

”Hvem er min næste?” Krønikebøgernes idealkonge og Lukasevangeliets Jesusfigur¹

Ingrid Hjelm

Abstract: With Luke's implicit use of Old Testament themes and narratives, he exposes an insight into Old Testament ideology, narratives and language that is far more profound and sophisticated than the simple search and mark method employed by Matthew. His method is not that of rabbinic demonstration of utterance and fulfillment, but rather the use of parallelism and reiteration. From a modern perspective, parallelism and reiteration, so common in ancient writings, dissolve the testimonial values and reliability of the Old Testament, the Apocrypha (esp. Books of Maccabees), Josephus, and the Gospels. However, form and genre do not define historicity per se, and our unease towards reiteration clashes with the reliability assigned to the use of double witness and reiteration in antiquity. Continuation and confirmation of prophecies and events were signs of fulfillment of a historical plan that had been created a long time ago. The article examines how Matthew and Luke made different use of past traditions in their presentation of Jesus as heir to prophetic and royal roles known from the Hebrew Bible. Luke's presentation of Jesus' birth signifies a return of the glory of God to his true Israel, and Jesus' life and teachings aim at restoring the brotherly relationship between Samaritans and Jews that had deteriorated. Such is also the aim of the Books of Chronicles whose portraits of Moses and David play a major role in Luke's Gospel.

Key words: Old Testament – New Testament – Reiterative Narrative – Figure of Jesus

Lukasevangeliets implicitte brug af gammeltestamentlige temaer og motiver afslører en indsigt i Det Gamle Testaments ideologier, fortællinger og sprog, som er væsentlig mere sofistikeret end den simple ”marker og søg”-metode, der karakteriserer Matthæusevangeliets mere eksplicitte benyttelse af gammeltestamentlige udsagn og tekster som dokumentation for Kristus-fortællingens profetiske forankring. Begge evangelier placerer Jesus inden for en davidisk kongeideo-

¹ Artiklen er en bearbejdet oversættelse af I. Hjelm, ”Who Is My Neighbor?” Implicit Use of Old Testament Stories and Motifs in Luke's Gospel”, *Is This the Carpenter? Examinations on the Historicity of the Historical Jesus*, red. T. L. Thompson og T. Verenna (London: Equinox, under udgivelse).

logi, der henter sit materiale i Ruths bog og 1 Krønikebog, men deres forskellige benyttelse af materialet peger frem mod helt forskellige syn på Jesusfigurens ophav og funktion.

I

Profeti- og opfyldelsesideologien, som ligger til grund for Matthæusevangeliets Jesusfortælling, placerer Jesus inden for en dynastisk genealogi, der regner Abraham som hans tidligste forfader (Matt 1,1-17). De 42 generationer, som listen består af, er sammensat af tre gange fjorten generationer, der i første del skaber en succession fra Abraham, Isak, Jakob og Juda gennem ti generationer frem til David. Næste led består af 14 generationer af Judas konger indtil eksilet, mens tredje og sidste led opregner yderligere 13 generationer, frem til Jesu fødsel, som hermed bliver den 14. i rækken. Både totalantallet 42 og forfatterens betoning af listens tredeling i 3 gange 14 (v. 17) er betydningsbærende. 42 er ikke blot antallet på alle Israels og Judas konger i Kongebøgerne,² men tillige antallet af ægyptiske provinser i ægyptisk mytologi.³ De tematiske overensstemmelser vedrørende fragmentering, død, opstandelse og helhed, som karakteriserer ægyptisk og gammeltestamentlig mytologi og "historieskrivning", synes også at ligge til grund for Jesus-fortællingernes allegoriske særpræg. 14-tallet er som bekendt summen af de hebraiske konsonanter ךךך, som former Davids navn (4+6+4), og tredelingen har et væld af konnotationer. Disse kan være genealogiske og/eller kronologiske og eksempelvis relatere til de tre patriarker; de tre fælleskonger Saul, David og Salomo; de tre templer (det salomoniske, det andet og det kommende tempel);⁴ fødsel, dvs. liv, død og opstandelse samt tidens inddeling i for-

² 20 judæiske og 19 israelitiske konger plus Saul, David og Salomo; jf. I. Hjelm, "Samaria, Samaritans and the Composition of the Hebrew Bible", *Samaritans: Past and Present. Current Studies*, red. M. Mor, F. V. Reiterer og W. Winkler (Berlin, New York: De Gruyter 2010), 91-103.

³ J. Assmann, *Religion and Cultural Memory, Ten Studies* (Stanford, Calif.: Stanford University Press 2006; oversat af R. Livingstone fra *Religion und kulturelles Gedächtnis* (München: Beck 2000)), 75: "The forty-two provinces correspond also to the number of limbs of Osiris, whom Seth murdered and whose limbs he scattered throughout Egypt. Every year, the parts of the body are brought together from all regions of the land in solemn processions and joined together in one body. In this way, the number forty-two is associated with the idea of Egypt as a sacred entity that is constantly being salvaged from fragmentation of history and has to be joined together".

⁴ For gammeltestamentlig og tidlig jødisk litteraturs kritik af det eftereksilske tempel og forventninger om et kommende perfekt tempel, se *Det Ny Jerusalem. Guds by og de skiftende forventninger*, red. A. M. Aagaard (København: ANIS 1989); B. Otzen, "Hvis

tid, nutid og fremtid. Matthæus' genealogi kunne imidlertid også være helt vilkårligt sammensat af genealogierne i 1 Krøn 2,1-15 og Ruth 4,18-22, som også opregner 14 generationer fra Abraham til David. Dette har formentlig været bestemmende for Matthæus' udeladelse af nogle af de judæiske konger (jf. 1 Krøn 3,10-17) for at få skemaet til at gå op.⁵ Mistanken om 14- og 42-tallenes mytologiske betydning flytter dog med, når det viser sig at Lukas har placeret David som den 42. generation i hans helt forskellige genealogi (Luk 3,23-38). Mere herom senere.

Davids rolle som Jesu royale eponym er stadfæstet med Matthæusevangeliets indledning: "slægtsbog" eller "genealogi for Jesus Kristus, Davids søn, Abrahams søn" (Matt 1,1).⁶ Dette forhold stadfæstes umiddelbart efter genealogiens afslutning med tiltalen "Josef, Davids søn" i perikopen, der annoncerer Marias svangerskab (1,20). Gentagne gange tiltaler de blinde, de fremmede og skaren Jesus med en tilsvarende genealogisk tilføjelse (Matt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30; 21,9. 15). Dette forårsager vrede og frygt hos de religiøse ledere og præster og sætter dem i et uløseligt dilemma. Hvis de anerkender Jesu kongelige afstamning, får de problemer med de romerske myndigheder, men indrømmer de, at Messias er mere end David, nemlig Guds søn (Matt 22,41-46; 26,59-68), får det konsekvenser for deres teologi. Afvise tilhørsforholdet kan de ikke, for den er genealogisk stadfæstet i Genesis og, som vi skal se senere, stadfæstet hos Lukas. Matthæus' genealogi afslører ikke denne relation, men fremhæver relationen til Abraham og David som genealogiens begyndelse, fortsættelse og videreførelse. Med benyttelsen af genealogierne i Ruths bog og Første Krønikebog peger evangeliet også indirekte på Jesu universelle (eponyme) og partikulære (royale) mission som arvtager til løfterne til Abraham (Gen 12,3; 18,18-19; 22,18) og David

jeg glemmer dig Jerusalem...", i *Tekster og Tolkninger – ti studier i Det gamle Testamente*, red. K. Jeppesen og F.H. Cryer (Århus: ANIS 1986), 67-81; I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*, JSOTSup 404; CIS 14 (London and New York: T&T Clark International 2004), 260-266.

⁵ M. Müller, *Kommentar til Matthæusevangeliet*. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 3 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000), 79.

⁶ Den græske term βίβλος γενέσεως er en genbrug af den terminologi, som indleder og afslutter Adamsfortællingen i Septuaginta (Gen 2,4 og 5,1). Dens hebraiske equivalent ספר תולדות bruges dog kun i Gen 5,1. Alle øvrige genealogier i Septuaginta og MT er betegnet γενεαί og תולדות uden "bog". En bedre oversættelse af βίβλος γενέσεως kunne derfor være "historie".

(2 Sam 7,16).⁷ Diskussioner om Jesu sande natur er et stadigt tilbagevendende tema i Matthæusevangeliet. Epitetet "Guds søn", som hører til nærorientalsk kongeideologis nomenklatur, benyttes i Det Gamle Testamente også om folket og indikerer forhold, der lige så vel er adoptionslignende og analoge som de er genealogiske.⁸ Familiemetaforer benyttes for at markere den gensidige far-søn-relation. Skønt (Guds) røst fra himlen to gange erklærer Jesus for "min elskede søn" (Matt 3,17; 17,5), deler han ikke skæbne med den ophøjede messiasfigur, som vi kender fra nærorientalsk kongeideologi,⁹ men med den falske eller afviste tronprætendent. Hermed viderefølger Matthæusevangeliets Jesus-figur den skæbne som blev Abrahams folk til del.

II

Lukasevangeliets genealogi åbner med den usikkerhed, at "man mente" (ἐνομίζετο), at Jesus var søn af Josef (Luk 3,23). Listen nedregner 76 generationer, indtil den når sit ultimative udspring: "søn af Gud".¹⁰ David fremtræder som nummer 42 fra oven, men listen består ikke af navnene på Judas konger, som vi kender dem fra den bibelske tradition i Konge- og Krønikebøger. Genkendelige er Zerubbabel og hans far Shealtiel (v 27-28), arvtagere til den Davids trone, som var gået uigenkaldeligt tabt ved den babylonske erobring. Listen opregner 20 generationer fra Shealtiel ned til David; samme antal som Judas konger fra Rehabeam til Jojakim i Kongebøgerne, men Davids søn i Lukas' liste er ikke Salomo, men Natan (jf. 1 Krøn 3,5; 2 Sam 5,14). Genkendelige tilfældige navne er Joram (Joram) og Eljakim. Når Lukas nævner Natan og ikke Salomo som Davids søn, og i modsætning til Matthæus ikke fremstiller en judæisk "kongeliste" a la 1 Krøn 3,10-17, rejser det mistanke om, at han bevidst vil undgå at nævne de konger, som var ansvarlige for Judas fald. Skønt Salomo får en meget rosende omtale i 1 Kongebog, bliver han også kritiseret for at have vildledt israelitterne

⁷ Müller, 2000, 75.

⁸ Folket som "søn" i Exod 4,22; Deut 14,1; Es 30,1; 43,6; 45,11; Ez 16,20-21; Hos 2,1; 11,1, 10-12. Kongen som "søn" i Sl 2,7; 89,27-28; 2 Sam 7,14 // 1 Krøn 17,13; 22,10; 28,6.

⁹ T. L. Thompson, *The Messiah Myth. The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York: Basic Books 2005).

¹⁰ Antallet af generationer varierer i ældre manuskripter og litteratur fra 72-77 navne, så betydningen heraf må tages med et vist forbehold, jf. M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus* (Cambridge: University Press, 1969), 231-233.

gennem sine ægteskaber med fremmede kvinder, for at støtte afgudsdyrkelsen og forårsage rigets deling (1 Kong 11,1-13; 2 Kong 23,13). I Neh 13,26 bliver hans eksempel brugt som advarsel om risikoen for, at nye ulykker skal ramme folket. Så hvad er værd at huske om de davidiske konger? Ikke meget, hvis vi følger de beskyldninger, der rejses i 2 Kongebog 23's fortælling om Josias' reform. Dette kunne være baggrunden for Lukas' valg af Natan, som ikke var en judæisk konge, men navnebror med den profet, som profeterede Davids evige kongedømme (2 Sam 7,11-17). Denne mulige fortolkning finder vi i Eusebs *Quaestiones Evangelicae ad Stephanum*, III 2,¹¹ baseret på Jer 22,24-30's forbandelse af (Je)konja, Jojakims søn og forudsigelsen om, at han skal forblive barnløs, og at ingen af hans efterkommere skal tage sæde på Davids trone. I 1 Krøn 3,17 og Matt 1,12 bliver han imidlertid far til Shealtiel, mens Lukas nævner en i øvrigt ukendt person, Neri (Luk 3,28). Sammensmeltningen af Davids søn Natan og profeten af samme navn var begyndt allerede i Targum Zak 12,12-14. Den forefindes også i Julius Africanus' *Brev til Aristides* (3. årh. e.Kr.), som var kendt af Euseb.¹² Lukas' opregning af Zakarias' fire navne: David, Natan, Levi og Shimei sammen med navne, der sædvanligvis optræder i Levis og Josefs genealogier, tyder på, at han var opmærksom på jødiske diskussioner om Messias' afstamning.¹³ Lukas' inkluderende liste afspejler, ligesom også Første Krønikebogs genealogiske liste for Judastammen,¹⁴ indre jødiske, såvel som jødisk-samaritanske uoverensstemmelser, og tilbyder en ophævelse af disse i kristendommen. Med inkorporeringen af Natan i listen opnår Lukas både at indikere Jesu kongelige og politiske rolle samt placere ham i profetgruppen.

Jesu kongelige legitimitet er eponymisk snarere end genealogisk, når hans 34 forfædre før David markerer slægtsfølgen fra Adam via Set, Noa, Shem, Arpakhshad, Abraham og Juda ved hjælp af udvalgte navne fra genealogier i 1 Krøn 1, 24-27; 2,4-15 og Ruth 4,17-22. Lukas' opregning af 22 slægter fra Adam

¹¹ Johnson 1969, 243-245. Teksten, som Johnson citerer, er fra J.P. Migne (red.), *Patrologiæ cursus completus omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive Latinorum, sive Graecorum* (221 bd.; Paris, 1844-1855 og 1862-1865), XXII, 895.

¹² Johnson 1969, 240-243.

¹³ Johnson 1969, 247.

¹⁴ S. Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles* (New York and London: T&T Clark 2007), 48; J. T. Sparks, *The Chronicler's Genealogies. Towards an Understanding of 1Chronicles 1-9* (Atlanta: SBL Press 2008), 224-227.

til Jakob inkluderer Kenan som Arpakhshads søn i lighed med *Jub* 8,1 og LXX Gen 10,24 og 11,13.¹⁵ Listen inviterer til overvejelser over sammenhængen mellem de 22 generationer fra Adam til Jakob og de 22 skabelsesværker omtalt i *Jub* 2,23 og 4Q Jub^a (4Q216). Senere traditioner sammenligner 22-tallet med antallet på bogstaver i alfabetet og de 22 hellige bøger,¹⁶ som er nævnt i Josefus, *Contra Apionem* 1.37-41. I sin helhed betegner Lukas' genealogi en ny begyndelse og en opfyldelse af løfterne til forfædrene, således som det kommer til udtryk i Marias *Magnificat* (Luk 1,46-56) og Zakarias' *Benedictus* (Luk 1,67-69). Begge lovsange trækker intenst på gammeltestamentlig litteratur i proklamationen af den davidiske frelser, der skal genoprette freden og fjerne forsmædelsen og forhånelsen fra Israel. Med sin paradigmatiske benyttelse af 1 Samuel 1-4 tilkendegiver Lukas, at det ærestab (אֵי כְבוֹד), som Israel led ved tabet af arken (1 Sam 4,21-22), endnu engang kan genoprettes ved fødslen af profeten og kongen, nemlig Johannes og Jesus som spejlbilleder af Samuel og David. Som Raket (Gen 30,23) og Hanna (1 Sam 1,6; 2,1) oplever også Elisabeth, at vanæren og forhånelsen er blevet taget fra hende (Luk 1,48).

I lighed med Matthæus placerer også Lukas Jesus i både Abrahams og Davids genealogier (Luk 3,32-38) og erklærer, at Marias barn skal arve sin far Davids trone (1,32). Læseren er allerede forberedt på dette med Lukas' kommentar vedrørende Marias forlovede "Josef, som var af Davids hus" (1,27), og det understøttes af hans gentagne referencer til Jesu davidiske afstamning i evangeliet. Lukas' mest eminente afsløring af denne royale afstamning finder vi i hans kompositioner af den kongeideologiske "fattigmandssang",¹⁷ som Maria (Luk 1,46-56), Zakarias (68-80) og Jesus (Luk 4,18-19) fremfører. Alle tre tekster er sammensat af gammeltestamentlige tekster fra profet- og salmelitteraturen, som lovpriser den messianske konge, især David, som frelser og leder af Israel. Det er

¹⁵ Hverken samaritanske eller masoretiske Pentateuktekster nævner Kenan, og de nævnte Genesisstekster mangler blandt Dødehavsteksterne.

¹⁶ R.H. Charles' første engelske oversættelse af *Jubilæerbogen* fra 1902 redigerede teksten i Jub. 2,22-23 på grundlag af adskillige tekstvidner så den stemte overens med Epifanius af Salamis' værk *De mensuris et ponderibus*, kap. 22: "As there were two and twenty letters and two and twenty (sacred) books and two and twenty heads of mankind from Adam to Jacob, so there were made two and twenty kinds of work before the seventh day"; R.H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis, Translated from the Editor's Ethiopic Text and Edited, with introduction, Notes, and Indices* (London, 1902).

¹⁷ Thompson 2005, 132-134.

imidlertid bemærkelsesværdigt, at Jesu første offentlige optræden ikke finder sted i paladset, men i synagogen, hvor han præsenterer sig som ”profet” og relaterer sig til de gammeltestamentlige profeter (Luk 4,24-27). Inden for denne tematik er det især Elias og Moses, som han sammenlignes med og overgår i forklarelsesfortællingen (Luk 9,28-36). Ligesom Jahve antog kongen med ordene ”min søn” (2 Sam 7,14; 1 Krøn 17,13; 22,10; 28,6; Sl 2,7; 89,27-28), således annonceres også Jesu gerning med ordene: ”Denne er min søn, den udvalgte, hør ham!” (Luk 9,35). Scenen besvarer spørgsmål, stillet både af Herodes: ”Hvem er han?” (Luk 9,9), og af Jesus selv: ”Hvem siger skarerne, jeg er” og ”hvem siger I, jeg er?” (9,18-20) henvendt til disciplene. Røsten fra himlen legitimerer Jesu rolle som Moses’ og Elias’ efterfølger som lovgiver og profet. Men snarere end at være én af de gamle profeter, der er genopstået (*προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἄνῆστη*), sådan som nogle foreslog (Luk 9,8. 19), så er Lukas’ Jesus – ligesom Krønikebøgernes David – både profet og konge, og han er bestemt ikke én af de gamle profeter.

Tilsynekomsten af Moses og Elias og deres forsvinden kan læses allegorisk som de specifikke samaritanske og judæiske (jødiske) traditioner,¹⁸ som kristendommen overgår. Nyere studier i det Nye Testaments holdning til uoverensstemmelserne mellem samaritanere og jøder har konkluderet at både Lukas- og Johannesevangeliet argumenterer for en inklusion af jøder, samaritanere og hedninge i ”den nye pagt”. Kristen teologi tilbydes som en løsning på det ”enten Garizim eller Jerusalem”-spørgsmål, der rejses i Johannes 4.¹⁹ Teologien finder sit forlæg i gammeltestamentlige visioner om en samling eller forbrødring, om man vil, af hele Israel i Jerusalem med David som konge. Denne fremtidsvision er især at finde hos profeterne Esajas, Jeremias og Ezekiel samt i Krønikebøgerne. I sidstnævnte værk er Davids rolle kultisk og spirituel og langt fra de politiske og verdslige roller, som Samuels- og Kongebøgernes konger spiller.²⁰

¹⁸ Thompson 2005, 57.

¹⁹ J. Zangenber, *Frühes Christentum in Samarien: Topographische und traditionsge-schichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium. Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter 27* (Tübingen: A. Francke Verlag, 1998) 206-209; 224-225; M. Böhm, *Samarien und die Samaritai bei Lukas: Eine Studie zum religions-historischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung*. WUNT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck 1999), 310.

²⁰ Hjelm 2004, 248-253; Schweitzer 2007, 79-88.

III

Disse temaer får deres mest eksplicitte udtryk i Krønikebøgernes portræt af David som *Moses redivivus*. Allerede i bogens åbning med de endeløse genealogier knyttes Moses og David uløseligt sammen, når David legitimerer kultens musikalske udtryk,²¹ og Moses præsternes funktioner og offerkultens udførelse.²² Som en reduplikation af Moses' narrative planer for tabernaklet i Ex 25-40 planlægger David bygningen af det salomoniske tempel ned til mindste detalje ved at kombinere sine egne opfindelser med Moses' design (1 Krøn 22-29).²³ Ikke mindre imaginært end Moses' tabernakel er Davids tempel *ikke* en beskrivelse af et jahvistisk kultsted i det persiske eller hellenistiske Jerusalem. Det utopiske Jerusalem, til hvilket sted alle skal samles,²⁴ placerer David i Moses' fodspor som den ventede profet.

Samuelsbøgernes Davidsportræt står i skarp modsætning hertil, når David imiterer og i nogen grad karikerer nærorientalske kongeideologier,²⁵ hvis hovedbeskæftigelse er krig, politik, rigdom og kvinder. Bøgerne nævner aldrig Moses eller Loven, men præsenterer David som en konge, der indstifter sin egen lov og orden.²⁶ Det forhindrer dog ikke, at der også i dette portræt gives anledning til overvejelser over Davids mulige rolle som den ventede profet.²⁷ Den sande konkurrent til det mosaiske udsagn om, at "der ikke igen fremstod nogen profet som Moses" (ולא־יקם נביא עוד בישראל כמשה) Deut. 34,10), er måske ikke én af de bibelske profeter.²⁸ Skønt Hoseas afventer de kommende profeter,²⁹ Amos³⁰ og Zaka-

²¹ 1 Krøn 6,16-17, jf. også Davids rolle i Ezra og Nehemias, jf. Hjelm 2004, 9, n. 29.

²² 1 Krøn 6,33-34; Sparks 2008, 56-60.

²³ J. van Seters, "The Chronicler's Account of Solomon's Temple-building: A Continuity Theme", *The Chronicler as Historian*, red. M.P. Graham, K.G. Hoglund og S.L. McKenzie. JSOTSup 238 (Sheffield Academic Press, 1997), 283-300.

²⁴ Schweitzer 2007, 57.

²⁵ D.F. Murray, *Divine Prerogative and Royal Pretension: Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David* (2 Samuel 5.17-7.29). JSOTSup 264 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998).

²⁶ 2 Sam 8,15; Hjelm 2004, 233-235.

²⁷ Hjelm 2004, 245-248.

²⁸ P.R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Westminster: John Knox Press 1998), 115: "It remains possible that a "prophecy" canon originated as a counterweight to the Mosaic canon and that Deuteronomy's presentation of Moses as a prophet like no other and its concern to control prophecy is influenced by the existence of a prophetic canon".

rias³¹ taler om de ”tidligere profeter”, og Samuel synes at kandidere til rollen, mens Jeremias stiler mod at erstatte både Moses og Samuel,³² peger den bibelske tradition implicit på den ideale kong David som den ventede profet. I denne rolle fungerer Davids eksempel på lige fod med Moseloven som rettesnor for bedømmelsen af de davidiske konger i kongeøgterne.³³ Ligesom der ikke fremstod nogen profet som Moses, var der heller ikke nogen konge som Hezekias (לאֲהִיָּהּ וכמהו לאֲהִיָּהּ לפניו מלך...ואחריו לאֲקָם) (2 Kong 18,5) og Josias (כמהו 2 Kong 23,25) som fulgte i Davids og Moses’ fodspor. Ligesom Abraham blev regnet for retfærdig, fordi han stolede på Jahve (והאמן ביהוה ויחשבה לו צדקה) (Gen 15,6), således blev også David regnet for retfærdig (וישב יהוה לי כצדקתי) og (כצדקתי יגמלני יהוה), fordi han med Jahves bestemmelser for øje forblev udadledig (והאיה תמים לו).³⁴ Denne retfærdighed er en variant af Deut 6,25’s retfærdiggørelse som løn for at have overholdt Jahves befalinger (וצדקה וצדקה),³⁵ og Ezekiel 18,5’s definition på en retfærdig person (ואיש כי יהיה צדיק ועשה משפט וצדקה). Salmistens karakteristik af Davids retfærdighed er ikke en omvendelsesteologisk vendt sig til helhjertet lydighed eller en allusion til den temmelig uskyldige uagtsomme synd, som man også kan finde i oldtidens fortolkninger af Davidsfiguren.³⁶ Karakteristikken reflekterer snarere aspekter af Platons ideverden eller Aristoteles’

²⁹ Hos 12,11; K. Zobel, *Prophetie und Deuteronomium: Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* (Berlin: W. de Gruyter 1992), 213.

³⁰ Amos 2,11; Zobel 1992, 207-208.

³¹ Zak. 1,4; 7,7. 8.

³² Jer 15,1-2; LXX^A: καὶ Ααρὼν; Teksten synes at reflektere både 2 Krøn 35 og 2 Kong 23 (jf. Jer 15,4). J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel: From Settlement in the Land to the Hellenistic Period* (Philadelphia: The Westminster Press 1983), 158-60; C. R. Seitz, “Mose als Prophet: Redaktionsthemen und Gesamtstruktur des Jeremiasbuches”, *BZ* 34 (1990), 234-45; J. van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Kampen: Kok Pharos 1994), 171-75.

³³ Hjelm 2004, 83-88

³⁴ Således som den retfærdige Noa (אִישׁ צַדִּיק תָּמִים) gjorde (Gen. 6,9), og som Abraham (Gen. 17,1) og israelitterne også skulle gøre (Deut 18,13; Jos 24,14).

³⁵ Jf. også Deut 24,13.

³⁶ Hjelm 2004, 237; G.A. Anderson, “Intentional and Unintentional Sin in the Dead Sea Scrolls”, *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, red. D.P. Wright, D.N. Freedman og A. Hurvitz (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1995), 49-64.

hierarkiske ideer om det *højeste værende*, hvis systemer muliggør forestillinger om David som lidt mindre end Gud³⁷ og så tæt forbundet med Jahve, at Jahves vilje bliver Davids mål (2 Sam 15,25-26; 23,2-5). Davids paradigmatiske eksempel for efterfølgende kongers opførsel bliver hermed at sammenligne med Abrahams rolle som model for den ideelle stammeleder og Moses' rolle som guddommelig lovgiver. I kanonisk kronologi tjener Davids rolle til at illustrere kongens tilknytning til Loven og dens fortolkere, hvad enten det er en implicit forstået mosaisk lov eller budskaber formidlet af profeterne. I narrativ kronologi derimod fremstiller Samuelsbøgerne kongen som uafhængighed af fortidens institutioner: tempel, præsteskab og lov. Kompositionsmæssigt optræder endog Davids overtrædelser *efter*, at han har indsat lov og orden (2 Sam 8,15).

IV

Dette er ikke den rolle, som David spiller i Krønikebøgerne, hvor hans overtrædelser ikke nævnes, og hans adfærd kun er lidet ringere end Salomos. Ved hjælp af taler, salmer og bønner "engagerer" Krønikebøgernes David både Moses og profeterne, som opfordrer folket til at søge Jahve (בקש/ שרר), angre eller vende om (שוב) og overholde (שמר) Loven samt advarer mod at svigte (עזב) Jahve og være utro (מעל).³⁸ Som Moses ikke fik lov at komme ind i det forjættede land, men overgav forordningerne for den fremtidige tilværelse dér til Josva (Deut 31.7-8, 23), således får David heller ikke lov til at bygge templet og dermed komme ind i det, men overgiver de arkitektoniske og administrative planer for templet til Salomo (1 Krøn 28,11-19). Ligesom Moses før ham ikke var værdig til at betrede det hellige land, således er David, på grund af hans krige, ikke værdig til at berøre dets hellige sted, men i Josva- og Krønikebøgernes optik bliver hverken Josva eller Salomo tilregnet nogen synd. Hvis der overhovedet kan henvises til en absolut fejlfri person i Det Gamle Testamente, så er det Krønikebøgernes Salomo. Hans tvivlsomme karakter og nedgangstid som fortalt i 1 Kongebog 9 og 11 er her aldeles udeladt.³⁹

³⁷ 2 Sam 7,25-27; jf. Sl 8,5-9; Murray 1998, 208-11; 312.

³⁸ Dette er mest bemærkelsesværdigt i Davids formaninger til Salomo i 1 Krøn 22,11-16; 28,8-10; 29,10-19; jf. Jer 29,13-14; Deut. 5.29. M. A. Throntveit, "The Chronicler's Speeches and Historical Reconstruction", *The Chronicler as Historian. Studies in Text and Texture*, red. M.P. Graham, K.G. Hoglund og S.L. McKenzie. JSOTSup 238 (Sheffield Academic Press 1997), 225-245; B. E. Kelly, *Retribution and Eschatology in Chronicles*. JSOTSup 211 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1996), 49-58.

³⁹ Schweitzer 2007, 81-88

Han er Jahves udvalgte konge, som sidder på Jahves trone (1 Krøn 29,23; jf. 28,5) og bygger hans tempel (1 Krøn 28,5-7.10). I Samuelsbøgerne er det Saul og David, som er udvalgte (בחר)⁴⁰ mens det i Krønikebøgerne er David og Salomo.⁴¹ Salomo er en “fredens mand” (איש מנוחה 1 Krøn 22,9) i modsætning til David, som er en “krigens mand” (איש מלחמה 1 Krøn 28,3; 22,7-8). Udstrækningen af Salomos rige er en utopisk opfyldelse af Jahves løfte til Abraham: “fra Eufratfloden til filistrenes land og Ægyptens grænse”.⁴² En lignende lovprisning finder vi også i 1 Kongebogs omtale af Salomo, men på højdepunktet for hans regering (1 Kong 5,1.5), og før templet bliver bygget. I Krønikebøgerne er denne lovprisning placeret ved afslutningen på hans regeringstid og efter, at templet er blevet bygget og kulten forordnet. Både David og Salomo bidrager med eventyrlige summer til byggeriet og templets drift.⁴³ Helt i tråd med Krønikebøgernes generelle argument, at troskab mod Toraen og kulten bringer velsignelse, når den velsignelse, som bliver Salomo til del, sit absolutte højdepunkt på det tidspunkt hvor den ideale mosaiske kult er fuldkommengjort med de davidiske tilføjelser.⁴⁴ Krønikebøgernes David er ikke mindre den profet, som Jahve betror sine tanker til, end Moses før ham, når han erklærer, at planen for tempelbyggeriet er skrevet med Jahves hånd (מִיַּד יְהוָה; 1 Krøn 28,19). Her er bestemt mere end Moses, men Salomo overgår dem begge.

V

Selvom Salomo ikke nævnes i Lukas’ genealogi er han bestemt ikke glemt i evangeliet, men tjener som sammenligning til det allermost udsøgte, når Lukas i kapitel 12 mener at markens blomster er bedre klædt på end Salomo i al hans pragt (Σολομῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβύλετο; Luk 12,27). Med placeringen blandt Jesu visdomsudsagn henviser Lukas’ sammenligning ikke udelukkende til Salomos rigdom, men tillige til den visdom og kundskab, som han bad om snarere end besiddelse, magt og ære (2 Krøn 1,11-12 // Kong 3,11-13). Som belønning for denne uegennyttige fromhed får han også løfte om alt det øvrige: ”men jeg vil også give dig rigdom og formue og ære, så meget som ingen konger

⁴⁰ Hjelm 2004, 294-296.

⁴¹ Schweitzer 2007, 81.

⁴² 2 Krøn 9,26; jf. Gen 15,18; Schweitzer 2007, 88.

⁴³ 1 Krøn 22,14; 29,2-5; 2 Krøn 5,1; 8,12-16.

⁴⁴ Schweitzer 2007, 87.

tidligere har haft og ingen siden hen skal få” (2 Krøn 1,12; jf. 1 Kong 3,13). Fra verdens ende kom den legendariske ”Sydens dronning” (dronningen af Saba) for at lytte til Salomos gudgivne visdom, men Jesus overgår ham: ”Her er mere end Salomo” (πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε, Luk 11,31; jf. 2 Krøn 9,1-9 // 1 Kong 10,1-10). Med rod i Bibelens erstatnings- og videreførelsesteologi (”supersessionisme”) imiterer, inkorporerer og afløser Jesus traditionens guddommeligt sanktionerede og velsignede litterære skikkelser.⁴⁵ Som Salomo sad på Jahves kongelige trone (1 Krøn 29,23), skal Jesus sidde ved Guds højre hånd i Himlen, og David skal anerkende begges overhøjhed (Luk 22,69; jf. 20,41-44: ApG 2,29-35; 1 Kong 1,35). Jesus er bestemt ikke én af de gamle profeter, men deres skæbne bliver hans skæbne (Luk 11,50-51) ligesom det også vil blive Stefanus’ skæbne ved hans imitation af Jesu profetiske rolle (ApG 7,58-60).

Supersessionistisk ideologi definerer også Jesusbevægelsen og kristendommens rolle i Lukasskrifterne. Judaisme og samaritanisme bliver ikke forkastet, men reformuleret og inkorporeret. Lukas’ fortælling om ”den barmhjertige samaritaner” (Luk 10,25-37) udtrykker på smukkeste vis hans subtile brug af traditionen.⁴⁶ Fortællingen indledes med at ”en jurist” (νομικός, dvs. én der kender loven, en lovkyndig) rejste sig og for at sætte Jesus på prøve spurgte ham: ”Lærer, hvad skal jeg gøre for at arve evigt liv?” Jesu svar er en henvisning til Loven: ”Hvad står der skrevet i loven. Hvad læser du der?” Spørgsmålene kan være helt ligefremme, men også indeholde betydning af ”hvordan fortolker du Loven?” Den lovkyndige svarer med at citere *Shema* i Deut 6,5’s bud om at ”du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og hele din sjæl og al din styrke og hele dit sind” (Αγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου),⁴⁷ og Lev 19,18’s påbud om at ”elske din næste som dig selv” (καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν). Svaret accepteres af Jesus som lige netop det, juristen skal gøre for at arve evigt liv: ”Gør dette og du skal leve” (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ Luk 10,28).

⁴⁵ François Bovon, *Luke the Theologian. Fifty Years of Research (1950-2005)* (2nd rev. ed.; Waco, Texas: Baylor University Press 2006), 104.

⁴⁶ Den nyeste forskning om Lukas’ brug af det Gamle Testamente er omtalt i Bovon, 2006, 87-121, 525-531.

⁴⁷ Lukas’ tekst er lidt anderledes end LXX, MT, SP og DSS. Ingen af disse tekster medtager fjerde led καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου. Tilføjelsen διανοίᾳ til MT’s ”hjerte”, ”sjæl / liv” og ”styrke” findes også i Matt 22,37 og Mark 12,30. Det hebraiske לבב, ”hjerte”, kan imidlertid også gælde for ”sind”.

Den lovkyndige synes enten at være utilfreds med problemets åbenlyse simplicitet, eller måske vil han blot sikre sig, for teksten fortsætter med at fortælle, at "han ville retfærdiggøre sig selv og spurgte Jesus: Hvem er så min næste?" Jesu svar er den velkendte fortælling om en mand, som på vejen fra Jerusalem til Jeriko faldt i hænderne på røvere; de trak tøjet af ham, slog ham og forlod ham halvt døende. Både en præst og en levit kom forbi, så ham og gik over på den anden side af vejen, men en samaritaner, som var på rejse "så ham, havde medlidenhed med ham, hældte olie og vin i hans sår og forbandt dem, løftede ham op på sit eget ridedyr og bragte ham til et herberg og sørgede for ham" (10,34). Da han rejste videre gav han værten to denarer, bad ham tage sig af manden og lovede at godtgøre evt. yderligere udgifter. Efter at have fortalt denne historie spørger Jesus den lovkyndige: "Hvem af disse tre mænd synes du var næste for ham, der faldt i røvernes hænder?" (τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγενῆσθαι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστὰς 10,36). Og da juristen svarer: "Den, som har vist ham barmhjertighed", siger Jesus: "Gå du ud og gør ligeså" (10,37).

Der er utallige fortolkninger af denne fortælling, der uddrager en moralsk lære om kristen velgørenhed som fortællingens pointe. Så meget, så udtrykket "den barmhjertige samaritaner" eller blot "samaritaner" ofte bliver brugt i navnet på hospitaler, nødhjælpsorganisationer og herberger. Samaritanerne elsker selvfølgelig fortællingen som bidrog til deres ry allerede i oldtiden som gæstfri, jf. 2 Makk 6,2 og Josefus, *Ant* 11.346. Fortællingens skurke er ikke blot røverne, men også præsten og levitten, som måske elskede Gud, men havde glemt at være næste. Skønt det ofte påstås, at Lukas her udtrykker en pro-samaritansk holdning, er fortællingens samaritaner ikke mere udtryk for en sådan mulig holdning end den samaritanske spedalskes tilbagevenden for at "lovprise Gud" i Luk 17,15f. Lukas' samaritanerfortællinger har til formål at udstille jødernes genstridighed; og ved at sammenligne dem med den nærmest sammenlignelige gruppe rammer bebrejdelsen så meget desto hårdere.⁴⁸ Lukas' fortælling har ikke til hensigt at anvise simple principper om hvem, der er den lovkyndiges næste, men alluderer til og implicerer et uløst problem vedrørende jødisk og samaritansk fjendskab. Mange forhold og begivenheder havde befordret dette fjendskab. Især Johannes Hyrkanus' ødelæggelse af det samaritanske tempel på Garizim omkring 110

⁴⁸ I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*. JSOTSup 303, CIS 7 (Sheffield Academic Press 2000), 116-118.

f.Kr.⁴⁹ og nogle samaritaneres forurening af Jerusalems tempel omkring 100 år senere under Polonius' prokuratortid (6 - ca. 9 e.Kr.)⁵⁰ blev afgørende. Lukas' lovkyndige, som synes at kende Skriften, kunne have genkendt Jesu fortælling som en allegori over en af fortidens fortællinger om jøder og samaritanere.

VI

Denne fortælling, som vi finder i 2 Krøn 28,⁵¹ beretter om Judas konge Akaz' krig mod aramæerne og Israels konge Peka. Krigen resulterede i et massivt nederlag for Akaz med mere end 120.000 faldne judæere og 200.000 tilfangetagne kvinder og børn, som israelitternes hær bragte til Samaria (2 Krøn 28,5-8). Da de ankommer til Samaria, kommer en profet ved navn Oded ud sammen med nogle af efraimiternes ledere og bebrejder dem, at de i blindt raseri har slagtet løs blandt judæerne og for at have taget deres landsmænd (אֶרְבָּא; bet. egtl. "brødre"; v. 11; jf. v. 8) som slaver. Oded advarer dem mod at føje skyld til skyld ved at tvinge judæerne og jerusalemterne i slaveri under sig (v. 10-13). Hæren frigiver fangerne og de efraimitiske ledere "rejste sig og tog sig af fangerne, og alle dem, der var nøgne klædte de på med tøj fra byttet; de gav dem tøj og sandaler, mad og drikke og de salvede dem. De svage satte de op på æsler og førte dem til deres landsmænd i Jeriko, Palmebyen, hvorefter de vendte tilbage til Samaria" (v. 15). De tematiske og implicite overensstemmelser mellem Lukas' "barmhjertige samaritaner"-fortælling og denne fortælling er slående, selv om der ikke er mange leksikalt sproglige sammenfald.

I lyset af Krønikebogens fortælling giver Jesu lignelse om den barmhjertige samaritaner et radikalt svar på juristens spørgsmål: "Hvem er min næste?" lig med: Hvem er min nærmeste, min nabo, min bror? Svaret er, at han er den, som gjorde godt imod dig; den som klædte de nøgne på, gav dem sandaler, mad og drikke, salvede dem og satte de svage på æsler for at bringe dem til deres landsmænd i Jeriko. Det, som Jesus implicit beder om med spørgsmålet: "Hvem synes du var næste for ham, der faldt i røvernes hænder?" er anerkendelse og forsoning

⁴⁹ Y. Magen, *Mount Gerizim Excavations II. A Temple City*. Judea & Samaria Publications 8 (Jerusalem: Staff Officer of Archaeology, Civil Administration of Judea and Samaria, 2008; engelsk oversættelse: E. Levin og C. Ebert), 178.

⁵⁰ Josefus, *Ant* 18.29-30.

⁵¹ Selvom Konge- og Krønikebøgerne har meget fællesstof i fortællingerne om Kong Akaz, udgør særstoffet i Krønikebøgerne en endnu større del; og 2 Krøn 28,9-15 findes ikke i Anden Kongebog.

og et ophør af det had, som ifølge Det Gamle Testamente var en følge af den aramæisk-israelitiske krig mod Judæa. Selvom denne krig ikke var den eneste begivenhed, der førte til konfrontation mellem Israel og Juda i Det Gamle Testamente, er den af afgørende betydning, fordi den førte til et absolut nulpunkt i de israelitisk-judæiske relationer.⁵² Placeret i konteksten af det 8. århundredes omvæltninger, som de tilbagevendende assyriske invasioner i regionen medførte, udtrykker fortællingen om konflikten en sorg over, at de to naboriger og traditionsmæssigt forbundne folk ikke var i stand til at modstå invasionerne på grund af illoyalitet og splittelser.⁵³ Snarere end at alliere sig med Israel forværrer Judas kong Akaz situationen ved at bede assyrerne om hjælp. Hans underkastelse er ikke kun politisk, men også religiøs i en sådan grad at han endog lukkede templet og tilbad andre guder (2 Krøn 28,24-25). Mens Kongebøgerne udtrykker en ”de fik, hvad de fortjente”-attitude med hensyn til kongeriget Israels undergang og folkets eksilering (2 Kong 17,7-8,15-18), udtrykker Krønikebøgerne, i lighed med Esajas’ omsorg for Israels overlevende rest (שאר ישראל ופליטת בית יעקב, Es 10,20), forventninger om Guds tilgivelse og en tilbageførelse af de overlevende israelitter⁵⁴ (וישב אל הפליטה הנשארת לכם מכף מלכי אשור) til en fælles gudsdyrkelse i Jerusalem (2 Krøn 30,6-8).⁵⁵ Bogens fortælling i 2 Krøn 29,3-10 om Akaz’ søn Hizkijas omstødelse af faderens handlinger rammer lige ned i centrum af, hvad der er på spil: Judas forhold til dets patron Jahve, som deres fædre havde været utro imod (מעל 2 Krøn 29,6; jf. 28,19. 22), havde svigtet (עזב 29,6; jf. 28,6), fra hvis bolig de havde vendt sig væk (ויסבו פניהם ממשכן יהוה), og med hvem Hizkija nu opretter en pagt (29,10).

De litterære og historiske kontekster er Judas konge Hizkijas regering i det 8.-7. årh. f.Kr. Krønikebøgernes ønske om forsoning henter måske nok sit litterære grundlag i fortidens deling af det idealiserede davidisk-salomoniske kongedømme, men det er realhistoriens nærtbeslægtede provinser Samaria og Juda i den persisk-hellenistiske periode, der befordrer ønsket. De kultcentraliseringsideologier, som Det Gamle Testamente generelt og Krønikebøgerne meget specifikt udfolder, fører med de ændrede magtstrukturer i den hasmonæiske periode til Johannes Hyrkans ødelæggelse af det samaritanske by og tempel på Garizim

⁵² Hjelm 2004, 115-130.

⁵³ Hjelm 2004, 118.

⁵⁴ 2 Krøn 30,6; Es 10,20-22; Hjelm 2004, 123, 150.

⁵⁵ Hjelm 2004, 116.

omkring 110 f.Kr. Efterdønninger af denne begivenhed og det voksende had mellem samaritanere og jøder synes ikke at være ukendte for forfatterne til Det Nye Testaments skrifter. Samaritanernes oprindelse og religion var et emne, der var til debat, og især Josefus gjorde en dyd ud af at fratage samaritanerne relationen til de ti israelitiske stammer. På grundlag af Anden Kongebog 17 hævdede han, at de var forsvundet ved eksileringen af Israel under Shalmanesers erobring (2 Kong 17,6).⁵⁶ Hans polemik var rettet mod samaritanernes påstand om at være efterkommere af Josef, Efraim og Manasse.⁵⁷ Når Jesus fortæller en historie, som bringer de efraimitiske lederes gode handlinger i erindring, er den implicite udfordring: Vil du anerkende og værdsætte den, der har vist dig medlidenhed som din bror, din næste?

Lukas' mål er imidlertid ikke en tilbagevenden til en fortidig jødedom eller samaritanisme. Det er heller ikke et håb om at genoplive Krønikebøgernes utopiske davidisk-salomoniske kongerige med dets royale og kultiske institutioner. Lukas er snarere fortæller for en erstatning af sådanne ideer med en kristen messianisme, som modsiger Matthæus' begrænsning af Jesu virksomhed til "de fortabte får af Israels hus" (nemlig jøderne) og påbud til disciplene om ikke at gå på "hedningernes vej" og ind i "samaritanernes by" (Matt 10,5-6).

Nøglen til forståelse af Lukas' hermeneutik er givet med den opstandne Jesu selvidentifikation som den messias (Kristus), som der er skrevet om hos Moses (Moseloven), Profeterne og Salmerne (Luk 24,27.44).⁵⁸ I en opfyldelse af fortidens profetier udgør Jesu liv og lære hos Lukas ikke en afsluttet fortælling, men en introduktion til fortællingerne om den kristne missions grænseoverskridende

⁵⁶ Josefus, *Ant* 10.183-185. Hjelm 2000, 194; I. Hjelm, "The Samaritans in Josephus' Jewish 'History'", *Proceedings of the Fifth International Congress of the Société d'Études Samaritaines*. Helsinki, August 1-4, 2000. *Studies in Memory of Ferdinand Dexinger*, red. H. Shehadeh og H. Tawa (Paris: Societe Nouvelle Librairie Orientaliste, Paul Geuthner S.A. 2005), 27-39; R. Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus. Texts and Studies in Ancient Judaism 129* (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 76-79.

⁵⁷ I henhold til Josefus, *Ant* 9.291 og 11.340 påberåber samaritanerne slægtskab med jøderne, når de kan høste fordel af det, og "they call them their kinsmen, on the ground that they are descended from Joseph" (*Ant* 9.291), eller "saying that they are related to them and tracing their line back to Ephraim and Manasse, the descendants of Joseph" (*Ant* 11.341; oversættelse efter Loeb Classical Library).

⁵⁸ P. Schubert, "The Structure and Significance of Luke 24", *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1954*, red. W. Eltester. BZNW 21 (Berlin: Töpelmann 1954), 165-86.

virksomhed i Apostlenes Gerninger (ApG 1,8; 8,1; 8,5-29; 9,31; 15,3).⁵⁹ Lukas' brug af før-kristen jødisk og samaritansk litteratur knytter ikke kun Skriften til kirken⁶⁰ som testamente, vidnesbyrd og arv, men hvad der er vigtigere: Lukas henter paradigmerne for sin komposition i Skriften. Det er måske derfor ikke helt så oplagt at søge Lukas' baggrund i den hedningekristne kontekst, som forskningen har henvist ham til, men snarere i en helleniseret jødedomms fortrolighed med traditionens græske udgaver.⁶¹ Hans metode adskiller sig fra Matthæus' i benyttelsen af allusioner, typologi, parallelisme og reiteration. Disse "genbrug" var så udbredte i oldtidens skrifter, at et moderne historiesyn finder dem nærmest uanvendelige for historisk rekonstruktion, og det er hvad enten vi taler om Det Gamle Testamente, apokryfe skrifter, Makkabæerbøgerne ikke undtaget,⁶² eller Josefus. Men form og genre definerer ikke historicitet per se; og vores ubehag ved gentagelser støder sammen med oldtidens begreb om sandhedsværdien af den dobbelte bevidnelse og historiens gentagelse. Inden for det bibelske univers er kontinuitet og bekræftelse af fortidens profetier tegn på opfyldelse af en historisk plan, som var blevet lagt engang i fortiden. Det var fortolkerens og historieskriverens opgave at tyde disse tegn og viderekommunikere dem.

⁵⁹ J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (Paris: Cerf 1967), 246; Hjelm 2000, 118.

⁶⁰ Bovon 2006, 120: "it binds the Scripture to the Church".

⁶¹ Nyere forskning baseret på teorier om genskrevet Bibel tegner et mere nuanceret billede af Lukas på grundlag af hans brug af traditionen; jf. Bovon 2006, 525-531.

⁶² Hjelm 2004, 266-288; I. Hjelm, "I Makkabæerbogs helte mellem fortælling og virkelighed", *Frelsens Biografisering*, red. H. Tronier og T.L. Thompson. Forum for Bibelsk Eksegese 13 (København: Museum Tusulanums Forlag 2004), 63-78.