

Det urkristne misjonskerygma i jødisk og hellenistisk kontekst¹

OVE CONRAD HANSSEN

1 Gis det et kerygma uten kontekst?

På samme måte som *hermeneutikk* var noe av et hovedbegrep innen store deler av den teologiske verden på 60- og 70-tallet, synes *kontekstualisering* å bli noe av et løsenord på 90-tallet. I veldig mange sammenhenger tales det idag om kontekstuell teologi og kontekstualisering.

Nå er det forsåvidt ikke noe nytt at en, f.eks. innen bibelvitenskapen, er opptatt av kontekst. Både oldkirkens og reformasjonstidens store bibelutleggere visste at en tekst både har en historisk og en litterær kontekst. Allikevel er det riktig å si at bevisstheten om den historiske kontekst og dennes betydning for tilblivelsen av, og innholdet i, de bibelske tekster er blitt adskillig skjerpet i vårt århundrede.

Noe av det nye i den moderne debatt er imidlertid at en kan synes å bli så opptatt av konteksten at tekstene så og si oppslukes av denne, og mister noe av sin karakter av tiltale og åpenbaring *inn i* konteksten.

Etter vår mening ligger det dyptgående erkjennelsesteoretiske spørsmål under kontekstualiseringsdebatten. Det er grunnlagsproblemer av filosofisk art, og mange moderne teologer, ikke minst eksegeter, mangler ofte den nødvendige skolering til å kunne ta dette opp på adekvat måte.² Dette er,

-
- 1) Opprinnelig holdt som forelesning under tverrfaglig uke ved Misjonshøgskolen våren 1995, arrangert i samarbeid med Den norske kirkes presteforening.
 - 2) Jeg ser her en klar parallell til bruken av sosiologiske metoder og innfallsvinkler i studiet av urkristendommen. Dette begynte tidlig på 70-tallet, men først i siste halvdel av 80-tallet kom det igang en kvalifisert metoddebatt omkring de ideologiske og filosofiske implikasjoner av disse metoder, jf. **Stanley K. Stowers**: «The social sciences and the study of Early Christianity», *Approaches to Ancient Judaism. Vol 5: Studies in Judaism in its Greco-Roman context*

langt på vei, også tilfelle med undertegnede og jeg skal derfor la den filosofiske innfallsvinkel ligge og holde meg mere strikte til en tekstorientert nytestamentlig innfallsvinkel til vårt tema.

Også i moderne og aktuell nytestamentlig litteratur kan en finne det synspunkt at det, f.eks. hos Paulus, ikke finnes noe kerygma uten kontekst, og at det derfor ikke er mulig å definere et kerygma uten at dette er relatert til og er en del av en kontekst.³ Fra en side sett kan dette oppfattes som en nokså selvsagt sannhet, men på den annen side er det en påstand som av noen brukes til så og si å oppløse kerygmaet innenfra og gjøre enhver tekst til et ensidig produkt av aktuelle problemstillinger i den konkrete historiske kontekst.

Her er det på sin plass å minne om det velkjente forhold at det i NT finnes gode eksempler på at grunnleggende elementer i det urkristne kerygma⁴ ble overlevert som ferdig formulerte (muntlig eller skriftlig) tradisjonsenheter inn i stadig nye kontekster. Jeg tenker her naturligvis på 1 Kor 15,1-7, hvor Paulus i sin aktuelle tiltale av menigheten i Korint minner dem om de uoppgivelige basiselementer i troen, som han hadde overlevert dem i sin menighetsgrunnleggende forkynnelse. Det er også vel kjent at språkbruken her gjenspeiler jødisk traderingsterminologi (jf. også 1 Kor 11,23ff), noe som indikerer at disse tradisjonsledd først er formulert og overlevert innen en jødisk kontekst.⁵

Noe liknende kan også sies om en del av den etiske undervisning i ulike nytestamentlige brev, hvor forskningen lenge har regnet med at termino-

/ William Scott Green (ed), Decatur, Ga. 1985 (Brown Judaic Studies ; 32), s 149-181 og **Bengt Holmberg**: *Sociology and the New Testament : an appraisal*, Minneapolis 1990.

- 3) Jf. **Johan Christian Beker**: *Paul the Apostle : the triumph of God in life and thought*, Philadelphia/Edinburgh 1980/1989², xvii; og den omfattende diskusjon til begrepene *coherence-contingency* i kjølvannet av denne avhandling.
- 4) Det kan her være aktuelt med en kort kommentar til selve begrepet *kerygma*. I nytestamentlig språkbruk betegner dette begrep det sentrale frelsesbudskap som ble forkynt for å bringe mennesker til tro på Jesus Kristus. Jf. 1 Kor 1,21 «det behaget Gud å frelse dem som tror ved kerygmaets dårskap». Se også **Charles H. Dodd**: *The Apostolic preaching and its development*, London 1936/1967, s 7-35.
- 5) Til traderingsterminologien og tradisjonshistoriske synspunkter på 1 Kor 11,23ff og 15,1-7, se **Joachim Jeremias**: *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967⁴, s 95-99.

logisk og innholdsmessig likhet må bero på en felles underliggende tradisjon.⁶

En foreløpig konklusjon på våre overveielser så langt må være at selv om det urkristne kerygma primært er tilgjengelig i utmyntet form, i tekster som gjenspeiler ulike historiske kontekster, så er det allikevel mulig å avdekke sentrale innholdsmomenter i dette som var aktuelle i enhver historisk situasjon.

2 Hva er «kontekst»?

Vi nevnte innledningvis begrepene litterær og historisk kontekst. Med historisk kontekst mener vi her det sett av forestillinger, ideer og erfaringer av religiøs, almenkulturell og sosial art som preger en gruppe mennesker eller et samfunn i et bestemt historisk tidsrum.

Den forkynnelse vi i denne artikkel skal forsøke å se nærmere på, forholder seg fundamentalt til en jødisk-gammeltestamentlig kontekst i tiden før, rundt og kort tid etter Kristi fødsel, og noe av den også til det vi med et samlebegrep kan kalle en hellenistisk kontekst i det samme tidsrum. Når vi sier at den forholder seg *fundamentalt* til en jødisk-gammeltestamentlig kontekst, så er det fordi vi i endel av tekstene finner jøder både som tilhørere og forkynnere. Men også i de tilfeller hvor det dreier seg om forkynnelse for mennesker som befinner seg i en hellenistisk kontekst er det klart at den jødisk-gammeltestamentlige kontekst fungerer som en viss referanseramme.⁷

I nyere litteratur er det blant annet rettet sterk kritikk mot det bilde av den samtidige jødedom som skinner igjennom som en premiss for deler av den urkristne forkynnelse.⁸ Kritikerne mener at dette tildels er i strid med den selvforståelse som en kan lese ut av samtidige jødiske kilder.

6) Jf. **Edward Gordon Selwyn**: *The First Epistle of St. Peter*, London 1946/1969², s 365-466.

7) Vi går her ikke inn på det vanskelige og omfattende emne om graden og arten av hellenistisk innflytelse på jødisk kultur og religion i den tiden, jf. **Martin Hengel**: *Judentum und Hellenismus : Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen 1969/1973² (WUNT ; 10). Generelt kan det sies at ikke bare diasporajødedommen, men også palestinensisk jødedom på denne tiden, var påvirket av gresk språk, litteratur og kultur.

8) Jf. f.eks. **Ed Parish Sanders**: *Paul and Palestinian Judaism : a comparison of*

Til dette kan en si to ting: For det første er det ikke enkelt å tegne et bilde av jødedommen på urkristendommens tid som vil mottas med full konsensus i nyere forskning. Og for det andre er det ikke nødvendigvis slik at de tidlige kristne teologer og forkynnere tar sikte på å gi en objektiv, historisk portrettering av den jødiske samtid som de er i dialog med. Disse teologer *bekrefter* på mange måter sin tilhørighet med, og forpliktelse på, sentrale sider ved den bibelsk-jødiske tradisjon. Men samtidig representerer de også en tildels radikal *nytolkning* av denne, som bryter med rådende vektlegginger og tolkninger av det bibelske materiale i den jødiske tradisjon. Dette har naturligvis sin bakgrunn i deres nyvunne tro på Jesu fra Nasaret som den lovede Messias og i ulike erfaringer av Helligåndens nærvær og virke i de tidlige menigheter og i den framvoksende misjon. Selve kontekstbegrepet problematiseres dermed noe ved at ulike grupper i en gitt historisk periode kan representere ulike tolkninger av sin samtid.

3 Det urkristne misjonskerygma i jødisk kontekst

3.1 Den jødiske kontekst

En viktig side ved jødedommens historiske kontekst i tiden for Jesu fremtreden og under fremveksten av den tidlige kristne menighet, var det faktum at Palestina var erobret og behersket av et fremmed folkeslag, romerne. Om konsekvensene av denne okkupasjon vel opplevdes noe forskjellig i ulike grupper og skikt i det jødiske folk, var dette på mange måter forenet i en felles lengsel etter frihet.⁹ Og selv om en på denne tid ikke kan tale om noen «normativ jødedom»¹⁰, er det allikevel mulig å peke på visse teologiske hovedtema som var sentrale i jødisk tenkning. Vi tenker her på

- *den monoteistiske gudstro*, utmyntet i skapelsesteologi og avvisning av hedensk offerkult

patterns of religion, Philadelphia 1977; **Ed Parish Sanders**: *Paul, the law, and the Jewish people*, Philadelphia 1983; og **Heikki Räisänen**: *Paul and the law*, Philadelphia 1986.

- 9) Jf. **Ed Parish Sanders**: *Judaism : practice and belief 63 BCE-66 CE*, London/Philadelphia 1992, s 279.
- 10) **Jacob Neusner**: *Jødedommen i den første kristne tid*, Trondheim 1987 (Relieff ; 21), s 23f.

- *utvelgelsen av Israel* som Guds middel til å løse problemene knyttet til urettferdighet og ondskap i verden
- *eskatologi* som refleksjoner over den foreløpig ufullførte historie, og forventninger og håp om Guds inngripen gjennom ulike hendelser i fremtiden.

Israel's «worldview» på denne tiden kan beskrives på følgende måte:

1. Who are we? We are Israel, the chosen people of the creator god.
2. Where are we? We are in the holy Land focused on the Temple; but paradoxically, we are still in exile.
3. What is wrong? We have the wrong rulers: pagans on the one hand, compromised Jews on the other, or, half-way between, Herod and his family.
4. What is the solution? Our god must act again to give us the true sort of rule, that is, his own kingship exercised through properly appointed officials (a true priesthood; possibly a true king); and in the mean time Israel must be faithful to his covenant charter.¹¹

Det er i rammen av den eskatologiske refleksjon at Messiasforventningen hører hjemme. Denne var noe ulik i ulike grupper, og ikke knyttet til én gudomlig person. Men den innebar allikevel forventninger om én eller flere personer som skulle være Guds redskap i endetiden:

See, Lord and raise up for them their king, the son of David,
to rule over your servant Israel in the time known to you , O God.
Undergird him with the strength to destroy the unrighteous rulers,
to purge Jerusalem from gentiles who trample her to destruction;
in wisdom and righteousness to drive out the sinners from the inheritance;
.....

At his warning the nations will flee from his presence,
and he will condemn sinners by the thought of their hearts.
He will gather a holy people whom he will lead in righteousness
.....

There will be no unrighteousness among them in his days,
for all shall be holy, and their king shall be the Lord Messiah.
.....

And he himself (will be) free from sin, (in order) to rule a great people.
He will expose officilas and drive out sinners by the strenght of his word.
And he will not weaken in in his days, (relying) upon his God,

11) **Nicholas Thomas Wright:** *Christian origins and the question of God. Vol. 1: The New Testament and the people of God*, London 1992, s 243.

for God made him powerful in the holy spirit
and wise in the counsel of understanding,
with strength and righteousness.¹²

Denne tid ville bringe oppreisning og legitimering av Israel som Guds utvalgte folk; og den ville hitbringe de dødes oppstandelse og innlede den kommende verden hvor Guds Ånd ville være virksom på en ny måte.¹³

3.2 Noen tekster

Det skrift som pretenderer å gjengi tidlig kristen forkynnelse for jøder, er Apostlenes gjerninger, og vi vil se på noen tekster der¹⁴. Vi velger én tale rettet til tilhørere i Jerusalem (2,22-40) og én til diasporajøder (13,12-26). Poenget må være å hente ut det sentrale kerygma som formidles gjennom disse talene.

-
- 12) Et kjent eksempel på Messiasforventning fra Salomos Salme 17,21-37, som vanligvis dateres til siste del av makkabeertiden, og tenkes å reflektere romernes erobring av Judeea i år 63 f.Kr. Oversettelse ved **Robert B. Wright**, *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2* / James H. Charlesworth (ed), London 1985, s 667-668.
- 13) Til utdypning av ulike aspekter ved den jødiske kontekst henvises særlig til de to nevnte bøker av **Ed Parish Sanders** og **Nicholas Thomas Wright**. Vedrørende jødiske forventninger om Åndens virke i endetiden, jf. **Jacob Kremer**: *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen : eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13*, Stuttgart 1973 (Stuttgarter Bibelstudien ; 63/64), s 63-86.
- 14) Det er her ikke stedet å gå inn på en almen drøftelse av misjonstalene i Apg, deres funksjon innen rammen av skriftet og det historiske grunnlag for disse. Rent generelt synes det klart at det dreier seg om forkortede referater utformet etter et visst litterært skjema, men det ikke noe i veien for å regne med at disse talene gjenspeiler hoveddragene i den urkristne misjonsforkynnelse, jf. **Edvin Larsson**: *Apostlagärningarna 1-12*, Stockholm 1983 (KNT(U) ; 5A), s 47; og **Colin J. Hemer**: *The Book of Acts in the setting of Hellenistic history*, Tübingen 1989 (WUNT 2.R ; 49), s 415-427.

2,14-41: Peters tale pinsedag

Struktur:

1-13 Pinsehendelsen som foranledning til talen

14-21 Innledning til talen, tolker «tegnet»

22-40 Den egentlige tale

22-24 Oppsummering av og tilbakeblikk på Jesushendelsene

- Jesus var utpekt for dem av Gud.
- Han ble utlevert etter Guds plan og forutviten.
- Allikevel ligger ansvaret på dem (tilhørerne). De tok livet av ham ved hjelp av lovløses hender.
- Gud oppreiste ham, døden kunne ikke holde på ham.

25-36 Skriftbevis for å vise sammenheng og bakgrunn i GT

- Viktig i forkynnelse for jøder, jf. 1 Kor 15,4.
- Her særlig Sal 16,8ff, som anvendes som en forusigelse av oppstandelsen. Viktig poeng i NT at Gud ved å reise opp Jesus har godtgjort at han er Messias, v.36, jf. Rom 1,4.
- Argumentasjonen:
 - a. David død og begravet. Ikke talt om seg selv.
 - b. Løfte til David om ættling på tronen.
 - c. David var profet og talte om Messias.
 - d. Jesus, og ikke David, nå tatt sete ved Guds høyre hand.

37-41 Tilhørernes reaksjon og appell til omvendelse og dåp

37 Respons: «Hva skal vi gjøre?»

37-40 Peters appell

41 Resultatet

Hva er selve hovedmomentene, *kerygmaet*, i denne talen?

1. En påminnelse om hvem Jesus fra Nasaret var og hva som skjedde med ham
2. En påstand om at Israel burde ha forstått hvem han var på bakgrunn av de mektige gjerninger som skjedde gjennom ham
3. En påvisning av at det som skjedde, var at jødene brukte hedninger til å ta livet av sin etterlengtede Messias
4. En ny påstand om at hans oppstandelse fra de døde var en oppfyllelse av en profeti talt av David om Messias

5. En påvisning av at åndsutgytelsen er et vitnesbyrd om at Jesus som Messias nå har inntatt Davidsættens trone ved Guds høyre
6. En videre påvisning av at Jesu disipler nå fremstår som endetidens åndsfulle gudsfolk

Eller enda kortere:

En påstand om at det som Gud skulle gjøre for Israel ved slutten av den nåværende tidsalder, det har han nå gjort for Jesus midt i tiden.

Det innbys videre til delaktighet i denne nye frelsesvirkelighet gjennom omvendelse, dåp til syndenes forlatelse og mottakelse av Den Hellige Ånds gave.

13,16-41: Paulus' tale i Antiokia i Pisidia

Struktur:

14-15 Foranledning: gjester i synagogen, oppfordring til å tale

16-41 Selve talen

16-22 Frelshistorisk perspektiv fra GT

23-31 Oppsummering av Jesushendelsene

32-37 Skriftbevis, oppfyllelseperspektiv

38-41 Syndenes forlatelse ved troen på Jesus

42 Foreløpig respons

46-47 «Fortsettelse» på talen

48-49 Respons blant hedningene

Vi finner her mye av det samme sentrale kerygma som i Peters pinsetale:

1. Jesu liv og gjerning er satt inn i et frelshistorisk perspektiv
2. Jesu oppstandelse tolkes som en oppfyllelse av Guds frelsesløfter til sitt folk, særlig knyttet til løftene om en Davidsætling
3. Syndenes forlatelse forkynnes knyttet til troen på Jesus
4. De Jesustroende beskrives som endetidens messianske gudsfolk, som skal bringe frelsen ut til folkeslagene (v.47f)

Meget kort og sammenfattende må vi kunne si at den urkristne forkynnelse i jødisk kontekst, slik vi finner denne beskrevet i Apg, *bekrefter* løftene i GT og forventningene i jødedommen om en endetidens frelserskikkelse, en davidsættling, som skal bringe rettferdighet og syndenes forlatelse, og samle seg et hellig folk. Samtidig innebærer denne forkynnelse en omfattende *nytolkning* ved at den bryter med de snevre nasjonalistiske og politiske aspekter ved disse forventninger og fyller en rekke gammeltestamentlige og jødiske begreper med nytt innhold. For den enkelte israelitt innebærer budskapet om at Guds frelse nå er tilgjengelig, en utfordring til omvendelse og dåp til Jesus Kristi navn til syndenes forlatelse, og det knyttes til dette et løfte om Den Hellige Ånds gave.

4 Det urkristne misjonskerygma i hellenistisk kontekst

4.1 Den hellenistiske kontekst

Begrepene hellenisme og hellenistisk kontekst signaliserer et så omfattende og innholdsrikt kompleks at det nesten er umulig å forholde seg til det på en kortfattet måte. Rent historisk brukes det som en betegnelse på den kultur som vokste frem i kjølvannet av Alexander den stores erobringstokter. Ved en sammensmeltning av av greske filosofiske og religiøse elementer med tilsvarende orientalske strømninger fikk denne en viss karakter av «felleskultur» i de berørte områder.¹⁵ Denne sammensmeltning førte naturligvis, som f.eks. i Palestina, ofte til dyptgripende konflikter med nasjonale kulturer og lokal religionsutøvelse.¹⁶ De urkristne misjonærer har

15) Selv om begrepet hellenistisk innen bibelforskningen nokså uanfektet brukes for å beskrive konteksten for den urkristne misjonsvirksomhet, er dette ikke uten videre helt korrekt. I historisk perspektiv regnes den hellenistiske periode som avsluttet i og med Kleopatras død år 30 f.Kr., og avløses da av romersk tid. Kanskje er den romerske innflytelse i de tidligere hellenistiske områder, også på det religiøse område, noe undervurdert innen bibelforskningen. Jf. for Lilleasias del **Simon F.R. Price**: *Rituals and power : the Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; og **Stephen Mitchell**: *Anatolia : land, men, and gods in Asia Minor. Vol 1-2*, Oxford 1993.

16) «Als Programm enthält der Hellenismus das Potential sowohl für neue Kulturelle Schöpfungen als auch für tiefgreifende Konflikte mit den nationalen Kulturen», **Hans Dieter Betz**: «Hellenismus», *TRE* Bd.15, s 19. Se ellers artikkelen (s 19-35) til omfattende litteraturoversikt over ulike sider ved hellenistiske kultur og religion og dennes innflytelse på jødisk og tidlig kristen tenkning.

rimeligvis primært måttet forholde seg til lokale kulturer på de ulike steder (jf. Apg 19,23-37)¹⁷, men hele tiden også til en religiøst preget kultur med klare synkretistiske drag (jf. Apg 14,12ff).¹⁸

4.2 Noen tekster

Vi går her inn på det klassiske eksempel i Apg, nemlig Paulus tale på Areopagos i Aten. Den historiske kontekst er Paulus' andre misjonsreise Apg 15,39-18,22 (ca 49-52). Det er vel kjent at denne tale er omdiskutert og ikke enkel å utlegge¹⁹, men vi fokuserer kortfattet på noen innholdsmessige hovedelementer:

17,22-34: Areopagostalen

Struktur:

- 15 Paulus ankommer Aten
- 16-21 Foranledning: møte med avgudsdyrkelsen, med jøder og representanter for ulike filosofiske retninger, invitasjon til å tale på Areopagos
- 22-23 Tilknytning til situasjonen
- 24-28a Tilknytning til almene tanker om Gud som skaper
- 28b Belegg for disse tanker, ikke fra GT, men fra en gresk poet
- 29 Polemikk mot avgudsaltere
- 30-31 Paulus spesielle budskap på denne almene bakgrunn – utfordring til omvendelse
- 32-34 Reaksjon blant tilhørerne

17) **Guy MacLean Rogers**: *The sacred identity of Ephesos : foundation myths of a Roman city*, London/N.Y. 1991.

18) Jf. **Stephen Mitchell**: op.cit., vol.2, s 11-31.

19) Jf. **Rudolf Pesch**: *Apostelgeschichte. Tb. 2: Apg 13-28*, Neukirchen-Vluyn 1986 (EKK ; V/2), s 127-144, til aktuell litteratur og viktige problemstillinger.

Vi konsentrerer oss om tre spørsmål:

1) Innebærer Paulus omtale av et alter til en ukjent gud (_ΑΥΝΩΣΤΩ ΘΕ_) at han mener at atenerne gjennom sin tilbedelse egentlig allerede tilber den ene sanne Gud, som han er kommet for å forkynne? Mer rimelig utfra beskrivelsen av Paulus reaksjon på avgudsbildene i byen (v.16) er det at forfatteren forutsetter at Paulus forkynner for dem en gud som er ukjent i forhold til det greske Pantheon, en gud som er skjult for dem (Jes 45,15), og som de derfor heller ikke egentlig har kunnet tilbe. «The point of the speech is not that the Greeks worshipped the true God implicitly but that, on their own admission, the one true God was unknown to them».²⁰

2) Poenget fra v.24 av er at Paulus nå vil gjøre kjent den bibelske skapergud (_ΠΟΙΗΣΑΣ_). Sier da Paulus noe i dette avsnittet som bryter med bibelsk skapelsestro?²¹

Her kan en til v.24-25 særlig jevnføre 1 Mos 14,19.22; Jes 45,18; Sal 24,1; 50,12-13; 2 Krøn 6,18 og Sal 104,27-30. Til v.26-27 særlig 5 Mos 32,8.

Dersom en oversetter _v_ α_τ_ i v.28 med «i ham», kan utsagnet her muligens tydes i panteistisk retning. Oversetter en derimot «ved ham», er det god overensstemmelse med den bibelske skapelsesteologi som reflekteres i v.25.

Hva så om en sammenlikner det som her i hele denne talen legges Paulus i munnen, med tekster i hans egne brev, jf. særlig Rom 1,18-32; 2,10-16; 1 Kor 8,6 og 1 Tess 1,9-10? Det synes å være en klar tendens i nyere kommentarer til Apostlenes gjerninger at en idag – i større utstrekning enn i den radikale formhistoriske forsknings tid – anerkjenner et historisk sakssvarende paulusbilde også i denne teksten.²² Selv om vi i brevlittera-

20) **Lucien Legrand**: «The Areopagus Speech : its theological kerygma and its missionary significance», *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* / Joseph Coppens (ed.), Leuven 1976 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Louvaniensium ; 41), s 337-350, 348. Jf. **Bertil Gärtner**: *The Areopagus Speech and natural revelation*, Uppsala 1955 (ASNU ; 21), s 234-241.

21) Henvisninger til formuleringer fra stoisk og annen gresk litteratur som representerer visse paralleller i hellenistisk kultur, finnes hos **Rudolf Pesch**: op.cit., s 137-139; jf. **Bertil Gärtner**: op.cit., s 105-116 (avsnittet «The Stoic theory of *theologia naturalis*»).

22) **Ian Howard Marshall**: *The Acts of the Apostles*, Leicester 1980 (Tyndale New Testament Commentaries), s 382f; **Edvin Larsson**: *Apostlagärningarne*

turen, av naturlige grunner, ikke har noen gjengivelse av paulinsk misjonsforkynnelse i hellenistisk kontekst, pekes det gjerne på at 1 Tess 1,9-10 synes å gjenspeile hovedtrekk i det misjonskerygma som Paulus bar frem ved sin grunnleggelse av menigheten, eventuelt før-paulinske faste formuleringer som han bruker for beskrive det typiske for hans oppdrag overfor tessalonikerne.²³ Om vi også trekker inn Apg 14,11-18, hvor et viktig poeng i den korte talen som er gjengitt, er å hindre hedningene i Lystra fra å ofre til Paulus og Barnabas, kan vi gjøre følgende sammenstilling:

1 Tess 1,9

Dere vendte om til Gud

fra avgudene,
for å tjene den levende
og sanne Gud

Apg 14,15

Og vi forkynner at dere må vende om
(jf. 17,30, alle msk ... at de må vende om)
fra disse avgudene som ingen ting duger,
til den levende Gud, han som skapte ...

1 Tess 1,10

og vente på hans Sønn ...(1)...
han som Gud reiste opp
fra de døde, (2)

Jesus, han som redder oss fra
den vredesdom som kommer (3)

Apg 17,31

en dag da han skal dømme verden (3)
og har til dette bestemt en mann (1)

det har han gjort troverdig ved å
oppreise ham fra de døde (2)

Denne parallellitet indikerer, etter vår mening, at Lukas har vært fortrolig med grunnelementer i misjonsforkynnelsen for hedninger, og at de formuleringer som legges Paulus i munnen, innholdsmessig godt korresponderer med utsagn i hans eldste brev. Vårt generelle inntrykk er ellers at Paulus i Areopagustalen, iflg. Lukas, går langt i å knytte til forestillinger (her kanskje særlig fra stoisk filosofi) som tilhørerne kunne kjenne seg igjen i, men ikke utover det som det finnes dekning for i bibelsk skapelsesteologi.²⁴ Dette kan synes å korrespondere godt med hans eget

13-20, Sth. 1987 (KNT(U) ; 5B), s 393f; **Rudolf Pesch**: op.cit., s 142.

23) Til drøftelse av denne teksten se særlig **Charles A. Wanamaker**: *The Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids/Exeter 1990 (The New International Greek Commentary), s 85-89.

24) Jf. **Edvin Larsson**: op.cit., s 391, «I vv 26-28a har Lukas lyckats med konststycket att låta Paulus med hellenistiskt språkbruk och begrepsapparat för-

misjonsstrategiske program i 1 Kor 9,19-23.

3) Hva inneholder så misjonskerygmaet overfor hedninger ifølge Apostlenes gjerninger? Det kan være en riktig observasjon at dette inneholder mer *teologi* enn den forkynnelse rettet til jøder som vi har sett i kap. 2-13.²⁵ Dette synes naturlig utfra den felles teologiske plattform Paulus tross alt har med sine jødiske folkefeller.

Tre elementer synes å være helt grunnleggende i misjonskerygmaet:

- Forkynnelse av *én Gud* som skaper av alle ting
- Forkynnelse av *Kristus*
 - hans oppstandelse
 - hans domsfunksjon overfor alle mennesker
- *Omvendelse* fra en feilaktig og misforstått gudsdyrkelse

Av disse elementer er det rimeligvis påstanden om en oppstandelse fra de døde som vakte størst oppsikt, og som brøt mest med tilhørernes egen tankegang (v32). Men også polemikken mot gudebilder (v29) og understrekning av en dom over verden ved et menneske (v30) er typiske trekk fra bibelsk teologi, som sterkt avviker fra sedvanlige forestillinger innen hellenistisk og romersk religion og kultur.

Det viktigste *berøringspunkt* mellom den urkristne misjonsforkynnelse, slik den her kommer til orde, og en hellenistisk forestillingsverden, er tanken om en almen søken etter Gud.²⁶ For Paulus er det Skaperen og hans velgjerninger mot menneskene (jf. Rom 1,19f) som er utgangspunkt for dette. I en hellenistisk, og særlig stoisk sammenheng, innebærer logos-filosofien at ethvert menneske har en logosdel i seg som gjør at det kjenner samklang med, og søker mot Logos, verdensfornuften. Men misjonsforkynnens klare understrekning av omvendelsens nødvendighet

kunna äkta bibliska tankar om skapelsens Gud och hans förhållande till människorna». Det er mulig at det har foreligget visse forbilder i jødisk proseyttvirksomhet i den hellenistiske omverden, jf. **Bertil Gärtner**: op.cit., s - 249ff.

25) Så **Eduard Schweizer**: «Concerning the speeches in Acts», *Studies in Luke-Acts : essays presented in honor of Paul Schubert ...* / Leander E. Keck (ed.), London 1968, s 208-216, særlig s 213 [opprinnelig utgitt på tysk «Zu den Reden der Apostelgeschichte», *ThZ* 13(1957) 1-11]. Schweizer går allikevel for langt når han hevder at *teologien* har erstattet *kristologien* i Areopagustalen.

26) Jf. **Edvin Larsson**: op.cit., s 391f.

avskjærer den tanke at det skulle gå en enkel og ubrutt vei fra den naturlige søken etter Gud, til det å finne den ene sanne Gud.

5 Avsluttende refleksjoner

Det er uten videre klart at det har vært lettest for de urkristne misjonærer å kommunisere sitt misjonskerygma inn i en jødisk kontekst. Urkristendommen var i utgangspunktet en retning innen jødedommen, og hadde en felles plattform med denne i GT og i troen på Guds frelsesløfter til sitt folk. Allikevel innebar dette kerygma en såpass radikal nytolkning av de gammeltestamentlige løfter og forestillinger at majoriteten av det jødiske folk stilte seg avvisende til det.

Den samme felles teologiske plattform forelå ikke når det gjaldt ikke-jøder med bakgrunn i hellenistisk kultur og religion. Det må innrømmes at de eksempler på misjonsforkynnelse overfor slike tilhørere, som vi har arbeidet med i denne artikkel, gir et noe begrenset bilde av dette sakskomplekset. Dette gjør det vanskelig å trekke generelle konklusjoner vedrørende kontekstualisering innenfor NT selv. Allikevel finnes det hos apostelen Paulus et klart misjonsstrategisk program, «jøde for jøde ...» (1 Kor 9,19-23), som innebærer en klar vilje nettop til kontekstualisering. Det vil si vilje til å leve og forkynne slik at evangeliet kan bli forstått og tatt imot av mennesker med en annen kulturell og religiøs bakgrunn enn hans egen. Etter vår mening må det være saksvarende å se Areopagostalen som et konkret eksempel på denne kontekstualiseringsvilje. Denne talen synes også å illustrere de to hovedprinsipper som kommer til i uttrykk i 1 Kor 9, nemlig

- stor vilje til fleksibilitet,
- men samtidig klare grenser – «enda jeg ikke er uten lov for Gud, men bundet av Kristi lov» (v.21).