hele Judeas land (trolig på reisene sine til og fra den hellige byen; jf. 11,30; 12,25; kap. 15; 21,17) og for hedningene.

Og overalt hadde han vitnet for tilhørerne at de måtte omvende seg og vende tilbake til Gud, og vise at omvendelsen var sann ved et nytt moralsk liv som var omvendelsen «verdig» (det vil si som svarte til eller stemte med den; jf. om dette uttrykket min fortolkning av Matt 3,8).

Dette var en virksomhet som ingen gudfryktig jøde burde ha noe å utsette på! Og likevel var det (v. 21) nettopp på grunn av denne virksomheten at jøder i templet hadde grepet ham og villet slå ham i hjel (jf. 21,30 f.). Men når han tross livsfaren har kunnet holde stand like til denne dag (v. 22) og vitne «både for liten og stor» (det vil si både for unge og gamle), kan det bare komme av at han har fått hjelp av Gud, som dermed har vedkjent seg ham som sin tjener.

Og om dette vitnearbeidet sitt kan han bestemt hevde at han ikke sier noe annet enn det profetene og Moses har sagt skulle skje, nemlig at (v. 23) Messias skulle lide (egentlig: være underlagt lidelse), og at han «som den første av de dødes oppstandelse» (det vil si som den første av dem som står opp fra de døde uten å dø igjen) skulle forkynne lys for Israel («folket») og for hedningene.

Her i v. 23 har grunnteksten likevel en nokså påfallende uttrykksmåte. I stedet for «at», som vår bibeloversettelse har, står partikkelen «om», som innleder en indirekte spørresetning. Meningen er altså egentlig: Han sier ikke noe annet enn det profetene og Moses har forutsagt, og gir dermed svar på de to spørsmålene han og jødene særlig hadde diskutert. Ut fra sin forståelse av Skriften nektet jødene nemlig at Messias skulle lide, og derfor ble forkynnelsen av den korsfestede Kristus et anstøt for dem (jf. 1 Kor 1,23).

Nært knyttet til dette sto det andre spørsmålet som han og jødene hadde vært uenige om, og som det her særlig kom an på for apostelen: om Jesus virkelig var oppstått fra de døde og altså var blitt «førstegrøden av dem som er sovnet inn» (1 Kor 15,20). Skulle Messias ifølge Skriften stå opp fra de døde, var det dermed også forutsagt at han skulle lide. Og med oppstandelsen hans var korsets anstøt opphevet. Også dette var noe jødenes skriftfortolkning ikke kjente til.

Når apostelen også nevner at den oppstandne Messias (selvsagt gjennom vitnene sine) skulle la frelsens lys forkynnes ikke bare for Israel, men også for hedningene, berører han igjen et punkt som han og jødene ikke hadde kunnet bli enige om: hedningemisjonen (jf. for øvrig om dette punktet steder som Jes 42,6; 49,6; 60,3).

Men går forkynnelsen hans av den korsfestede og oppstandne Jesus bare ut på at denne Jesus oppfyller de hellige skrifters forutsigelser om Messias, sier det seg selv at han med urette er blitt beskyldt for å være en fiende av den jødiske religionen, som romerstaten hadde anerkjent og beskyttet.

V. 24–29. Paulus hadde visst mer å si til sitt forsvar, men blir avbrutt av landshøvdingen, som roper høyt til ham: «Du er fra forstanden, Paulus! Din store lærdom driver deg til vanvidd!»

Det er vel særlig apostelens siste ord om at døde står opp, som Festus har festet seg ved og harmet seg over. Han mener: Slik kan da bare et forrykt menneske tale, og det må være den store lærdommen din som har tatt fra deg den sunne forstanden. At Paulus hadde stor lærdom, har han vel særlig sluttet av at han i v. 22 f. viste til profetene og Moses. Men han kan også ha hørt av andre hvor grundig Paulus hadde studert og kjente de gamle skriftene.

Paulus møter (v. 25) det hovmodige vredesutbruddet med fasthet, men likevel med den ærbødighet han skyldte den høye statsembetsmannen («mektigste Festus»). Han hevder at det han sier, er sanne ord (det vil si i samsvar med de faktiske forholdene) og sindige ord (det vil si preget av sunn sans).

Til støtte for dette kan han (v. 26) vise til at kongen kjenner til «disse tingene» (det vil si både profetiene om Messias som er nevnt i v. 22 f., og særlig også Jesu død og oppstandelse, som Paulus hadde omtalt som oppfyllelsen av profetiene). Derfor taler han også frimodig til ham. For han kan ikke tro at noe av «dette» (det vil si Jesu død og oppstandelse) er ukjent for kongen. Det er jo ikke skjedd i en avkrok, men i full offentlighet, i selve landets hovedstad.

(At Paulus her viser til det Agrippa visste om Jesus og hans skjebne, kan sammenlignes med apostelen Peters ord i 10,36 ff.)

Fra Festus vender apostelen seg så (v. 27) igjen til kong Agrippa, denne gangen med et spørsmål. Det tyder på at han ville føre forsvaret sitt videre og, i tilknytning til v. 22 f., vise nærmere hvor fullkomment de profetiske forutsigelsene er gått i oppfyllelse i Jesu person og skjebne: «Kong Agrippa, tror du profetene?» (det vil si: Tror du at det profetiske ordet er sant?)

Men uten å vente på svar sier han at han er viss på at Agrippa gjør det. Agrippa var selv jøde og bekjente seg til den jødiske religionen, og til den hørte fremfor alt troen på at Den hellige skrift er Guds ord.

At Agrippa følte seg pinlig berørt da apostelen henvendte seg så frimodig til ham, er forståelig. Han satt her i en krets av høytstående og opplyste menn som med fornem forakt så ned på den jødiske religionen som den rene overtro.

Like forståelig er det at han ville komme seg ut av den ubehagelige situasjonen på en eller annen måte. Som den godmodige, men samtidig lettsindige verdensmannen han var, avbryter han Paulus, idet han (v. 28) «med en behendig vending glir bort fra hele spørsmålet om hva han tror eller ikke tror» (Bugge): «Det mangler lite på at du overtaler meg til å bli en kristen!»

Grunnteksten har her en nokså vanskelig uttrykksmåte som er blitt forstått på forskjellige måter. Vår bibeloversettelse gjengir den noe fritt, men treffer likevel meningen nokså nøyaktig, slik det synes. Og det kan neppe være tvil om

at Agrippas ord er ironi: Han, den jødiske kongen, kan naturligvis ikke tenke på å bli kristen, et medlem av nasareernes parti.

Med uanfektet sinnsro, men samtidig med misjonærens dype alvor og inderlige kjærlighet svarer apostelen (v. 29) på denne ironiske ytringen fra Agrippa. Han ber hjertelig til Gud om at ikke bare kongen, men alle som var til stede, om mulig måtte bli «slik som jeg» (det vil si troende bekjennere av Jesus som Messias, den lovede frelsesformidleren), enten det for noen skulle mangle mye (det vil si mye tale og anstrengelse) eller for andre bare lite før de nådde dette målet. Bare én ting ønsker han dem ikke: de lenkene han står bundet med her.

V. 30–32. Lukas sier ingenting om hvilket inntrykk apostelens siste, hjertegrepne ord gjorde på tilhørerne. I disse versene forteller han bare hva forsvarstalen og hele opptredenen hans førte til: Kongen og landshøvdingen og deretter Berenike og de andre som satt der sammen med dem, reiste seg fra setene sine, trolig fordi kongen ikke ønsket å høre flere djerve ord fra Paulus. Etter det trakk de seg tilbake til et annet rom og talte der med hverandre (om hvordan en skulle bedømme Paulus og anklagene mot ham). Og det viste seg at det bare var én mening: at han ikke drev med noe i virksomheten sin som fortjente død eller fangenskap.

Denne meningen sluttet også Agrippa seg til (v. 32). Festus hadde fremfor alt ønsket å høre hans sakkyndige dom over fangen, og til ham erklærte han at Paulus kunne ha vært løslatt om han ikke hadde innanket saken sin for keiseren.

Ved uten forbehold å anerkjenne at apostelen var fullstendig uskyldig i jødenes anklager, har den jødiske kongen samtidig gitt til kjenne at han mente at kristendommen – som han riktignok så på som et eget religiøst parti (jf. v. 28) – likevel helt falt innenfor den jødiske religionens ramme. Derfor måtte den ha krav på den samme beskyttelsen fra den romerske statens side som denne religionen kunne glede seg over.

Det kan vel regnes som sikkert at også landshøvdingen inntok kongens standpunkt i rapporten sin til keiseren, og etter det Lukas her har fortalt, har han vel tenkt at leserne ville gå ut fra det. Men som nevnt ovenfor har Lukas særlig villet lede lesernes oppmerksomhet mot at også forhandlingen for Agrippa måtte slå fast at Paulus var fullkomment uskyldig. Dermed viste den også at det skyldtes en særlig guddommelig ledelse at apostelen likevel til slutt ble sendt til Roma.

7. Reisen til Roma (27,1–28,16)

Vi har her det siste av de såkalte vi-avsnittene, og av det ser vi at Lukas igjen er i følge med Paulus og har fulgt ham helt til Roma.

At det fortelles så overordentlig utførlig om apostelens sjøreise, kommer vel til dels av at Lukas av temperament hadde en levende interesse for sjøen og skipsfarten (jf. hans skildring av reisen fra Troas til Filippi i 16,11 og av sjøreisen fra Troas til Cæsarea i 20,13–21,8). Men først og fremst har han uten tvil villet gjøre det riktig klart for leserne at det var Gud som førte Jesu apostel gjennom alle farer og tross alle hindringer fram til det målet han selv hadde satt (jf. v. 24; 19,21; 23,11).

Ellers skal det bare nevnes at sakkyndige alminnelig regner Lukas' beretning om Paulus' reise til Roma som et av de mest verdifulle dokumentene vi har om skipsfarten i oldtiden, og at den umiskjennelig er skrevet av et øyenvitne.

7 a. Fra Cæsarea til Kreta (27,1–12)

V. 1–2. Vi vet ikke hvor Lukas har oppholdt seg og hva han har gjort siden Paulus ble ført fra Jerusalem til Cæsarea. Men i hvert fall har han vært hos apostelen i Cæsarea en tid før Festus besluttet at Paulus endelig skulle sendes til Roma.

Når det her sies at det ble besluttet at «vi skulle seile av sted til Italia», betyr det åpenbart at Lukas hadde fått landshøvdingens tillatelse til å følge Paulus på reisen for å være til tjeneste og hjelp for ham (jf. 24,23).

Av den siste setningen i v. 2 ser vi at det samme har vært tilfellet med en annen av Paulus' medarbeidere, makedonieren Aristarkus fra Tessalonika. Ham har vi allerede hørt noe om i 19,29, og ifølge 20,4 ff. var han en av dem som fulgte apostelen på reisen hans til Jerusalem.

De som Festus hadde satt til å utføre avgjørelsen, overga Paulus og noen andre fanger som også skulle til Roma, til en høvedsmann ved «den keiserlige hæravdelingen» som hette Julius. Det var en av kohortene som lå i garnison i Cæsarea, og som i likhet med andre hæravdelinger bar hedersnavnet «den keiserlige» (jf. utlegningen av 10,1, der det var tale om en annen kohort i Cæsarea, som ble kalt «den italiske»). At Julius også hadde et antall soldater under sin kommando, er selvsagt, og det går også direkte fram av det som sies i v. 31 f. og v. 42.

Til sjøreisen hadde en funnet en passende skipsleilighet: I havnen lå det nettopp et skip fra den lilleasiatiske byen Adramyttium som skulle seile til kystbyene langs Asia-landet. Det kunne brukes til transporten til en fant et skip i en havneby i Lilleasia som skulle gå direkte til Italia.

V. 3–5. Fra Cæsarea ble kursen satt (antakelig en av de siste dagene i august) nordover langs kysten, og den andre dagen kom de til den fønikiske sjøbyen Sidon. Der ble skipet, som det synes, liggende noen dager for å losse eller laste (kanskje begge deler). Julius behandlet Paulus i det hele særlig humant, trolig etter oppfordring fra Festus. Han ga ham lov til (selvsagt under bevoktning av en soldat) å besøke de kristne der og nyte godt av deres omsorg (jf. 24,23; 28,16).

Fra Sidon gikk så (v. 4) ferden videre «i le av Kypros» (det vil si på østsiden av øya), fordi «vinden var imot». På denne årstiden blåser det gjerne vestavind i disse farvannene, og for å søke ly for den seilte de langs østkysten av Kypros. Den direkte ruten fra Sidon til neste anløpssted (Myra) ville ha gått i nordvestlig retning med Kypros på høyre hånd.

Slik kom de (v. 5) til å seile over «havet utenfor Kilikia og Pamfylia» fram til den betydelige havnebyen Myra i Lykia (på sørkysten av Lilleasia). De har vel krysset seg fram langs kysten av disse lilleasiatiske landskapene.

V. 6–8. I Myra fant høvedsmannen et skip fra Aleksandria (sikkert et egyptisk kornskip), som på reisen sin til Italia hadde anløpt denne byen og nå skulle fortsette videre vestover. Om bord i dette skipet går han med fangene sine og med Lukas og Aristarkus.

Men (v. 7) derfra gikk det tregt med seilingen i mange dager. På grunn av de vedvarende vestlige vindene kunne de bare langsomt komme vestover langs sørkysten av Lilleasia, og de vant med nød og neppe fram imot Knidos (i Karia, på sørvestspissen av Lilleasia). Her gjorde de ugunstige vindforholdene det umulig for dem å komme videre i vestlig retning. Derfor holdt de sørover mot østspissen av Kreta (Kapp Salmone) for å komme i le av øya.

Og (v. 8) med nød og neppe kom de forbi der, seilte langs sørkysten og nådde omsider fram til et sted som het (og ennå heter) Godhavn, like ved en by, Lasea, som vi ikke kjenner noe til. Der var de i hvert fall i ly for de vestlige og nordvestlige vindene som de nå lenge hadde vært utsatt for.

V. 9–12. Hvor lenge skipet ble liggende i Godhavn, sies ikke. Den «lange tiden» som i v. 9 sies å være gått, gjelder nemlig åpenbart hele sjøreisen helt fra Cæsarea. Hvor «lang» den har vært, får vi bare en omtrentlig opplysning om ved bemerkningen som følger: «det allerede var over fasten».

Med «fasten» kan det selvsagt ikke menes noe annet enn den jødiske fastehøytiden på den store forsoningsdagen (jf. om den 3 Mos 16,29 ff.; 23,26 ff.). Denne høytiden falt på den 10. dagen i måneden tisjri (som svarer omtrent til vår oktober), i siste halvdel av september eller i begynnelsen av oktober. I disse farvannene opphørte skipsfarten over det åpne havet allerede i første halvdel av november, men allerede fra midten av september ble den regnet for «farlig».

Paulus, som ikke var uten erfaring på havet (jf. 2 Kor 11,25), advarte derfor «dem» som hadde ansvaret for navigeringen, mot å seile ut fra Godhavn. Han sa (v. 10) at han var viss på at den videre seilasen ville bli et vågestykke og føre til stor skade, ikke bare på last og skip, men også på menneskeliv.

Men (v. 11) høvedsmannen, hvis mening selvsagt veide tungt, satte mer lit til «styrmannen og skipperen» (eller kanskje heller «skipperen og skipsrederen») enn til det Paulus sa. Og (v. 12) da Godhavn ikke egnet seg til vinterhavn, endte rådslagningen med at «de fleste» (det vil si høvedsmannen og de to han stolte på, i motsetning til Paulus) besluttet å seile videre. De ville prøve å komme lenger fram langs sørkysten av øya og ta vinterhavn i Føniks, som lå lenger mot vest.

Om denne havnen heter det at den «vender mot sørvest og nordvest». Her har vel de fortolkerne truffet det riktige som forstår det slik at havnen (kanskje ved en øy eller en framspringende landtunge) var delt i to bassenger, der det ene vendte mot sørvest og det andre mot nordvest. Et skip som lå der, var dermed i ly for alle vinder, «når det bare skiftet ankerplass» (Nösgen).

7 b. Stormen (27,13–26)

V. 13–20. Beslutningen syntes nå å kunne gjennomføres trygt, for det begynte å blåse en svak sønnavind. De lettet anker og seilte langs øya så nær land som mulig.

Men (v. 14) ikke lenge etter kom det en virvelvind (orkan) som ble kalt eurakylon (en vind fra øst-nordøst), og som kastet seg «mot øya» eller heller «ned fra øya», noe grunntekstens uttrykksmåte like godt kan bety, og her sikkert også betyr. Skipet ble (v. 15) grepet av den voldsomme vinden, og da det ikke maktet å holde seg opp mot den, ga en opp og lot seg drive.

For en tid fant de (v. 16) le for stormen og roligere sjø under sørkysten av en liten, fjellrik øy som het Klauda (nå Gozzo), et stykke sør for Kreta. Men bare med stort besvær fikk mannskapet tatt om bord den store skipsbåten, som de hadde hatt på slep, og som de selvsagt måtte berge. Da det var gjort (v. 17), nyttet de det gunstige øyeblikket til forskjellige sikkerhetstiltak.

Av dem nevner Lukas først at de «surret tau om skipet» for å styrke skroget. Men de sakkyndige fortolkerne forstår dette uttrykket nokså forskjellig: enten slik at det fra baugen ble ført kabler og trosser under kjølen fram til midtskips, holdt fast fra begge sider, og at endene der ble knyttet sammen over dekket, eller (vel mindre sannsynlig) slik at det ble trukket tau rundt skipet i lengderetningen.

Deretter nevner Lukas at de var redde for at den nordøstlige vinden skulle drive dem ned på «Syrten» (en bukt med farlige kvikksandbanker på Afrikas nordkyst), og at de derfor «firte seilet ned» eller (etter flere fortolkeres mening, og trolig bedre) «la ut drivanker» (slik den nye svenske oversettelsen har det).

I grunnteksten er det brukt et ord med langt mer omfattende betydning («redskap»), og det behøver derfor ikke å betegne nettopp seilet, men kan like godt være ment om et annet skipsredskap. I alle tilfeller skulle tiltaket sakke farten på skipet. Og det som særlig taler for forståelsen «drivanker», er at seilet synes å måtte ha vært firt ned allerede i den situasjonen som er beskrevet i v. 16 og 17.

Slik drev de etter orkanens luner. Og da de (v. 18) fremdeles led hardt under været, kastet de dagen etter lasten over bord (eller, som det egentlig heter på gresk, de «foretok utkasting», så meningen godt kan være at det bare var en del av kornet som ble kastet over bord), selvsagt for å lette skipet, som uten tvil allerede var sprunget lekk. Ja, den tredje dagen (v. 19) kastet de med egne hender skipsutstyret i sjøen (altså uten å vente på at stormen skulle gjøre sitt ødeleggelsesverk). (Det «vi» som vår bibeloversettelse har her, bygger på en lesemåte som sikkert ikke holder.)

Situasjonen ble enda vanskeligere ved at (v. 20) «verken sol eller stjerner viste seg på flere dager», så de ikke kunne orientere seg, siden de jo var uten kompass. Og da stormen dessuten, slik det synes, ikke bare vedvarte, men til og med tiltok i voldsomhet, «var det fra nå av forbi med alt håp om redning». Men ut fra 23,11 kan vi legge til at det ikke gjaldt Paulus, og vel heller ikke de to kristne brødrene som var med ham om bord.

V. 21–26. I første setning i v. 21 forteller Lukas enda et trekk ved den trøstesløse situasjonen om bord. Men det er svært tvilsomt om gjengivelsen i vår bibeloversettelse er riktig. I grunnteksten heter det egentlig: «Og da det var (fantes) mye faste». Men det ville være et nokså underlig uttrykk for at de ikke hadde fått mat på lenge.

I nyere tid er det påvist at ordet, som egentlig betyr faste (det å være uten mat eller ikke å ha spist), i medisinsk språkbruk har vært brukt i betydningen appetittløshet (mangel på matlyst), særlig i forbindelse med sjøsyke. Slik har flere nyere fortolkere villet forstå ordet her (slik også den nye svenske oversettelsen).

En kunne da gjengi grunnteksten med «og da det var mange som ikke ville ta mat til seg» (egentlig: «som ikke hadde matlyst»).

Nærmere kan vi ikke gå inn på dette spørsmålet her. Hovedsaken for Lukas er i alle tilfeller det han forteller videre om hvordan Paulus opptrådte.

Frimodig står han fram blant sine nedslåtte og fortvilte reisefeller med oppmuntrende og trøstende ord. For å vekke deres tillit til det rådet han nå vil gi, minner han dem sikkert først om det han hadde sagt i Godhavn: De burde ha fulgt det rådet han ga den gangen, og ikke seilt ut fra Kreta. Da kunne de ha spart seg for det skjebnesvangre vågestykket og for all den skaden (på skip og last) som de nå hadde lidd.

Så vender han seg til situasjonen nå (v. 22) og oppfordrer dem inntrengende til å være ved godt mot. For han er viss på at ikke en eneste av dem skal omkomme; bare skipet skal gå til grunne.

Denne natten (v. 23) har han nemlig fått en åpenbaring gjennom en engel fra den Gud han tilhører og tjener i alt. Engelen sa ham at han ikke skulle frykte (for livet sitt), for etter Guds vilje skulle han sikkert komme til å stå fram for keiseren. Og samtidig sa engelen at Gud hadde gitt ham alle reisefellene hans som gave (det vil si: Gud hadde i sin rådslutning for Paulus' skyld, for å oppfylle hans bønn, skjenket dem alle livet, som de ellers ville ha mistet).

Etter å ha fortalt dem hva den guddommelige åpenbaringen gikk ut på, gjentar han (v. 25) på grunnlag av den («derfor») oppfordringen om å være ved godt mot. Det kan han fordi han trygt stoler på at Gud lar det gå slik som det var sagt ham. Overfor sine hedenske tilhørere sier han her i virkeligheten at han er viss på at den Gud han tilhører og tjener, er den eneste sanne Gud, den allmektige Herre over naturen og menneskene.

Ordet han avslutter talen med i v. 26, må vi merke oss, står ikke fram som en del av åpenbaringen, men bare som noe han selv tenker seg: Ut fra det han hadde opplevd og erfart på havet tidligere, føler han seg sikker på at den redningen Gud har lovet, vil – og bare kan – skje ved at de strander på en eller annen øy.

7 c. Skipbruddet og redningen (27,27–44)

V. 27–32. Lukas forteller ingenting om hvilken virkning apostelens tale hadde. Men det som fortelles i v. 30 ff., gir nærmest inntrykk av at i hvert fall de fleste tilhørerne ikke hadde særlig tiltro til ordene hans. Det Lukas forteller i disse versene, er hvordan apostelens forutsigelse begynte å gå i oppfyllelse.

Siden avreisen fra Godhavn hadde skipet allerede i tretten dager drevet omkring i «Adriaterhavet». Som ofte på den tiden er navnet her brukt i videre betydning om havet mellom Italia og Hellas, så det omfatter også Det joniske hav.

Men midt på natten før den fjortende dagen skjønte sjøfolkene at det bar mot land; de har vel kunnet skjelne bruset av brenninger. For å bli sikre i sin sak loddet de (v. 28) og fant tjue favner (mellom 37 og 38 meter), og straks etter femten (nesten 28 meter).

Forståelig nok fryktet de (v. 29) for å støte på skjær i mørket. Derfor kastet de fire ankere, ikke ut fra forstavnen, som var vanlig, men fra akterstavnen. Grunnen var vel at de slik lettest ville kunne styre skipet mot land: «De hadde da bare å kappe ankrene og slippe seg løs mot det landingsstedet som så best ut» (R. Gjerløw). Og så ønsket de bare at det måtte bli dag.

I mellomtiden (v. 30) fikk sjøfolkene – som vel ikke trodde noe på det Paulus hadde sagt – den tanken at det var best å redde seg ved å rømme fra skipet. Til det ville de bruke den store båten som de hadde halt om bord. Den begynte de nå å fire ned på sjøen under påskudd av at de ville legge ut ankere også fra forstavnen.

Men Paulus forsto åpenbart hva de hadde i sinne, og sa (v. 31) til høvedsmannen og soldatene at hvis ikke sjøfolkene ble om bord i skipet, kunne de selv ikke bli reddet (for til en landing som den som nå forestod, trengtes det sjøkyndige folk).

Riktignok er det blitt påstått at denne advarselen strider mot den faste troen han i v. 22 ff. ga uttrykk for på løftet om at alle om bord skulle bli reddet. Men det er med urette.

Løftet som engelen overbrakte, sa ikke noe om at redningen skulle skje ved et umiddelbart inngrep av Guds allmakt; det gikk bare ut på at de alle skulle bli berget. Og av Paulus' ord i v. 26 går det klart fram at han forutsatte at de som var om bord, etter Guds vilje selv skulle være med på redningen ved å bruke alle menneskelige midler de hadde.

At også høvedsmannen så at apostelens advarsel var riktig, ser vi av v. 32: Soldatene (selvsagt etter ordre fra befalingsmannen sin) kappet tauene som båten hang i, og lot den falle i vannet. Dermed var enhver mulighet for å rømme fra skipet avskåret.

V. 33–38. Mens alle om bord ennå lengtet etter at dagen skulle bryte fram, brukte Paulus – som her igjen viser seg som den åndelig ledende personligheten – anledningen til å gi sine utmattede og fortvilte reisefeller nytt mot med oppmuntrende ord. Slik skulle de makte å holde ut de anstrengelsene som morgendagen nødvendigvis ville føre med seg.

Først oppfordret han dem alle til å ta føde til seg, for i spent forventning hadde de så lenge latt være å spise og ikke tatt noe til seg. Dette er selvsagt ikke ment absolutt. Det betyr at de ikke hadde kunnet holde de regelmessige måltidene og hadde måttet nøye seg med det hver enkelt kunne få tak i, selv om det bare var dårlig tillaget mat.

Han oppfordrer dem derfor (v. 34) inntrengende til å spise, fordi også «det hører med til deres frelse» (det vil si: det må til om de skal bli reddet). Uten å styrke kroppen ville de nemlig ikke komme gjennom alle de krevende vanskelighetene som lå foran dem, og det var betingelsen for at de skulle bli reddet.

Og han kan tale så frimodig om redning fordi han med visshet vet at ikke en eneste av dem skal komme til å lide selv den minste skade (jf. til dette ordtaket som apostelen bruker her, Luk 21,18; 1 Sam 14,45 og flere steder; jf. også Matt 10,30).

Så tar han (v. 35) et brød, ber en takkebønn etter from jødisk skikk mens alle ser på, bryter brødet og begynner å spise. Han gjør det åpenbart for om mulig å få dem til å følge eksemplet, og det gjør de også (v. 36): De fikk nytt mot, og «de tok selv føde til seg».

Når Lukas i v. 37 legger til at det var 276 om bord («sjeler»), vil han etter sammenhengen med verset før trolig antyde hvilken mektig innflytelse Paulus denne gangen hadde på menneskene rundt seg: Ordene og eksemplet hans førte til at hele denne store skaren av ulykkelige hedninger fikk nytt mot og gjorde det de sikkert ellers ikke ville ha gjort.

Da de (v. 38) slik var blitt mette og styrket, gikk de i gang med selve redningsarbeidet. Først lettet de skipet ved å kaste (resten av) kornet i sjøen.

I vår bibeloversettelse heter det riktignok at det var «levnetsmidlene» de kastet ut. Ordet i grunnteksten brukes riktignok ofte slik, selv om det egentlig betyr «hvete» eller generelt «korn». Og hvis de i v. 18 virkelig kastet hele lasten over bord, kunne en i vårt vers ikke tenke på annet enn matforrådet (provianten).

Men som nevnt i utlegningen av v. 18 kan en godt anta at Lukas der bare mente en del av lasten. Og de som var om bord, kunne ennå ikke vite om de fremdeles kunne få god bruk for provianten. Derfor er det sikkert riktig, med forskjellige fortolkere, å ta ordet i den opprinnelige betydningen (= kornet eller hveten) – så mye mer som det neppe ville ha lettet skipet nevneverdig å kaste provianten over bord.

V. 39–44. Da det endelig ble dag, fikk de øye på landet som sjøfolkene ifølge v. 27 allerede hadde ant var nær. Men de ante ikke hvilket land det var, eller hvor på jorden de befant seg.

Mens de så etter et gunstig sted å sette skipet på land, ble de var en vik med en flat strand (sannsynligvis den som den dag i dag kalles St. Pauls bukt, på nordøstkysten av øya Malta). Der bestemte de seg for å prøve å sette fartøyet på land, «om det var mulig» – det kunne nemlig tenkes at det var et skjær eller en grunne som ville hindre dem i å gjennomføre planen.

De kappet så (v. 40) ankrene og lot dem gå i havet. Samtidig løste de tauene som de to rorene – ett på hver side av akterstavnen – hadde vært surret med mens skipet lå for anker. Rorene hadde etter datidens skikk form av årer med brede blad.

Så heiste de seilet (vel egentlig «forseilet») for nordøstvinden, som fremdeles blåste, om enn atskillig svakere, og holdt ned mot den flate stranden. Den nådde de likevel ikke, for (v. 41) skipet drev inn på en grunne med dypt vann på begge sider og støtte på der. Forskipet kjørte seg fast i den løse sandbunnen og sto urørlig, mens akterskipet etter hvert ble slått i stykker av brenningene.

Spørsmålet var nå hvordan en skulle redde seg inn til stranden. Men i mellomtiden (v. 42) ble soldatene grepet av frykt. De sto ansvarlige med livet for fangene, og i forvirringen kunne noen av fangene få anledning til å svømme bort og rømme. Derfor gikk de med tanker om å drepe dem.

Men (v. 43) høvedsmannen, som de vel hadde fortalt om planen, hindret dem i å utføre den. Han var nemlig fast bestemt på å berge Paulus i alle tilfeller. Apostelens personlighet og hele opptreden hadde uten tvil gjort sterkt inntrykk

på ham, og det var for en vesentlig del ham de hadde å takke for at de var blitt reddet.

Han befalte også at alle som kunne svømme, først skulle kaste seg ut og komme seg i land, og (v. 44) så skulle de andre se til å berge seg, dels på planker, dels på andre vrakrester. «Og på denne måten», legger Lukas til, «gikk det slik at alle berget seg i land.» Med det har han sikkert villet peke på hvor fullstendig Paulus' forutsigelse var gått i oppfyllelse. Men slik hadde Gud også på nytt forvisset apostelen om at det var hans urokkelige beslutning å føre ham fram for keiserens domstol i Roma.

7 d. Overvintringen på Malta (28,1–10)

V. 1–6. Først etter at de skipbrudne hadde berget seg i land, fikk de vite at det var øya Malta, et stykke sør for Sicilia, de hadde strandet på. Øya var hovedsakelig befolket av fønikere («punere»). Under den annen puniske krig gikk den over fra kartagerne til romerne, som innlemmet den i provinsen Sicilia (omkring år 200 f.Kr.).

En del av de innfødte (v. 2) har vel sett skipbruddet og var i alle fall kommet ned til stranden. I grunnteksten kalles de «barbarene». Det ordet brukte grekerne, ja, alle som skrev og talte gresk, om folk som ikke talte gresk (jf. min fortolkning av Rom 1,14).

Øyboerne som var kommet til, og som uten tvil har talt fønikisk, viste usedvanlig stor menneskekjærlighet mot de forfrosne og gjennomvåte skipbrudne. For å forberede det han vil fortelle i versene som følger, fremhever Lukas særlig at de tente et stort bål fordi det hadde begynt å regne og var kaldt. Slik tok de seg av dem alle sammen, så de kunne få varme seg og tørke klærne.

I hendelsen han forteller om i v. 3, har Lukas sikkert sett et nytt vitnesbyrd om den særlige guddommelige beskyttelsen Paulus nøt på reisen til Roma.

Som den handlekraftige mannen han var, tok apostelen også her et tak og hjalp til med å sanke tørre kvister for å få mer fyr i bålet. Men akkurat da han skulle kaste et knippe inn i det, krøp en orm ut på grunn av heten og «hengte seg fast ved hånden hans», som det egentlig heter i grunnteksten. Lukas har likevel utvilsomt ment at ormen bet seg fast i hånden hans, slik vår bibeloversettelse gjengir det.

Like utvilsomt har han vel ment en giftig orm, selv om det ikke sies uttrykkelig. Det går nemlig klart fram av det han i v. 4 sier om de innfødte: Da de «så dyret henge ned fra hånden hans», sa de til hverandre: «Denne mannen er sikkert en morder, siden Rettferdigheten ikke lar ham leve enda han er reddet fra havet.»

Grunntekstens uttrykk, som vår bibeloversettelse gjengir med «den hevnende rettferdighet», viser at disse fønikiske øyboerne hadde tatt opp en forestilling fra den gresk-romerske folketroen: den straffende eller hevnende rettferdigheten som et guddommelig vesen, en gudinne. Hvor overordentlig stor betydning en tilla henne, viser seg ved at hun ble satt i nærmeste forbindelse med Zevs (Jupiter) selv: Hun ble dels betegnet som hans datter, dels som en som satt ved hans side.

Men Paulus ristet (v. 5) uten videre dyret av seg inn i ilden og tok ingen skade. De innfødte (v. 6) hadde ventet at han skulle hovne opp eller plutselig falle død om. Men da de etter å ha ventet lenge så at det ikke skjedde ham noe ondt, kom de på andre tanker og sa at han var en gud (jf. 14,11).

V. 7–10. Etter at de skipbrudne hadde fått den første nødvendige hjelpen, gjaldt det også å skaffe dem tak over hodet. Og her traff det seg heldig at «den fremste mannen på øya» – det var nettopp tittelen på den høyeste romerske embetsmannen på Malta – hadde en gård (nøyaktigere: noen gårder) i nærheten av strandingsstedet. Han «tok imot oss og viste oss vennlighet og gjestfrihet i tre dager», sier Lukas. Med «oss» menes vel alle de skipbrudne og ikke, som enkelte har ment, bare en del av dem.

Det virker noe påfallende at denne høytstående mannen her bare kalles ved fornavnet sitt («Publius»). Men grunnen er vel at Paulus og Lukas i løpet av de tre månedene de ifølge v. 11 tilbrakte på øya, var blitt nærmere venner med ham (jf. særlig Zahn om dette).

Det uttrykkelige tillegget «i tre dager» viser at innkvarteringen av de skipbrudne på denne mannens gårder bare var et foreløpig tiltak. Hvordan innkvarteringen deres ble ordnet senere, sier Lukas ingenting om. Han nøyer seg med å fortelle i v. 8 f.[6] hvordan Gud igjen vedkjente seg Paulus som sin tjener ved å bruke ham som sitt redskap til en rekke underfulle helbredelser.

Den første var Publius' far, som lå meget syk av feber (egentlig: feberanfall) fordi han led av blodgang (dysenteri). Så fulgte (v. 9) mange andre syke på øya, som naturlig nok kom til apostelen da det som hadde hendt med Publius' far, ble kjent rundt om. Like forståelig viste de innfødte (v. 10) sin takknemlighet ved å vise Paulus og følgesvennene ærbødig velvilje på de forskjelligste måter. Særlig gjorde de det ved å utstyre dem, da de reiste, med det de kunne ha bruk for på den videre ferden (klær, matvarer og lignende).

7 e. Fra Malta til Roma (28,11–16)

Ifølge 27,9.27 må skipbruddet ha funnet sted senest i slutten av oktober. Da må avreisen fra Malta etter «tre måneders» opphold ha funnet sted senest i første halvdel av februar. Ellers pleide skipsfarten ikke å bli åpnet igjen før i begynnelsen av mars. Men værforholdene har vel denne gangen vært særlig gunstige, og det dreide seg her bare om en forholdsvis kort seilas, som dessuten for det meste ville gå langs kysten.

Også denne gangen var det et skip fra Aleksandria de benyttet. Det hadde overvintret ved Malta og skulle nå fortsette reisen til Italia. Lukas tar med en så spesiell detalj som at skipet hadde «Tvillingene som skipsmerke» (det vil si et bilde av Zevs' tvillingsønner Kastor og Polluks, som ble regnet som skipsfartens særlige skytsguder, som gallionsfigur). Det er vel bare et umiddelbart utslag av den levende interessen han under oppholdet på Malta har hatt for skipet som endelig skulle føre Herrens store vitne fram til Italia, og som han har iakttatt nøye.

[6] Trykket har «v. 9 f.»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Etter v. 12 å dømme har skipet hatt en rask overfart til Sicilia, der det anløp den store og rike byen Syrakus på østkysten av øya. De ble der i tre dager, vel enten fordi en måtte vente på gunstig vind, eller fordi fartøyet skulle losse eller laste.

Etter at de så (v. 13) hadde seilt rundt (bedre: langs) kysten av øya, kom de til Regium, det nåværende Reggio, en by på sørspissen av det italienske fastlandet. Og da det dagen etter ble sønnavind, brukte de bare to dager opp gjennom Messinastredet til Puteoli (nå Pozzuoli) på nordkysten av Napolibukta, et stykke vest for Napoli. Den gangen var byen stapelplass for varer fra Orienten, særlig fra Aleksandria.

Der (v. 14) fant Paulus og hans to følgesvenner («vi») kristne brødre, og etter deres innbydelse ble de en hel uke hos dem som gjester. Det må høvedsmannen Julius ha gitt Paulus lov til av velvilje, mens han selv med soldatene sine har måttet vente på nærmere ordre fra Roma om «hvor han skulle transportere fangene, som kan ha vært av forskjellig slag» (Wendt).

Den siste setningen i v. 14 burde trolig ha vært gjengitt med «og så gikk vi (videre) til Roma». Det passer i hvert fall bedre med at v. 15 forteller noe som skjedde før de kom fram, og at ankomsten til Roma uttrykkelig nevnes i v. 16. Som nevnt i min fortolkning av Matt 28,1 kan det greske ordet som vår bibeloversettelse gjengir med «kom», også bety «gikk», selv om det unektelig nærmest og oftest brukes i betydningen «kom».

Som vi ser av v. 15, gikk høvedsmannen med soldater og fanger, også Paulus og hans to venner, fra borde i Puteoli og tok derfra landeveien til Roma, slik også mange andre reisende pleide å gjøre. Og etter å ha tilbakelagt den forholdsvis korte strekningen fra Puteoli til Capua har de sikkert slått inn på den berømte Via Appia.

I hvert fall nevnes det i v. 15 to stasjoner på denne veien der Paulus med Lukas og Aristarkus ble møtt av utsendinger fra menigheten i Roma. Menigheten må altså i løpet av de sju dagene apostelen var i Puteoli, ha fått melding om at han snart skulle komme. De første utsendingene møtte ham på Forum Appii, en handelsplass omkring 65 kilometer fra Roma, og de andre ved Tres Tabernæ (= «de tre vertshusene»), som lå omkring 16 kilometer nærmere byen.

Av Rom 16 vet vi at Paulus allerede hadde mange personlige bekjente i menigheten i Roma, og det ligger nær å anta at noen av dem var blant dem som gikk ham i møte. I hvert fall var det en velkomsthilsen fra den kristne menigheten i verdens hovedstad, som han bare omkring tre år tidligere hadde skrevet det betydeligste av brevene sine til.

Hvor oppmuntrende møtet med disse brødrene fra Roma var for ham, ser vi av at han, som Lukas sier, «takket Gud og fattet mot». Og hvordan skulle det ha kunnet være annerledes? Her i det fremmede landet, fange som han var, ble han ved møtet med trosbrødrene fylt av den inderligste takknemlighet mot sin Gud. Men han fikk også større tillit, både til sin egen fremtid og til den virksomheten han visste seg kalt til som Herrens vitne på dette betydningsfulle stedet!

Endelig har han (v. 16), fulgt av brødrene som var kommet ham i møte, nådd fram til den byen han i mange år hadde lengtet etter å komme til (jf. Rom 1,9 f.;

15,23). Der fikk han, til forskjell fra de andre fangene og sikkert på grunn av Festus' gunstige rapport, «lov til å bo for seg selv» i et leid herberge (v. 30), om enn fremdeles under «militær bevoktning» (jf. utlegningen av 24,23).

Vår bibeloversettelse har også ordene «høvedsmannen overga fangene til høvdingen for livvakten». De finnes først i temmelig sene håndskrifter og mangler i de fleste gamle oversettelsene, og må derfor sikkert regnes som et innskudd av en avskriver. Likevel kan det neppe være tvil om at de uttrykker det som faktisk skjedde.

Med «høvdingen for livvakten» må en da forstå den øverstkommanderende for den keiserlige livgarden, de såkalte pretorianerne, som hadde kasernen sin i den nordøstlige delen av byen. Det var blant annet denne «høvdingens» (prefektens) oppgave å føre oppsyn med de fangene som ble sendt inn fra provinsene til den keiserlige domstolen. Som regel var det to slike «høvdinger», men nettopp på denne tiden bare én: Burrus, som lenge var svært innflytelsesrik under Neros regjering, men som på keiserens befaling ble drept med gift (år 62 e.Kr.).

8. Paulus i Roma (28,17–31)

V. 17–20. Allerede etter tre dager tok apostelen fatt på sin virksomhet. De dagene har vel gått med til å leie seg en egen bolig og innrette seg der, og til å ta imot besøk av medlemmer av den kristne menigheten i Roma. Tro mot sin grunnsetning «for jøde først og så for greker» (Rom 1,16) innbød han «de fremste menn» blant jødene til seg.

Det bodde mange tusen jøder i Roma den gangen, organisert i flere synagoger, og de fremste var medlemmer av eldsterådene deres, synagogeforstandere og vel også andre mer ansette menn. Og de kom til ham i boligen hans.

Dette første møtet med fremstående representanter for den jødiske kolonien ble likevel bare en foreløpig samtale, og Lukas gir tydeligvis bare et sterkt forkortet referat av den. Etter den vinnende tiltalen «brødre» (= sønner av mitt eget folk) gjør han rede for de faktiske forholdene som har fått ham til å be dem komme til ham.

Han har åpenbart regnet med muligheten av at jødene i Roma allerede hadde fått meldinger om ham fra Israels land. Derfor fremholder han først dette: Han som de nå ser som lenkebundet fange, og som de naturlig nok måtte tro hadde gjort seg skyldig i en straffverdig forbrytelse, hadde ikke gjort noe fiendtlig mot det folket som både han og gjestene hans hørte til, eller mot de skikkene som var arvet fra fedrene (jf. 24,12 f.; 25,8).

Likevel var han «fra Jerusalem av blitt overgitt som fange i romernes hender». Det er en forkortet måte å si at det var jødene i Jerusalem og deres opptreden mot ham som hadde ført til at han ble sendt til den romerske landshøvdingen i Cæsarea og slik kom til å stå for en romersk domstol.

Deretter (v. 18) nevner han at romerne (det vil si de romerske dommerne hans i Cæsarea) etter å ha forhørt ham ville løslate ham, fordi de ikke hadde funnet noen dødsskyld hos ham. Men (v. 19) løslatelsen hadde strandet fordi jødene satte seg imot den, og derfor hadde han sett seg nødt til å innanke saken sin for keiseren.

Samtidig fremhever han at han med anken ikke hadde hatt noe så upatriotisk i sinne som å klage folket sitt an for keiseren. Og (v. 20) det var nettopp «av denne grunn» (det vil si fordi han, som sagt i v. 17–19, ikke hadde noe fiendtlig sinnelag mot folket sitt) at han hadde innbudt tilhørerne sine, så han kunne få anledning til å bli kjent med dem og tale med dem.

Men han har åpenbart fryktet at tilhørerne kunne komme til å tvile på at denne siste uttalelsen var oppriktig. Etter det han selv hadde sagt, var det jo jødenes fiendskap som hadde hindret at han ble løslatt i Cæsarea, og som altså hadde ført ham hit til Roma.

Derfor legger han til ordene i siste setning i verset, som begrunner («for») uttalelsen: Det er i virkeligheten ikke for noe fiendtlig sinnelag mot folket sitt, men bare «for Israels håps skyld» at han bærer den lenken de her ser ham bundet med – nemlig fordi han forkynner at dette håpet er oppfylt i og ved Jesus, han som er oppstått fra de døde (jf. utlegningen av 26,6 f.).

V. 21–22. Også svaret som de romerske jødene her gir Paulus, gjengir Lukas sikkert bare i sterkt forkortet form, etter det vesentlige innholdet. Det gikk i hovedsak ut på at de ennå ikke hadde fått noen melding, verken skriftlig eller muntlig, fra myndighetene i Judea om Paulus og saken hans.

Det hadde i virkeligheten heller ikke vært mulig ennå. For så lenge myndighetene i Jerusalem fremdeles hadde håp om å få ham dømt, enten av Festus eller av sin egen domstol, hadde de ingen grunn til å melde noe om ham til jødene i Roma. Og etter at han hadde innanket saken for keiseren, kunne de vanskelig sende en melding som nådde Roma før Paulus, for han reiste åpenbart fra Cæsarea svært kort tid etter anken (jf. 25,13; 27,1).

Med uttrykket «noe ondt» har de romerske jødene som var samlet hos Paulus, tenkt på ordene hans i v. 17: at han ikke hadde gjort noe fiendtlig mot folket sitt eller mot fedrenes skikker, og altså ikke med rette kunne mistenkes for å være en fiende av dette folket. Det går fram av at verset vårt er svaret deres på det han hadde sagt til dem.

I v. 22 går de så over til det andre hovedpunktet i redegjørelsen hans: at det var for Israels håps skyld han, etter det jødene hadde gjort, nå satt her i romersk fangenskap.

Om dette ønsker de å høre fra hans egen munn («fra deg» har sterkt ettertrykk i grunnteksten og står altså i motsetning til det de allerede hadde hørt fra andre) «hva du mener», når han så bestemt har bekjent seg til Israels håp. De kan nemlig ikke tenke seg annet enn at hans forståelse av dette håpet må avvike en god del fra den alminnelige oppfatningen i Israel.

De vet godt nok at «denne sekten» (det vil si den sekten eller særretningen som de visste at Paulus hørte til og var en fremtredende leder for) «overalt (det vil si ikke bare blant jødene i Roma, men overalt i verden der det bor jøder) møter motsigelse».

Trolig har apostelen selv i slutten av talen sin gitt til kjenne at han gjerne ville få anledning til å forklare nærmere hva han mente med bekjennelsen sin til Israels håp. Men tilhørerne har vel av en eller annen grunn ønsket å utsette

det noen dager. I alle fall heter det i v. 23 at de avtalte en (senere) dag med ham, da de ville høre ham legge fram oppfatningen sin mer inngående.

V. 23–24. Bare en del av de romerske jødenes «fremste menn» hadde vært til stede ved møtet i v. 17 ff. Det ser vi av at de her på den avtalte dagen kom til apostelen i herberget hans «i større mengde» (enn den første gangen). Grunnen sies ikke. Kanskje ville de som var med første gang, ha med seg noen med større skriftlærdom enn de selv, fordi de regnet med mer omfattende diskusjoner denne gangen.

Heller ikke gir Lukas noe referat av det Paulus sa denne gangen. Han nøyer seg med å nevne hovedpunktene i talen og fremheve den iveren og kraften apostelen her opptrådte med. Som ellers overalt der Paulus forkynte evangeliet for jøder, vitnet han også nå om det Guds kongedømme som allerede Jesus selv hadde gjort til det sentrale emnet i sin forkynnelse (jf. om uttrykket «Guds rike» min fortolkning av Matt 3,2), og som også jødene håpet på. Ut fra Det gamle testamentets hellige skrifter søkte han å overbevise tilhørerne om at Jesus var den lovede Messias som skulle opprette dette riket.

Slik det så ofte skjedde når han lærte om disse tingene i synagogene, ble talen hans her uten tvil avbrutt av stadige spørsmål og innvendinger, som han med aldri sviktende utholdenhet tok opp og besvarte. I hvert fall bemerker Lukas at forhandlingene denne gangen varte «fra tidlig morgen til sen kveld».

Men resultatet ble, som overalt ellers, at (v. 24)[7] noen ble overbevist, men andre var vantro. Som det klart går fram av v. 25 ff., var de som ble overbevist, likevel bare et lite mindretall. De representantene for jødedommen i Roma som var kommet, avviste i det store og hele evangeliet apostelen forkynte.

V. 25–29. Uten tvil burde første setning i v. 25 ha vært oversatt med «Da de var uenige, gikk de bort» (fra Paulus). Grunnen til at de gikk sin vei, var altså at de ikke kunne bli enige seg imellom om hvilken holdning de burde ta til evangeliet.

Men før de gikk, brukte apostelen anledningen – i stedet for å la seg inn på noen videre utredning – til bare å si dem «dette ene ordet» som vi leser i v. 25–28. Med det viser han først (v. 25b–27) hva han var overbevist om var den dypeste grunnen til den vantroen de fleste av dem hadde vist. I den kunne han ikke annet enn se et vitnesbyrd om at også Israel i Roma i det store og hele tok avgjort standpunkt mot evangeliet.

Med ettertrykk fremholder han hvor treffende («rett») Den Hellige Ånd ved profeten Jesaja hadde talt til «fedrene». Jødene som var til stede her, hadde vist seg å være deres ekte sønner (i hvert fall de aller fleste av dem; merk: «deres fedre»). Ånden hadde talt i og ved det alvorstunge ordet hos profeten som blir sitert i v. 26 f. (Jes 6,9 f., som her er gjengitt temmelig nøyaktig etter Septuaginta, slik som også i Matt 13,14 f.; jf. min fortolkning av dette stedet).

Riktignok gjelder det siterte ordet en befaling Gud ga profeten om hva han skulle si til folket. Men profeten, som Den Hellige Ånd talte gjennom (jf. 2 Pet 1,21), kunngjorde denne Guds befaling for folket. Derfor kunne Paulus si at Den Hellige Ånd talte dette ordet «til» fedrene – den store vantro massen av Israel på den tiden.

[7] Trykket har «v. 20»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Og når apostelen lar Den Hellige Ånd ved profeten, og ikke profeten selv, være den som taler, vil han åpenbart desto sterkere fremheve at ordet han siterer, har guddommelig opprinnelse og dermed er fullkomment pålitelig. Om innholdet i dette ordet, jf. ellers min fortolkning av Matt 13,14 f. og Joh 12,39 f.

Evangelisten Johannes ser i dette ordet grunnen til at det jødiske folket i Israels land ikke kunne tro på Jesus og forkynnelsen hans. På samme måte finner Paulus her at de romerske jødene dypest sett avviste evangeliet på grunn av forherdelsesdommen som Guds Ånd ved profeten Jesaja hadde uttalt over det vantro Israel flere hundre år tidligere – en dom folket i det store og hele viste seg fremdeles å ligge under.

Men (v. 28) apostelens vantro tilhørere skal også vite at «denne Guds frelse» (det vil si den frelsen han ifølge v. 23b nettopp hadde forkynt dem) av Gud «er blitt sendt til hedningene». Hos dem skal den også bli tatt imot med åpent sinn, så de får del i den, mens det store flertallet av Israel blir stående utenfor den og slik blir straffet for sin vantro.

Vår nye bibeloversettelse har som tillegg en liste over «steder i Det nye testamente som mangler i flere eller færre av de eldre håndskriftene», og v. 29 her er nevnt blant dem. Verset må sikkert regnes som et tillegg fra en avskriver – så mye mer som det ikke sier noe av saklig betydning ut over det som allerede var sagt i v. 25a.

V. 30–31. Til slutt gir disse to versene bare en ganske kort oversikt over Paulus' virksomhet de to årene han satt fanget i Roma etter forhandlingen med jødenes representanter der, som i det store og hele var forgjeves.

I herberget sitt hadde han fått lov til å ta imot besøk av «alle som kom til ham», enten det var jøder, hedninger eller kristne. Han har vel kunnet leie det så lenge dels ved kjærlighetsgaver fra brødrene i Roma og andre menigheter (jf. Fil 4,18), dels ved sine egne henders arbeid. Og slik kunne han også (v. 31) «forkynne Guds rike og lære om den Herre Jesus (jf. v. 23) med all frimodighet», uten at noen la hindringer i veien for at han fortsatte å utøve sitt vitnekall som apostel.

At situasjonen hans må ha forandret seg etter de to årene, går klart nok fram allerede av at han uttrykkelig oppgir hvor lenge fangenskapet varte. Desto mer påfallende er det at Lukas ikke forteller noe om det her. For de forskjellige forsøkene på å forklare dette viser vi bare til innledningen til min fortolkning av Lukas' evangelium. Der ble det også hevdet at den mest sannsynlige forklaringen er at Lukas hadde tenkt å skrive enda en, tredje bok, som blant annet skulle fortelle om Paulus' videre skjebne i Roma (jf. innledningen ovenfor, punkt 4).

I alle fall har Lukas på fortreffelig måte gjennomført den planen han åpenbart hadde lagt for den andre delen av sitt store historiske verk, og som innledningen gjør nærmere rede for: å vise hvordan evangelieforkynnelsen gikk fra Jerusalem (og Israels land) over Samaria ut til den store gresk-romerske hedningeverdenen, til den nådde helt fram til datidens verdenshovedstad, Roma.

Samtidig gjør han klart at det var Gud selv som ledet utviklingen på hvert punkt, og at det var vantroen i Israel, som lå under Guds forherdelsesdom, som førte til at den nye paktens Guds folk allerede den gangen kom til å bestå helt

overveiende av slike som til da hadde vært «uten Kristus, utestengt fra Israels borgerrett og fremmede for paktene med deres løfte, uten håp og uten Gud i verden» (Ef 2,12).

Det ville nok ha vært av den største verdi for vårt kjennskap til kristenheten i apostlenes tid om Lukas hadde etterlatt seg enda en, tredje bok som fortsettelse av skriftet vi her har søkt å tolke. Men det har han ikke gjort, og noen selvstendig åndelig betydning ville den sikkert ikke ha hatt – slik denne andre boka hans åpenbart har.

Men en må heller ikke overse dette: Hvor betydningsfullt det enn var i hans øyne at evangeliet hadde fått sikkert fotfeste i selve verdenshovedstaden, var han seg klart bevisst at dette bare var en begynnelse. Misjonsoppdraget som Jesus hadde gitt apostlene sine og gjennom dem hele menigheten sin (1,8), var ennå ikke fullt virkeliggjort. Det gikk ut på at vitnesbyrdet om ham skulle bæres fram «helt til jordens ende».

Vi som lever nå, har sett den veldige fremgangen misjonen har hatt blant de hedenske folkene i den siste tiden. For oss kan det ikke være tvil om at tiden da det store verket skal fullføres, nærmer seg med store skritt.

Og den tiden er også – eller burde i hvert fall være – noe Jesu menighet inderlig lengter etter. For den vet ut fra hans eget ord at først da vil han, dens Herre som har fart opp til himmelen, «komme igjen på samme måten som» de elleve «så ham fare opp til himmelen» (1,11), for å føre den inn til saligheten i det fullendte Guds rike, det som skal ha sitt sted på «den nye jord» under «de nye himler» (2 Pet 3,13; Åp 21,1).

Om Sigurd Odland

1857–1937

Sigurd Odland (1857–1937) ble født 5. desember 1857 i Bergen i en haugiansk slekt. Han tok teologisk embetseksamen i 1879 og studerte deretter ved flere tyske universiteter. I 1894 ble han professor i Det nye testamente ved universitetet i Kristiania. Han hørte til de første i Norge som brukte den historiske og språklige metoden i bibelforskningen, men han gjorde det med et fast og konservativt syn på Skriften. Etter hvert fikk utleggelsen hans et tydeligere luthersk-bekjennelsestro preg.

I 1906 gikk han av som professor i protest mot at den liberale teologen Johannes Ording ble ansatt som lærer for de vordende prestene, fordi Ording var uklar om nattverden og Kristi guddom. Året etter var han med på å grunnlegge Menighetsfakultetet, der han underviste i Det nye testamente til 1916. Fra 1892 til 1911 var han formann i Indremisjonsselskapet etter Gisle Johnson, og senere underviste han ved Misjonssambandets skole. Han var lavkirkelig og stod lekfolkets arbeid nær.

I sine siste år skrev han folkelige kommentarer til de fleste av Det nye testamentes skrifter, «for troende og tenkende bibellesere». Kommentaren til Johannesevangeliet kom i to bind i 1933–34, skrevet etter at helsen hans var blitt bedre i høy alder. Han døde i Oslo 30. april 1937.

Ordforklaringer

Josefus – Flavius Josefus (ca. 37–100 e.Kr.) var en jødisk historieskriver av prestelig slekt i Jerusalem. Under opprøret mot Roma (66–70 e.Kr.) ledet han de jødiske styrkene i Galilea, men ble tatt til fange. Han kom senere i tjeneste hos keiser Vespasian og skrev resten av livet i Roma. To av verkene hans er særlig viktige: «Den jødiske krig», om opprøret og Jerusalems ødeleggelse i år 70, og «Jødiske oldtidshistorier», om jødenes historie fra skapelsen til hans egen tid. Fortolkerne viser til dem med de latinske forkortelsene «Bell.» (Bellum Judaicum) og «Ant.» (Antiquitates). Josefus er den viktigste kilden utenom Bibelen til jødisk historie på Jesu og apostlenes tid. Han nevner blant andre Herodes-slekten, Pilatus, Johannes døperen og Jakob, «bror av Jesus, som ble kalt Kristus». Han skrev som jøde for et romersk publikum, og det han forteller, må derfor leses med et visst forbehold.