

Møte mellom kristendom og gresk-romersk kultur i det andre hundreåret med utgangspunkt i antikristen polemikk

ODD MAGNE BAKKE

Innleiing

Kristendommen slo rot i det gresk-romerske kulturområdet i dei første hundreåra av vår tidsrekning, og vart einaste offentleg tilletne religion på slutten av det fjerde hundreåret. Spørsmålet om kva faktorar av politisk, religiøs og kulturell art som spelte inn i denne prosessen, har ikkje overraskande vore gjenstand for stor merksemd i forskinga.¹ Det er likevel ikkje dette viktige og interessante spørsmålet som er gjenstand for denne artikkelen. Fokuset her er på sjølv møtet mellom kristendommen og kulturen i middelhavsområdet under dei to første hundreåra. Ein skal ikkje ha arbeidd mykje med denne problemstillinga før ein innser at ho er sær kompleks; ho rører ved eit stort spekter av ulike deltema, og i siste instans rører ho ved det klassiske spørsmålet om kontinuitet og diskontinuitet, og dermed om konstruksjonen av kristen identitet (/kristne identitetar) versus pagan identitet (/pagane identitetar).

Av ei rekkje viktige tema som er relevante for sakskomplekset er forholdet mellom gresk filosofi og gudsbilete og kristen teologi, eksklusivisme kontra synkretisme, basale verdiar som skam og ære, sosiale roller og funksjonar, etiske normer og handlingsmønstre, menneskesyn og bruken av konvensjonelle litterære genrar. Det seier seg sjølv at det ikkje er mogeleg å handsame alle desse spørsmåla på ein tilfredsstillande måte innanfor den tilmålte ramma. Av fleire mogelege innsteg i dette komplekse tema, vel eg her å ta utgangspunkt i kristendomsfienden Celsus' polemisk skrift *On the true doctrine* frå slutten av det andre hundreåret. Kristendomskritikarane Porphyry og Julian gjorde i dei følgjande to hundreåra bruk av Celsus i sine antikristne skrift. Sjølv om ein hos desse forfattarane kan påvise ulike vektleggingar og nyansar i høve til Celsus, er det i det store og heile dei same spørsmålsstillingane som går att, og profilen og argumentasjonen går generelt langs dei same linjene.

¹ Sjå til dømes R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)* (New Haven: Yale University Press, 1984); R. Stark, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Ei slik tilnærming aksenturer konflikten i møtet mellom gresk-romersk religion og kultur og den kristne religionen, og har dermed sine klare problematiske sider: dels står vi i fare for å teikne eit unyansert bilete som ikkje i tilstrekkeleg grad får fram kontinuiteten mellom kristendommen og hellenistisk og romersk kultur og religion, og dels fell fokuset på interaksjonen mellom desse tradisjonane bort. Likevel meiner eg at det er interessant å sjå på brytninga mellom kristendommen og den gresk-romerske tradisjonen med utgangspunkt i antikristen polemikk; det vil gjere det tydeleg kva aspekt ved kristnes liv og tru som var anstøteleg frå eit heidensk perspektiv. Dermed fangar vårt innsteg i tematikken opp kva omgjevnadane oppfatta som særlege for den kristne religionen. Men – for å gjenta meg sjølv- vi må ikkje gløyme at ei slik tilnærming langt frå gjev noko fullstendig bilete av kulturmøtet mellom kristendommen og den gresk-romerske verda.

Pagan kritikk av dei kristne var ikkje eit nytt fenomen i og med Celsus. Vi finn tydelege spor av dette i både kristne og ikkje-kristne kjelder frå midten av det andre hundreåret. Ut frå eit kronologisk perspektiv blir det derfor naturleg først å gje eit riss av denne kritikken.

Kritikk av kristen livsførsel

I det første hundreåret vart dei kristne oppfatta som ei jødisk sekt. Etter kvart som talet på dei kristne auka, vart ein frå slutten av hundreåret klar over at kristne utgjorde ei distinkt religiøs gruppering, som på fleire vis skilde seg frå jødedommen. Dei kristne framstod i greske og romerske auge, trass store innbyrdes skilnader, som tilhengarar av ein ny religion med ein ny kult.² Og frå byrjinga av det andre hundreåret hadde dei i alle høve i visse delar av Romarriket blitt så mange og markert seg på ein slik måte at dei vart utsett for alvorlege rykter og skarp kritikk. I det andre hundreåret kom det også til sporadiske forfølgingar av dei kristne og vi kjenner til fleire namngjevne kristne som leid martyrdøden: Polycarp i Smyrna, Sagaris i Laodicea og Carpus og Papyrus i Pergamum. Grupper av kristne vart drepne i Madura og Scilli i Nord-Afrika og i Vienne og Lyon i Gallia. Kritikken mot dei kristne retta seg først og fremst mot kristendommen sine sosiale implikasjonar, og i lita grad mot læra. Problemet med dei kristne var livsførselen.³ Det er først Celsus som fokuserer på element i den kristne lære som premiss og grunnlag for livsførselen. At det først var livsførselen som vart gjenstand for kritikk er naturleg, då det var denne som var synleg for dei andre. Dessutan var kjennskapen til dei kristne skriftene og den kristne lære svært avgrensa på denne tida.

² Om framveksten av kristendommen som ein distinkt religion i forhold til jødedommen, sjå til dømes E.A. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making* (New York: Columbia University Press, 2004) kapittel 2; D.B. Martin, *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians* (Harvard: Harvard University Press, 2004) 1-9.

³ Cf. M. Simon, "Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts" *Religious Studies* 9 (1973) 385-399. "To anyone who closely analyses the complaints against Christianity in ancient texts, it will be clear that its main shortcoming in the eyes of a Greek or a Roman is that it deviates from usual standards of behaviour", sitat s. 386.

Klagemåla mot dei kristne gjekk primært på to forhold: For det første, dei braut med tradisjonen og nekta å delta i det offentlege religiøse livet. For det andre, dei var skulda for ulike moralsk forkastelege handlingar.

Først litt om det første. Når Tacitus skildrar brannen i Rom under Nero, og hevdar at keisaren fann på historia om at det var kristne som stod bak, bruker han blant anna uttrykket ”pernicus superstition (*exitiabilis superstitio*)” om den kristne rørsle (Ann. XV. 44.2-4). Og i samband med at Suetonius (ca. 122) skildrar same hendinga, skriv han at ”punishment was inflicted on the Christians, a class of men given to a new and mischievous superstition (*genus hominum superstitionis novae ac maleficae*, Nero 16).” Om kristne som vart forfølgde under keisar Domitian (81-96), bruker han uttrykket *molitores rerum novarum*, dei kristne var opprørarar, dei braut med tradisjonen.⁴ Pliny d.y. skriv til keisar Trajan at så langt han kunne dømme så var ikkje kristendommen noko meir enn ein ”depraved and excessive superstition (*superstitionem pravem, immodicam*”, Ep. 10.96).

Dei eldste pagane kjeldene som refererer til den kristne religionen karakteriserer altså dette nye fenomenet som ”overtru”. Nøkkeltermen er *superstitio*, jamvel om dei ulike forfatarane kvalifiserer han på forskjellig vis (*superstitio prava, immodica, superstitio exitiabilis, superstitio nova et malefica*).⁵ Generelt vart *superstitio* brukt om tru og handlingsmønstre som var framande og merkelege for romarane, slik som til dømes jødedom, keltisk og germansk religion. Denne type religion gav opphav til anstøtelege og foraktelege førestillingar om gudane, oppmuntra til irrasjonell og umoralsk åtferd og gav seg utslag i fanatisme. Cicero slår fast at ikkje berre filosofane, men også dei romerske forfedre har distingvert mellom (sann) religion og overtru. ”Persons who spent whole days in prayer and sacrifice to ensure that their children should outlive them were termed ’superstitious’ and the word later acquired a wider application ... Hence ’superstitious’ and ’religious’ came to be terms of censure and approval respectively,” (*Nat. Deorum* 2.72). I følgje Plutarch trur den overtruiske på gudar som er ”rash, faithless, fickle, vengeful, cruel and easily offended”. Overtru leiar i siste instans til religionsløyse og ugudeligleik (*asebeia*), det vil seie til ateisme.⁶ Som det blir understreka seinare i denne artikkelen, var det å kunne vise til at religion og dyrking av gudane hadde lange tradisjonar basalt i ein gresk-romersk kontekst, og fungerte i seg sjølv som argument for at det var fornuftig eller rett å tilbe dei tradisjonelle gudane.

Kristne vart altså skulda for å vere overtruiske, noko som innebar at dei braut med tradisjonell gudsdyrking og dermed var gudause. Det er viktig å merke seg at tilbedinga av dei tradisjonelle gudane var offentlege handlingar der det religiøse og politiske var knytt organisk saman. Det å delta på desse var sett på som ei lojalitetserklæring til staten og keisaren. Tanken om lojalitet kjem

⁴ Suetonius, *Domitian* 10.

⁵ Dette og den følgjande drøftinga av *superstitio* baserer seg i stor grad på R. L. Wilken, ”The Christians as the Romans (and Greeks) Saw Them” in *Jewish and Christian Self-Definition. Volume one. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries* (ed. E.P. Sanders, London: SCM Press, 1980) 100-125, *idem. The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University Press 1984) 48-54; D.B. Martin, *Inventing Superstition*, 21-139.

⁶ Plutarch, *De superst.* 169-170 a, 168b, 171b-f.

tydelegast til uttrykk i ritualet om å brenne røykelse for keisarens bilete.⁷ Men også det forhold at dei greske og romerske gudane utgjorde det religiøse fundamentet for Romarriket, har som konsekvens at å ære desse blir indirekte eit uttrykk for lojalitet til riket. Dei finst ei rekke romerske kjelder som reflekterer ei oppfatning om at politisk og militær framgang var direkte avhengig av, og eit teikn på gudanes gunst, som ein fekk ved å vise gudane den ære og tilbeding dei hadde krav på. Og motsett, dei same kjeldene reflekterer den oppfatninga at dersom gudane ikkje blir vist slik ære og merksemd, fører dette til at gudane vil straffe Romarriket.⁸

På bakgrunn av at ein var overtydd om at tilbedinga av dei greske og romerske gudane var ein føresetnad for fred og framgang for riket, er det ikkje overraskande at kristne kunne bli karakterisert som fiendar av menneskeslekta (*odium humani generis*), slik historikaren Tacitus gjer ca. år 110.⁹ Tertullian stadfestar at kristne vart omtala som fiendar av menneskeslekta, ein ”tredje rase”.¹⁰ Dei var gjort til sydebukkar for naturkatastrofar og liknande. Tertullian skriv at ”If the Tiber has overflowed its banks, or if the Nile has remained in its bed, if the sky has been still or the earth has been disrupted, if plague has killed or famine struck, your cry is, “Let the Christians have it”.¹¹ Fordi kristne braut med den tradisjonelle gudsdyrkinga med den konsekvens at gudane ikkje fekk den ære dei hadde krav på, reagerte gudane med å sende plager og ulykker over folket.

Militærguvernøren Plinius d.y. i Lille-Asia skreiv brev til keisar Trajan (98-117) for å rådføre seg om korleis han skulle gå fram i rettssaker mot kristne. Kristne vart klaga inn for retten, også anonyme klagemål førekom. Ein anonym informant gjekk så langt at han offentleggjorde ei liste over kristne, og jamvel over personar som var mistenkte for å vere det.¹² Trajans svar, hans reskript frå 112 er interessant, ikkje minst fordi det tydeleg skin gjennom kva som var det primære ankepunktet mot dei kristne. Kristne skal bli straffa om dei held fast ved trua si, men dersom dei ofrar til dei tradisjonelle gudane og keisarens bilete, skal dei gå fri. Kristne blir med andre ord kriminaliserte fordi dei vegrar seg mot å delta i Roms religiøse offentlege festar og kult. Men skriv, Trajan, kristne skal ikkje oppsøkast, og det skal heller ikkje takast omsyn til anonyme klagemål. At det var vegringa mot å tilbe Roms gudar som var hovudproblemet, er reflektert i alle kjelder vi har som skildrar rettsprosessen fram mot martyrium; dersom ein vil ofre til dei romerske gudane går ein fri.¹³

⁷ Sjå til dømes O. Skarsaune, ”Kristendommen i en religionspluralistisk verden. Om møtet mellom kristendom og hedenskap i den eldste kirke” *Norsk Tidsskrift for Misjon* 41 (1987) 163; R.M. Novak, *Christianity and the Roman Empire. Background Texts* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001) 270.

⁸ R. Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Alfred A. Knopf, Inc. 1986) 425-26; J. A. Shelton, *As the Romans Did* (New York: Oxford University Press, 1988) 360-61, 371-73; J. W. Hargins, *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic* (New York: Peter Lang, 1999) 55; R.M. Novak, *Christianity and the Roman Empire*, 52.

⁹ Tacitus, *Annals of Imperial Rome* 15.44.

¹⁰ Tertullian, *Apology* 9.

¹¹ Tertullian. *To the Nations* 7 (jamfør 8 og *Apology* 11)

¹² Pliny The Younger, *Letters of Pliny* 10.96.

¹³ R.M. Novak, *Christianity and the Roman Empire*, 52-76.

Superstitio var som nemnt assosiert med anstøtelege og umoralske handlingar. Cicero meiner at religion og gudsfrykt (*sebeia*) er ein føresetnad for orden i samfunnet og for eit dydig liv. Dersom ein bryt med (tradisjonell) religion og gudsfrykt fører det til at "life soon becomes a welter of disorder and confusion; and in all probability the disappearance of piety towards the gods will entail the disappearance of loyalty and social union among men as well, and of justice itself, the queen of all the virtues" (*Nat. Deorum* 1.4). Frå byrjinga av det andre hundreåret oppstod det alvorlege klagemål og rykte om umoralske handlingar blant dei kristne. Først og fremst gjekk dette på ulike former for seksuell umoral som i følge rykta fann stad i dei hemmelege kristne fellesskap: promiskuitet og incest. Cornelius Fronto (100-166), venn av keisar Marcus Aurelius (161-180) heldt ei kjend tale mot dei kristne (ca. 160) der han forholdsvis detaljert skildrar kva som gjekk føre seg av slike handlingar i dei kristne fellesskap.¹⁴ Dei kristne vart også skulda for kannibalisme.

Det ser ut som at denne type skuldingar fekk eit vist gjennomslag. I følgje eit brev frå kyrkjene i Gallia, sitert av Eusebius i hans kyrkjehistorie, var slike umoralske handlingar framført som ankepunktet mot kristne som vart forfølgde i Lyon og Vienne (5.1.3-61). I brevet går det tydeleg fram at det er folket som er pådrivar i forfølginga. Dei kristne blir skulda for "Thyestean [kannibalisme] feasts and Oedipodean intercourse [incest]", i tillegg til at dei praktiserer ein "strange and new worship". Det siste impliserer at dei forkasta dei tradisjonelle gudane. I det han går i møte med skuldingar mot dei kristne, refererer Tertullian til det som blir sagt:

We are said to be the most criminal of men. On the score of our sacramental baby-killing and the baby eating that goes with it and the incest that follows the banquet, where the dogs are our pimps in the dark, forsooth, and make s sort of decency for guilty lusts by overturning the lamps.¹⁵

Det faktum at Tertullian og andre kristne forfattarar fann det naudsynt å referere og forsvare seg mot denne type skuldingar, er i seg sjølv vitnesbyrd om at dei var så utbreidde at dei representerte eit problem for omdømmet til dei kristne.¹⁶

Årsaka til at slike skuldingar vart retta mot kristne var sannsynlegvis samansett. Dels har det å gjere med at kristne ikkje tok del i dei offentlege religiøse sermoniane og i staden etablerte sine egne private, kultiske samlingar. Det at dei kristne samlingane ikkje var offentlege, men tvert i mot

¹⁴ Den kristne forfattaren M. Minucius Felix refererer substansen i delar av kritikken: "On a solemn day they assemble at the feast, with all their children, sisters, mothers, people of every sex and of every age. There, after much feasting, when the fellowship has grown warm, and the fervour of incestuous lust has grown hot with drunkenness, a dog that has been tied to the chandelier is provoked, by throwing a small piece of offal beyond the length of a line by which he is bound, to rush and spring; and thus the conscious light being overturned and extinguished in the shameless darkness, the connections of abominable lust involve them in the uncertainty of fate. Although not all in fact, yet in consciousness all are alike incestuous, since by the desire of all of them everything is sought for which can happen in the act of each individual" (9, ANF 4.s. 178).

¹⁵ Tertullian, *Apology* 7.1.

¹⁶ Jamfor Tertullian, *Apology* 2.4-5; Justin Martyr, *1 Apology* 26-29.

private og hemmelege vart sett på som yttarst suspekt; det var i seg sjølv eit indisium på at dei kristne hadde noko å skjule, noko som ikkje tolde dagens lys. Kvifor halde hemmeleg og skjule noko som var godt? Kristendomskritikaren Caecilius i Minucius Felix's dialog (ca. 200) brukar dette argumentet for kva det er verdt. Fordi dei kristne har sine egne private samlingar har dei noko å skjule.¹⁷ Det at kristne braut med den offentlege gudsdyrkinga vart oppfatta, som tidlegare nemnd, som ein trussel mot stabilitet og gode tider for Romarriket. Retorikken om kannibalisme og seksuell umoral blir ein måte å diskreditere kristne på, på same vis som andre upopulære grupper i antikken har blitt utsett for tilsvarande skuldingar.¹⁸ Dels kan overflatisk og mistolka kjennskap til agapemåltidet ha gjeve opphav til denne type rykte.¹⁹ Moderne lesarar kan lett oppfatte skuldingane om kannibalisme og barnemord som absurde og utan ein kvar kontakt med røynda. Derfor er det viktig å poengtere at Fronto, og hans samtidige kristendomskritikarar, levde i ei tid der mange former for ritual mord, også av små barn, var kjent. Det er ikkje rå å seie noko om kor utbreidd dette fenomenet var, men ei rekkje kjelder, først og fremst pagane, men også kristne, viser at det var allment kjent at slike handlingar førekom. Eller for å uttrykke oss noko meir nyansert, kjeldene viser i alle høve at det gjekk rykte om slike handlingar.²⁰ Når ein person som Fronto høyrer rykte om tilsvarande handlingar i den kristne kulden, er derfor ikkje dette noko nytt fenomen. Og kvifor skulle ikkje noko slikt skje blant dei obskure kristne, når andre har gjort det same? Og dels, og ikkje minst viktig, kunne den nye religionen som på fleire områder braut med jødisk tankegang og livsmønster føre til at forboda mot hor og "fri sex" ikkje lenger var forplikande. I Det nye testamentet reflekterer både Judas brev (3-8, 12) og 2 Petersbrev (2:1-2; 13-14; 18-22) slike synspunkt. Det er grunn til å tru at det er Paulus' forkynning av at kristne er fri frå lova og frelsa ved tru som ligg bak tanken om at kristne ikkje lengre er forplikta på bodet om ikkje å drive hor. Som R. J. Hoffman skriv:

Without the constraints of the Jewish law, such Christians reasoned, anything is possible; and as the Christian is saved by grace and faith rather than by works, anything is permissible. Given the terms of his message to the churches, Paul cannot really dispute such logic. But its practical consequences in primarily gentile congregations must have been obvious to him from an early date.²¹

At libertinistiske holdningar med tanke på seksualetikken utgjorde eit problem i byrjinga av det andre hundreåret blir stadfesta av Ignatius (*Eph.* 16; *Phil.* 2). Justin (*1 Apol.* 26-29) kommenterer skuldingane om seksuell umoral blant dei

¹⁷ S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians* (Bloomington: Indiana University Press, 1986) 56 noterer med rette at kristendomskritikaren "Caecilius uses the familiar argument that the fact that the Christians practiced their perverted religion under the cloak of secrecy demonstrated the validity of nearly all his charges. Why conceal something that is good? Only crimes need to be kept secret. Why do the Christians not have altars, temples, images, just as everybody else? Why do they conduct their services in secret?"

¹⁸ R.M. Novak, *Christianity and the Roman Empire*, 255.

¹⁹ Sjå S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, 61.

²⁰ Til dette, sjå S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, 60-62.

²¹ R.J. Hoffmann, *Celsus on the True Doctrine* (New York: Oxford University Press, 1987) 14.

kristne. Det er interessant å notere at han ikkje kategorisk avviser at slikt førekjem blant personar som definerer seg sjølve som kristne, og som også andre karakteriserer som kristne, men, og det er eit hovudpoeng i argumentasjonen hans; slike personar er ikkje sanne kristne, dei er berre kristne i namnet. Kjelder frå slutten av det andre hundreåret og framover tyder på at i visse kristne-gnostiske sekter utgjorde seksuelle handlingar ein del av det kultiske livet.²² Med andre ord, skuldingane mot og rykta om seksuell umoral hadde kanskje si rot i faktiske forhold, nemleg at visse kristne sirklar eller miljø, som ortodokse kristne på eit tidleg tidspunkt tok avstand frå, utførte seksuelt umoralske handlingar. Det er imidlertid grunn til å tru at omfanget av seksuell umoral, og andre former for umoral, blir kraftig overdrive i den pagane retorikken mot dei kristne.²³

Celsus: Filosofisk og teologisk kritikk av den kristne lære

Under første halvdel av det andre hundreåret retta den heidenske kritikken seg altså først og fremst mot kristendommen sine sosiale implikasjonar, eller rettare sagt; det bilete kritikarane hadde av desse implikasjonane. Teologien eller tenkinga som danna premiss for at dei kristne braut med den tradisjonelle gudsdyrkinga var ikkje gjenstand for kritikk. Grunnen til det synest å vere opplagt: først måtte dei basale punkta i det kristne læresystem vere utforma, eller i det minste måtte ein kanon vere etablert som ein kunne utleie eit slikt system frå. Sjølv om grunnleggande aspekt ved den kristne lære framleis var under utvikling og kanon ikkje var fullt ut avgrensa og fiksert på slutten av det andre hundreåret, var desse prosessane komne så langt at det var moegeleg for opponentane til den kristne religion å få så god kjennskap til den kristne tro at ein kunne rette eit saksvarande, fundamentert åtak på den kristne lære. Celsus hadde etter måten god kjennskap til det kristne trusinnhaldet og til evangelia, og var den første som retta ein brei filosofisk og teologisk kritikk mot den kristne lære.

Filosofisk kan Celsus karakteriserast som eklektikar.²⁴ Han sluttar seg til element i forskjellige skoleretningar, der platonismen og stoicismen utgjorde dei viktigaste. Han hadde studert historia og religionen til mange folkeslag og nasjonar. Sjølv om Celsus tilhørde den intellektuelle eliten i samtida, fungerer han godt som utgangspunkt når fokuset er møtet mellom kristendommen og gresk-romersk kultur. Han representerer og forsvarer den gamle, etablerte orden i samfunnet og den religion som utgjorde fundamentet for denne, og er

²² Sjø S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, 63-67.

²³ R.J.Hoffmann, *Celsus on the True Doctrine*, 25, slår fast at den tidlegaste kritikken av dei kristne, det vil seie for ca. år 150, "lack teeth. Based almost certainly on casual impressions and hearsay, they reflect the common Roman distaste for what is new and unapproved, but tell us very little about what particulars of the new religion the opponents found objectionable."

²⁴ H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) xxiv-xxvi; R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 94f; R.J. Hoffmann, *Celsus on the True Doctrine*, 29f.

blitt karakterisert som ein konservativ intellektuell.²⁵ Vi finn ingen ting av tidlegare skuldingar om kriminell umoral hos Celsus. Den næraste forklaringa på at dette standard elementet i den pagane retorikken mot dei kristne ikkje blir først vidare av Celsus, er at han sjølv har sett seg godt inn i den kristne religionen og kva som faktisk gjekk føre seg blant dei kristne, jamvel om også han gjer bruk av gjengse fordømmar mot marginale grupper i dåtidas samfunn.²⁶ Men dette tyder likevel ikkje at han ikkje frykta dei sosiale implikasjonane av den kristne trua. Dei kristne representerte i Celsus' auge ein trussel for statens sikkerheit, ein fare for den sosiale orden. Kristendommen var ei nyskaping som utfordra eller truga tradisjonelle verdiar i samfunnet.²⁷ I så måte fører han vidare eit viktig element i den antikristne polemikken hos sine forgjengarar. Det som var nytt i og med Celsus "was a sustained philosophical and logical attack on the belief system, mythology, practices and sacred writings of Christianity".²⁸ Men, som vi skal sjå, ein bør ikkje skilje for sterkt mellom desse to typene av kritikk. Det er ofte ein glidande overgang mellom filosofisk og logisk kritikk og kritikken av kristendommen som sosial storleik og dei implikasjonane Cicero frykta kristendommen på kort og lang sikt fekk for det romerske samfunnet.

Kritikk av sosiale aspekt ved kristendommen: kristne ei opprørske lavklasse rørsle

I følgje Celsus er dei som sluttar seg til kristendommen utan filosofisk innsikt, dei er ukritiske og letturte. Dette er tydeleg ut frå måten han karakteriserer både dei som let seg overtale og dei som overtaler andre til å bli kristne. Celsus finn det fråstøytande at dei kristne berre makter å overtale (*πείθειν*) dei tåpelege (*ἡλίθιους*), dei utan ære (*ἀγενεῖς*), dumme (*ἀναισθητοὺς*), slavar, kvinner og barn (3.44, [240,3-5 Koet]²⁹). I følgje Celsus er dei kristne sjølve klar over dette, og derfor er det ein medveten strategi frå dei kristnes side å henvende seg til denne type menneske.

Their injunctions are like this. 'Let no one educated, no one wise, no one sensible draw near. For these abilities are thought by us to be evils. But as for anyone ignorant (*ἀμαθῆς*), anyone stupid, anyone uneducated (*ἀπαίδευτος*), anyone who is a child, let him come boldly.' By the fact that they themselves admit that these

²⁵ R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 94f. Wilken hevdar at Celsus' åtak på kristendommen er "written from a consistent point of view, and his rejection of the Christian movement arises out of his views about the society in which he lives, the intellectual and spiritual traditions that animated his society, and the religious convictions on which it was based." Sjå vidare R.J. Hoffmann, *Celsus on the True Doctrine*, 33.

²⁶ R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 95f; H. Remus, "Outside /Inside: Celsus on Jewish and Christian *Nomoi*," i *Religion, Literature and Society in Ancient Israel* (eds. J. Neusner et al., Lanham: University Press of America, 1987) 136-7; J.W. Hargins, *Against the Christians*, 20.

²⁷ Cf. J.W. Hargins, *Against the Christians*, 20.

²⁸ J.W. Hargins, *Against the Christians*, 20.

²⁹ Her og i det følgjande refererer Koet til den greske teksten i *Origenes Werke II*, ed. P. Koetschau, GCS 2,3, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1899.

people are worthy of their God, they show that they want and are able to convince (*πείθειν*) only the foolish (*ἡλίθιους*), dishonourable (*ἀγενεῖς*) and stupid (*ἀναισθητοὺς*), and only slaves, women and little children (3.44, [245,18-22 Koet]).

Kjent er teksten der Celsus skildrar korleis kvinner og barn er objekt for kristen forkynning:

In private houses also we see wool-workers, cobblers, laundry-workers, and the most illiterate and bucolic yokels (*ἀπαιδευτοτάτους τε καὶ ἀγροικοτάτους*), who would not dare to say anything at all in front of their elders and more intelligent masters. But whenever they get hold of children in private and some stupid women with them, they let out some astounding statements as, for example, that they must not pay any attention to their father and school-teachers, but must obey them; they say that these talk nonsense and have no understanding, and that in reality they neither know nor are able to do anything good, but are taken up with mere empty chatter. But they alone, they say, know the right way to live, and if the children would believe them, they would become happy and make their home happy as well. And if just as they are speaking they see one of the school-teachers coming, or some intelligent person, or even the father himself, the more cautious of them flee in all directions; but the more reckless urge the children on to rebell. They whisper to them that in the presence of their father and their schoolmasters they do not feel able to explain anything to the children, since they do not want to have anything to do with the silly and obtuse teachers who are totally corrupted and fare gone in wickedness and who inflict punishment on the children. But, if they like, they should leave father and their schoolmasters, and go along with the women and little children who are their playfellows to the wooldresser's shop, or to the cobbler's or the washerwoman's shop, that they may learn perfection. And by saying this they persuade them (3.55 [250,16-251,8 Koet]).

I dette klassiske sitatet om evangelisering i oldkyrkja, karakteriserer Celsus både dei som skal overtale andre og dei som er adressatar for denne overtalinga som personar av lav sosio-politisk status: handverkarar og dei mest utdanna personar forkynner den kristne trua. Og ikkje minst skal vi merke oss at Celsus assosierer kvinner og barn med den kristne religionen. Desse gruppene var på mange vis marginale aktørar i det antikke samfunnet, og mangla – i følgje konvensjonelle førestellingar – heilt eller delvis fornuft (*logos*).³⁰ Dermed har dei heller ikkje dei nødvendige føresetnadane for å ta kritisk stilling til den kristne religionen. Poenget for Celsus er å få fram at det berre er personar utan kritisk sans, som er letturte og marginale i samfunnet som let seg overtale til å tru på den kristne budskapen. Kristne har til og med gjort det til eit ideal eller ein form for ideologi at ein ikkje skal stille spørsmål eller vurdere den kristne lære kritisk, men godta alt i tru. Den filosofisk danna Celsus er høgst kritisk til ei slik innstilling. ”Some [Christians] do not even want to give or to receive a reason for what they believe, and use such expression as ‘Do not ask questions; just believe’, and ‘Thy faith will save thee’”. Nokre siterer Paulus i 1 Kor. 1 om at ”The wisdom in the world is an evil, and foolishness a good thing” (1.9).

³⁰ O.M. Bakke, *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2005) 15-22 med referanser til litteratur.

Celsus har fanga opp eit vesentleg aspekt ved kristendommen, nemleg at ein i kontrast til mysteriekultane ynskjer velkomne syndarar og ureine. Med syndarar meiner dei kristne, i følge Celsus, "[a] dishonest, a thief, a burglar, a poisoner, a sacrilegious fellow, and a grave-robber," altså personar som utførar høgst moralsk forkastelege handlingar (3.59). Dette er i seg sjølv suspekt og set spørsmålsteikn ved truverde til dei kristne. Men Celsus går lenger, han hevdar at kristne avgrensar seg til å kalle syndarar i denne tydinga av ordet, og grunnen til det er at kristne ikkje makter å omvende edle og gode menneske. Dei "say such things to encourage sinners because we are unable to convert anyone really good and righteous, and that this is the reason why we open our doors to the most impious and abominable men" (3.65). Men slik Celsus oppfattar det, er det også ein teologisk grunn, som har med det kristne gudsbilete å gjere, at kristen forkynning rettar seg mot syndarar: Gud tek i mot syndarar, men ikkje rettferdige. Dette er djupt urettferdig og støytande for Celsus (3.71).

Enda meir problematisk enn dei kristnes mangel på danning og kritisk tenking, er det forhold at dei utfordrar den tradisjonelle orden i familie og samfunn. Dette er reflektert i sitatet frå 3.55 ovanfor: (1) Barn blir oppfordra til å vere ulydige mot sine fedre og sine lærarar og den tradisjonelle hellenistiske danninga desse representerer. Spesielt det først nemnde vart oppfatta som alvorleg. I eigenskap av å vere overhode i familien – *paterfamilias* - hadde far nærast uinnskrenka autoritet og mynde.³¹ Dersom kristendommen fører til at barna blir ulydige mot foreldra, blir dette eit åtak og opprør mot den eldste sosiale strukturen i det antikke samfunnet, familien.³² (2) Personar som ikkje har kunnskap om filosofi uttaler seg om filosofiske og religiøse spørsmål, og jamvel kritiserer dei som har greie på slike ting.

Dei kristne er opprørarar på ein annan måte også: dei bryt med den jødiske tradisjonen. Celsus bruker forholdsvis stor plass på å diskutere forholdet mellom jødedom og den kristne religionen.³³ Han søker å vise at sjølv om dei kristne identifiserer seg med Det gamle testamentet og gjorde krav på å vere arvtakarar av den jødiske tradisjonen, braut dei med heilt sentrale punkt i denne religionen, som til dømes omskjering, matforskrifter og høgtider. Dette skal ikkje tolkast som at Celsus har så mykje til overs for jødedom- han var tvert i mot kritisk til denne religionen på grunn av jødane si religiøse og sosiale eksklusivisme. Dessutan medførte hans platonske tekning at han fann dei antropomorfe innslaga i gudsbilete så vel som handligane til fleire heltar i Det gamle testamentet, fråstøytande.³⁴ Men til forskjell frå dei kristne var jødane trufaste mot sin eigen gamle tradisjon.

Her rører vi ved eit sentralt punkt i Celsus' tenking og kritikk mot dei kristne som har å gjere med hans verdsetting av tradisjonen. Han står tydeleg for det vi kan kalle for eit tradisjonelt tradisjonsomgrep i antikken: kriteriet på om ein religion, ei lære eller handling er god, er om ho er gamal. Dersom ein

³¹ Sjå til dømes J.A. Crook, "Patria Potestas" *Classical Quarterly* 17 (1967) 113-22; W.K. Lacey, "Patria Potestas" i *The Family in Ancient Rome: New Perspectives* (ed. B. Rawson, New York: Cornell University Press, 1987) 121-144; M. Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 2001) 70-76.

³² Cf. J.W. Hargins, *Against the Christians*, 27.

³³ Book V.

³⁴ Jamfør D.B. Martin, *Inventing Superstition*, 142.

praksis har lange tradisjonar og kan først tilbake til vismenn frå tidlegare tider, er han edel og skal først vidare. Og negativt, dersom ei handling representerer eit brot med tradisjonen, er denne handlinga per definisjon tvilsam. Dette gjeld spesielt i religiøse saker, fordi ein trudde at dei som levde for lenge sidan, var nærare gudane. Platon uttrykker dette direkte når han seier at "The ancients are better than we for they dwelled nearer to the gods" (*Phil.* 16c). Og nokre hundreår seinare seier Cicero om lag det same: "The preservation of the rites of the family and of our ancestors means preserving the religious rites which, we can almost say, were handed down to us by the gods themselves, since ancient times were closest to the gods" (*Leg.* 2.10.27). Også Porphyry reflekterer antikkens tenking om tradisjonen når han skriv til ektefellen Marcella, at "The greatest fruit of piety is to worship god according to the traditions of one's fathers" (*Ad Marcellam* 18). Celsus slår fast at "There is an ancient doctrine which has existed from the beginning, which has always been maintained by the wisest nations and cities and wise men" (1.15). Han lister vidare opp nokre eksemplar på slike folkeslag, utan å inkludere jødane.³⁵

Kva så med dei mange og store kulturelle og religiøse forskjellane mellom nasjonane? Dette kjem Celsus til rette med ved å hevde at læra eller *logos* til dei gamle vismennene ikkje har teke same form i alle nasjonar. Tradisjonen blir dermed i vesentleg grad ein formal storleik, med varierende konkret innhald. Dette har til følge at tradisjonen for Celsus ikkje primært er spesifikke universelle handlingsmønstre eller ei lære, men den eksisterande, etablerte praksis, same korleis den måtte vere. Ein skal overhalde lova (*nomos*) til dei ulike nasjonane, seier Celsus, "because it is necessary to preserve the established social conventions" (5.26).³⁶ Teologisk argumenterer han for ei slik relativistisk tilnærming ved å hevde at i byrjinga vart dei ulike delane av jorda overgjevne til forskjellige oversjåarar som etablerte ulike praksis. Når innbyggjarane handlar i samsvar med den lokale tradisjonen, blir den aktuelle oversjåar nøgd. Negativt formulert, "It is impious to abandon the customs which have existed in each locality from the beginning" (5.26). På basis av ei slik tenking kan Celsus utale seg anerkjennande om jødane, trass i at han finn religionen og dei religiøse skikkane deira fråstøytande. Jødane

made laws according to the custom of their country; and they maintain these laws among themselves at the present day, and observe a worship which may be very peculiar but is at least traditional. In this respect they behave like the rest of mankind, because each nation follows its traditional customs, whatever kind may happen to be established (5.25).

³⁵ R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* oppsummerer det antikke tradisjonsbegrepet på følgende måte: "Unlike our culture, which seems to thrive on the new and up-to-date, Greco-Roman society revered the past. The older something was, the better it was thought to be. This was especially true in matters of religion, because the men and women of earlier times, especially those who lived very long ago, were thought to have been closer to the gods" (123).

³⁶ J. W. Hargis, *Against the Christians* 34 noterer at "The very act of disregarding a traditional belief, no matter how strange or objectionable it might have seemed to the pagan polemicist, was itself an act of sacrilege".

Med dei kristne forhold det seg totalt annleis: dei har ingen tradisjon å vise til. Kristendommen er ein nyskaping, som kan førast tilbake til eit brot eller opprør mot ein gammal religion, jødedommen, for ikkje meir enn vel hundre år sidan. Vi skal merke oss at sjølv om jødane kunne vise til sine forfedre frå gamal tid, såg han også på dei som eit opprørske folk. "The Jews were Egyptian by race, and left Egypt after revolting against the Egyptian community and despising the religious customs of Egypt" (3.5). Ved å framstille jødane i negative kategoriar – noko som er eit gjennomgåande trekk i skriftet- får Celsus fram eit retorisk poeng: Kristne er opprørarar med opphav i eit opprørske folk, dei er dobbelt opprørske.³⁷ Ut frå det vi har sagt om tradisjonsomgrepet i antikken, er dette ein retorisk effektiv måte å brennemerke dei kristne på.

Dei kristne gjer ikkje berre opprør mot jødedommen, men vel så alvorleg er det at dei gjer opprør mot skikk og sedvane i den gresk-romerske verda, og nektar å utføre vanlege offentlege plikter. Dei nektar å ta del i offentlege festar, å ofre til gudane og å be om at desse må vere venleg innstilt mot folket, og mot dei som styrer (8.24; 8.63). Dei nektar å avlegge eid for keisaren, og mange kristne nektar å utføre militærtjeneste (8.65; 8.67; 8.73). Celsus formener dei kristne til å "accept public office in our country ... for the sake of the preservation of the laws and of piety" (8.75). Problemet med dei kristne er ikkje berre at mange er pasifistar, men at dei vegrar seg mot å delta i det offentlege og sivile livet i byane på brei front. Dei kristne vil ikkje ha noko å gjere med "temples and alters and images" (7.62). Med andre ord, i Celsus' auge gjer kristne opprør mot offentlege institusjonar, mot vaner og tradisjonar og heile visdomstradisjonen i den gresk-romerske verda. Dersom dette held fram og kristendommen grip om seg, vil det ha som konsekvens at keisaren blir avskaffa og at det oppstår anarkistiske tilstander (8.68). På Celsus' tid var ikkje dei kristne mange og mektige nok til å utfordre lovverket eller til å få avskaffa religiøse seremoniar. Men Celsus innsåg at dei representerte ein motkultur, dei utgjorde ei distinkt sosial gruppe med egne lover og koder for rett oppførsel og moral. I sin konsekvens - dersom dei kristne vart tilstrekkeleg mange - ville det få fatale konsekvensar for eksistensen av offentlege institusjonar, religion og vaner tufta på gamal gresk-romersk visdom og tradisjon.³⁸

Konkluderande kan vi slå fast at for Celsus representerte kristendommen ein fare fordi dei kristne gjorde opprør mot religion, institusjonar og verdiar som i siste instans var føresetnaden for stabilitet, ro og orden, ja for heile eksistensen til Det romerske imperiet.

³⁷ J.W. Hargins, *Against the Christians* observerer heilt korrekt at "A substantial portion of Celsus' anti-Christian polemic is anti-Jewish; his strategy of associating his opponents with a generally despised religious and ethnic minority constitutes an important element of the overall attack. Thus nearly his entire treatment of Judaism in the *True Doctrine* uses the tactic of 'guilt by association' ... Like parent, so to speak, like child" (34).

³⁸ Cf. R.L.Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*. "The Christian movement was revolutionary not because it had the men and resources to mount a war against the laws of the Roman Empire, but because it created a social group that promoted its own laws and its own patterns of behavior ... Christianity had begun to look like a separate people or nation, but without its own land or traditions to legitimate its unusual customs" (119).

Jesu eksklusive stilling - den underliggende årsaka til det kristne opprøret

Diskuterer Celsus kva det er i den kristne lære som gjer at dei kristne blir opprørarar? Det gjer han, og svaret er at det har å gjere med dei kristnes forestilling om Jesus som Gud, og den merksemda han får på kostand av den høgste guden. Den plass og vekt dei kristne gjev Jesus er kardinalproblemet med den kristne tro, og det som dannar premisset for livsførselen. I eit avsnitt gjev han følgjande presise diagnose av rota til det kristne problemet:

If you taught them that Jesus is not his Son, but that God is father of all, and that we really ought to worship him alone, they would no longer be willing to listen to you unless you included Jesus as well, who is the author of their sedition. Indeed, when they call him Son of God, it is not because they are paying very great reverence to God, but because they are exalting Jesus greatly (8.14).

Prinsipielt utelukkar ikkje Celsus at Jesus kunne vore gud. I antikken opererte ein med ei rekkje av guddommelege storleikar som var verdige tilbeding og ærefrykt. Desse står likevel ikkje på lik linje. Det er ein guddom, ein høggud, på toppen av det guddommelege hierarkiet, [the] "father of all". I filosofiske krinsar hevda ein at djupast sett var det berre ein gud som er konge og far til alle, ein transcendent storleik som var opphavet til alt som er. Denne Guden har mange namn og blir tiltalt med ulike namn på ulike stadar (5.41).³⁹ Her går ein langt i retning av ein form for monoteistsik tenking.⁴⁰ Men dette utelukkar ikkje eksistensen av andre gudar. Under seg har høgguden ei rekke guddommar som fungerer som hans sendebod og som hjelparar med å styre verda. Desse er ikkje berre legitime objekt for tilbeding, men å tilbe desse er den korrekte måten å tilbe den høgste guden på. "The man who worships several gods, because he worships some one of those which belong to the great God, even by this very action does that which is loved by him" (8.2).⁴¹ Prinsipielt kunne altså Celsus vere open for å akseptere at Jesus var ein av guddomane i det guddommelege hierarkiet, men han kunne på ingen måte akseptere at dei kristne gjorde Jesus til konkurrent for høgguden og at dei andre av hans utsendingar vart ekskluderte. For Celsus blir den høge posisjonen dei kristne gjev Jesus i siste instans ein trussel mot tanken om den eine transcendenten Gud, altså ein trussel mot monotesimen:

If these men worshipped no other God but one, perhaps they would have had a valid argument against the others. But in fact they worship to an extravagant degree

³⁹ Ps.-Aristotle, *De mundo* 401a. er karakteristisk for ei slik tenking.

⁴⁰ Sjø J.W. Hargins, *Against the Christians*, 55.

⁴¹ Sjø også 7.70. Jamfør Maximus of Tyre som i det andre hundreåret reflekterer ei tilsvarande tenking når han skriv at "you would see in all the earth one harmonious law and principle that there is one God, king and father of all, and many gods, sons of God, fellow rulers with God. The Greek says this, the wise and the unwise" (*Or.* 11.5), i følgje R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw Them*, 107. Sjø vidare J. W. Hargins, *Against the Christians*, 54-59.

this man who appeared recently, and yet think it is not inconsistent with monotheism if they also worship His servant (8.12).

Den unike stillinga Jesus får, blir ein trussel mot høggudens posisjon og impliserer at det er to høggudar, noko som ville vere umogeleg.⁴² Den sosiale implikasjonen av tanken om Jesu eksklusive stilling, blir dermed opprør mot den tradisjonelle, offentlege religionen.

Oppgjer med dei kristnes førestellingar om Jesus

Sjølv om Celsus som sagt er prinsipielt open for at Jesus kunne vere ein guddom, bruker han forholdsvis mykje plass på å argumentere for at han ikkje er verdig til å bli rekna som det. Og han er slett ikkje verdig til å ta høggudens stilling. Ut frå Celsus' diagnose av den underliggande årsaka til det kristne opprøret, er det ikkje overraskande at han rettar støtet nett mot det som har med kristologien å gjere. For å lukkast med sitt åtak på dei kristne, må han vise at deira førestellingar om kven Jesus er, er ufornuftige og feilaktige. Han må vise at Jesus ikkje er så unik og eksklusiv som dei kristne påstår. Det freistar han å gjere ved å samanlikne Jesus med gudar og heltar kjende frå gresk mytologi (spesielt i 1; 3:22-43), og ved å gje ein filosofisk og historisk kritikk av ei rekke sider ved dei kristne si lære om Jesus. Her skal eg avgrense meg til fire tema som Celsus tek for seg: inkarnasjonen, jomfrufødsel, Jesu under, og oppstoda frå dei døde.

Jesus - ein av fleire

Eit viktig element i Celsus's argumentative strategi er å samanlikne Jesus med mytologiske vesen og heltar frå den pagane tradisjonen. Han viser til mange slike som har utført mirakuløse handlingar, og som har blitt sett i live etter at dei var døde, mellom andre Dioscuri, Heracles, Asclepius og Dionysus. Celsus gjer eit poeng av at det er inkonsekvent av dei kristne å ikkje rekne desse som gudar med den grunngjevinga at dei "were human in the first place" (3.22). Ikkje berre var Jesus lik ein gud som Asclepius; han var i røynda lavarestående. Etter sin død synta Asclepius seg for mange menneske, både grekarar og barbarar, som såg at han utførte gode gjerningar og høyrde at han sa kva som kom til å skje i framtida, i motsetnad til Jesus som berre synta seg for den indre krets av tilhengjarar (3.24). Poenget er å vise at Jesus slett ikkje var unik samanlikna med andre guddommelege figurar. Sjølv om det verkeleg var slik at Jesus stod opp frå dei døde (noko som Celsus tilbakeviser) og at han utførte mektige gjerningar, finst det fleire døme på det same i det greske mytologiske universet. Han listar vidare opp fleire folkeslag som tilber visse gudar og heltar

⁴² Dette blir også understreka av R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 107-108: "Excessive adoration of Jesus robbed the one high God of his proper due and discouraged devotion to other divine beings ... The singular emphasis on Jesus implied that there were two supreme objects of worship, thereby destroying the most fundamental principle of the philosophical view of God. If there are two high gods, there is no longer a single source of all things."

etter at dei var døde (1.34). Ved å vise til religionshistoriske parallelle fenomen, siktar Celsus på å undergrave dei kristnes førestelling om Jesu eksklusive stilling, og dermed heile førestellinga om at kristendommen er ein eksklusiv religion. At dette er strategien hans blir tydleg i fortsetjinga der han samanliknar Jesus med andre menneske som har utført store ting: (1) Etter at Aristeas først på mirakuløst vis ikkje var synleg for menneske, gjorde han seg kjent i mange delar av verda og fortalde oppsiktvekkande historier. Dette gjorde slik inntrykk at det er sagt at endog Apollo hadde befalt folk å rekne han som ein gud. (2) Abaris (the Hyperborean) bar på ei pil gjennom heile verda utan at han måtte stoppe opp for å ete. (3) Cleomedes (the Astypalean) lukka seg sjølv ned i ei kiste og hadde forsvunne då kista vart opna att. Men understrekar Celsus, ingen av desse blir i dag rekna som gudar (3.24-32).

Celsus rettar altså eit dobbelt åtak mot Jesu unike stilling. For det første, det finst fleire døde frå gresk mytologi på at gudar har stått opp frå dei døde og utført store og mektige gjerningar. For det andre, det finst fleire døme på menneske som ikkje vart rekna som gudar sjølv om dei hadde utført mektige gjerningar.⁴³ Underfortått, Jesus er heller ikkje meir enn eit menneske. Både strategien med å vise til religionshistoriske parallellar frå gresk mytologi og å plassere Jesus i den menneskelege sfære, på linje med andre menneske som har utført mektige gjerningar, siktar på å undergrave dei kristnes krav på Jesu eksklusivitet. Han fortente ikkje å bli opphøgd til ein unik guddom på kostnad av andre gudar og heltar. Dei kristnes førestelling om at Jesus er guddommeleg skuldast altså blind tru og dumskap (3.39; 3.44).

Celsus gjer bruk av ein liknande strategi når han kritiserer Jesus og dei kristne for å drive med magi. Han er den første kristendomskritikaren som karakteriserer Jesus som magikar og som klager dei kristne for å praktisere magi, noko som vart sett på som ei kriminell handling i samtida.⁴⁴ Han kunne ha nekta for at Jesus verkeleg gjorde det evangelia fortel om, "cures or resurrection or a few loaves feeding many people, from which many fragments were left over, or any other monstrous tales ... related by the disciples" (1:68). Men han vel heller å stille spørsmålsteikn ved kva slags makt han utførte desse handlingane. Til og med Jesus sjølv innrømmar at det ikkje er noko eksklusivt guddommeleg å utføre slike teikn – dei kan like gjerne bli utført av vonde. Frå si lesing av evangelia veit Celsus at Jesus oppheldt seg ei tid i Egypt. Og i dette finn han forklaringa på korleis Jesus kunne utføre mektige gjerningar: han lærte magi i Egypt, og det var på bakgrunn av denne evna til å utføre mektige gjerningar han gav seg sjølv tittelen Guds son (1.38).⁴⁵ For Celsus var ikkje evangelia sine forteljingar om Jesu undergjerningar noko indisium på at Jesus var Guds son. Men dei viser at han inngår i gruppa av

sorceres who profess to do wonderful miracles ... who for a few obols make known their sacred lore in the middle of the market-place and drive daemons out of

⁴³ Jamfør. J.W. Hargis, *Against the Christians* (1999) 45

⁴⁴ R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 98-101.

⁴⁵ Det er godt mogeleg at Celsus her gjer bruk av førestellingar i jødiske krinsar. Her var ein nemleg overtydd om at Jesus gjorde mektige gjerningar ved hjelp av magi han hadde lært i Egypt, jamfør. R.J. Hoffmann, *Jesus Outside the Gospels* (New York: Prometheus Books, 1984) 45f.

men and blow away diseases and invoke the souls of heroes, displaying expensive banquets and dining-tables and cakes and dishes which are non-existent, and who make things move as though they were alive although they are not really so, but only appear as such in the imagination (1.68).

Undera som Jesus gjorde minnar om det som andre trollmenn og magikarar har gjort. For Celsus er det absurd å tru at slike handlingar skulle vere nokon indikasjon på at dei som utførte dei skulle bli sett på som sonar av Gud. Evna til å gjere slike ting får dei tvert i mot frå vonde demonar. "Since these men do these wonders, ought we to think them sons of God? Or ought we to say that they are practices of wicked men possessed by an evil daemon?" (1.68). Han avsluttar argumentasjonen på dette punktet med å konkludere med at "These were the actions of one hated by God and of a wicked sorcerer" (1.71).

Ved å klistre etiketten trollmann på Jesus, vil Celsus oppnå to ting: for det første, Jesus er ikkje unik fordi han har gjort mektige gjerningar. Det er mange døme på andre som har gjort like store under. For det andre, det viser at det er absurd at både Jesus sjølv og dei kristne kallar han for Guds son på grunn av slike handlingar. Makta til å utføre under kjem frå vonde demonar. Ved å framstille Jesus som magikar stemplar han Jesus som ein høgst suspekt person.

Inkarnasjonen – filosofisk umogeleg

Det punktet i den kristne læra om Jesus som Celsus hadde aller størst problem med, var tanken om at den høgste Gud kom til jorda i mennesket Jesus, altså inkarnasjonen. Han karakteriserer tanken om at "God or son of God has come down to the earth ... [as] most shameful, and no lengthy argument is required to refute it" (4.2). Grunnen til at det ikkje er naudsynt med lang argumentasjon på dette punktet synest å vere at det dei kristne påstår er til dei grader på kollisjonskurs med allment aksepterte forestellingar om Gud og det guddommelege. Kritikken av inkarnasjonen var nemleg styrt av, og hadde som premiss, eit gudsbilete som langt på veg var fellesgods for alle filosofiske skuleretningar i den greske verda. Celsus har, seier han, ingen ting nytt å komme med, "but only ancient doctrines".

Heilt frå Platon av hadde tanken om (høg)guddommens absolutte transcendens vore sentral i gresk filosofi. I hundreåra før kristendommen kom inn i den antikke verda, hadde filosofane retta ein sviande kritikk mot Homers mytologiske univers. Hovudproblemet var at gudane var altfor menneskelege i den meininga at dei var drivne av sine lidenskarar og sitt begjær, ja at dei var underlagt sine lyster i enda større grad enn menneska. Som ein reaksjon på dette utvikla i sær den platonske og stoiske teologi eit antimytisk gudsbilete. Her er det ikkje noko kontaktpunkt mellom guddommen og den materielle verda. Guddommen er høgt heva over materien og kan ikkje tenkast gå inn i noko form for sameining med den lågarestående og mindre verdfulle materien. Sidan Gud er absolutt transcendent, kan han ikkje endre karakter eller bli grepen av noko form for sinnsending. Gud er *apathe*s, ikkje-lidande, han er utan lidenskarar og heva over menneskelege kjensler og sinnsendingar. Dette gudsbilete var kulturelt fellesseige for danna personar då kristendommen slo rot

i Det romerske imperiet.⁴⁶ Det faktumet at kyrkjefedre som Tertullian og Justin så og seie hadde dette gudsbilete i blodet, og at det følgjeleg la premiss for diskusjonen av det bibelske materialet, er ein tydeleg indikasjon på kor utbreidd det var.⁴⁷ Celsus skriv:

God is good and beautiful and happy, and exists in the most beautiful state. If then He comes down to men, He must undergo change (*μεταβολή*), a change from good to bad, from beautiful to shameful, from happiness to misfortune, and from what is best to what is most wicked. Who would choose a change like this? It is the nature only of a mortal being to undergo change and remoulding, whereas it is the nature of an immortal being to remain the same without alternation, Accordingly, God could not be capable of undergoing this change (4.14 [284,2-12 Koet.).

I lys av det gudsbilete Celsus her teiknar, blir det umogeleg å kunne godta at Gud hadde blitt menneske i personen Jesus. Ikkje berre ville det medføre at den absolutt transcendent sameina seg med materien, men det ville også medført at den høgste Gud var ramma av lidning og død. At kristne hevda at Jesus var Guds son trass i at han leid, var særskilt problematisk.⁴⁸ For danna menneske var det ein absurd og umogeleg tanke. Gud kan per definisjon ikkje endre seg, han kan ikkje fornede seg til å bli ein del av materien, han kan ikkje lide.⁴⁹ Korleis forklarar så Celsus dei kristnes tale om at Jesus var ein manifestasjon av Gud? Ein slik absurd tanke føreset ein anna absurd tanke: nemleg at Gud narrar dei kristne ved å få det til å sjå ut som han endrar seg – men det ville vere det same som å seie at Gud lyg. ”Either God really does change, as they say, into a mortal body; and it has already been said that this is an impossibility. Or He does not change, but makes those who see him think He does so, and leads them astray and tells lies” (4.18). Celsus’ eintydige konklusjon er at ”no God or child of God either has come down or would have come down” (5.2). Av alle punkt i den kristne trua er det tanken om at Gud vart menneske i Jesus, som Celsus og hans samtidige hadde størst problem med. Ut frå det antikke gudsbilete var det ikkje mindre enn umogeleg, det var ein absurditet. Det er derfor utslag av dumskap og blind tru når dei kristne taler om at den høgste Guden har openberra seg i Jesus. Følgjeleg er det heller ingen grunn til å gje Jesus den eksklusive stillinga som han har fått i kristendommen.

⁴⁶ Om filosofanes gudsbilete i antikken, sjå til dømes W. Pannenberg, ”Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959) 1-45; R.M. Grant, *The Early Christian Doctrine of God* (Charlottesville:University Press of Virginia 1966) 111-114; G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (2nd. ed., London: SPCK, 1952) 6-9, O. Skarsaune, ”Gudsbildet i oldkirkens teologi” *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 48 (1977) 179-192; *idem*, *Inkarnasjonen – myte eller faktum?* (Oslo: Lunde, 1988) 13-18; H. Frohnhofen, *Apatheia tou theou: über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos* (Frankfurt am Main: P.Lang, 1987).

⁴⁷ Til dette sjå O.Skarsaune *op.cit.*

⁴⁸ Jamfør 6.10. Sjå vidare J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (Peabody: Hendrickson, 2002) 63, 49-50; D. Martin, *Inventing Superstition*, 145.

⁴⁹ For ei kort innføring i Celsus’ gudsbilete, sjå J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, 100f.

Celsus kritiserer tanken om at Gud skulle ha stege ned til verda også ved å argumentere for at dette strid mot, eller blir urimeleg i lys av andre sider ved den kristne lære om Gud. Om ein tek det for gjeve at Gud er allmechtig og allstadsnærverande og den som herskar over verda, kvifor skulle det då vere naudsynt for Gud å komme ned til jorda? ”Was it in order to learn what was going on among men?” (4.3), spør Celsus retorisk. Dersom han ikkje visste kva som gjekk føre seg blant menneska, visste han ikkje alt. Dersom han verkeleg er allvitande, som dei kristne hevdar, undrar Celsus seg over kvifor han ikkje kunne korrigere menneska ved hjelp av sin guddommelege makt utan å sende nokon til verda for å gjere dette for seg.

Ei anna innvending mot tanken om at Gud skulle stige ned på jorda på eit gjeve tidspunkt for å frelse menneska, er spørsmålet om Gud ikkje tenkte på alle dei som levde tidlegare, og som dermed ikkje fekk høve til å ta imot frelsa - ei innvendig som gjekk att i den antikristne polemikken i dei følgjande hundreåra.⁵⁰ ”Is it only now after such a long age that God has remembered to judge the human race? Did he not care before?” (4.8). Poenget for Celsus er at den kristne lære inneheld motsetnader og førestellingar som blir uheldbare med tanke på gudsbiletet. Ein Gud som ikkje bryr seg om alle som har levd før Jesus, er urettferdig. Dessutan var det utenkeleg - om Gud først skulle velge å leve blant menneska - at han skulle velge ein så bortgøymd og perifer stad som Judea (4.7-8). Dei kristnes tale om Jesus som Gud er derfor ikkje anna enn ugudeleg og ureint pjatt som berre kan bli akseptert av udanna og letturte personar (5.10).

Oppstoda frå dei døde

Eit anna sentralt punkt i den kristne tro som Celsus var kritisk til, var tanken om ei lekamleg oppstode frå dei døde. Vi har sett tidlegare at han nærast som eit tankeeksperiment kunne godta Jesu lekamlege oppstode i den hensikt å vise at Jesus ikkje var så unik som dei kristne ville ha det til når ein samanliknar han med kjente storleikar frå gresk mytologi og heltehistorie. Hans polemikk mot dei kristne viser at han i røynda er yttarst kritisk til trua på oppstoda, både Jesu oppstode og tanken om alle kristnes oppstode på dommens dag. Som Origenes registrerer, Celsus ”has often reproached us about the resurrection” (8.49). Dette indikerer at kristendomskritikarane hadde registrert at trua på oppstoda frå dei døde var eit sentral punkt i den kristne tro. Også her dannar det antikke gudsbilete, prega av platonsk filosofi, bakteppe for kritikken. Trua på ei lekamleg oppstode er antifilosofisk og umogeleg. På same måte som at inkarnasjonen er umogeleg fordi Gud per definisjon ikkje kan bli sameina med det kroppslege, er tanken om lekamleg oppstoda umogeleg.⁵¹ I motsetnad til sjela, som er edel og udødeleg, er kroppen sete for begjær og alt som er skamfullt. Oppstoda for dei døde er teologisk absurd fordi ho føreset at Gud ynskjer noko som er

⁵⁰ R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 103.

⁵¹ J. W. Hargis, *Against the Christians*, 50: ”Like the incarnation, the idea of a physical resurrection flew in the face of Platonic theology, which held that the material world occupied the lowest level of the divine hierarchy; physical resurrection, as opposed to the immortality of the soul, was not only repugnant but also theologically impossible”.

skamfullt. I tillegg inneber tanken om at døde og forderva kroppar skal stå opp, at Gud handlar på tvers av, eller reverserer den orden han sjølv har lagt ned i naturen. Etter å ha kalla dei kristnes (og jødanes) håp om lekamleg oppstode for "simply the hope of worms," går Celsus vidare med å påpeike at tanken om oppstoda står i motsetnad til ei kvar form for fornuftig syn på guddommen:

For what sort of body, after being entirely corrupted, could return to its original nature and that same condition which it had before it was dissolved? As they have nothing to say in reply, they escape to a most outrageous refuge by saying that 'anything is possible to God (*ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατόν τῷ θεῷ*)'. But, indeed, neither can God do what is shameful nor does He desire what is contrary to nature (*παρὰ Φύσιν*) ... For the soul He might be able to provide an everlasting life; but as Heraclitus says, 'corpses ought to be thrown away as worse than dung'. As for the flesh, which is full of things which it is not even nice to mention, God would neither desire nor be able to make it everlasting contrary to reason (*παράλογως*). For He Himself is the reason (*λόγος*) of everything that exists; therefore He is not able to do anything contrary to reason (*παράλογον*) or to His own character (5.14 [15,1-25 Koet.]).

Trua på oppstoda er nok eit døme på at dei kristne ukritisk er villige til å godta kva som helst i blind tru. Problemet er at dei kristne ikkje innser eller er villige til å godta at Gud ikkje kan handle mot den orden han sjølv har etablert. Gud er underlagt den orden og den fornuft han sjølv har lagt ned i naturen. Gud kan ikkje komme i konflikt med seg sjølv. Dei kristne på si side føreset at Gud er fri frå eller heva over ordninga i naturen og er i stand til å utføre handlingar som kjem i konflikt med denne. Celsus opererer med andre ord med eit rasjonalistisk gudsomgrep; det er ingen motsetnad mellom fornuften og Gud. "A God who is contrary to reason is not a fit object of devotion".⁵² Ein indikasjon på kor problematisk tanken om oppstoda av lekamen var i eit miljø prega av platonisk og nyplatonisk tenking, er at også Origenes, på stort sett same filosofiske føresetnader som Celsus, tok avstand frå tanken om ei kroppsleg oppstode (5.15-23).

Det som no er sagt går på Celsus' kritikk av håpet om ei eskatologisk oppstode av lekamen som alle kristne skal få del i. Følgjeleg er dette ikkje direkte kritikk av dei kristnes førestellingar om Jesus. Men sidan det i kristen tru er ein organisk samanheng mellom trua på Jesu oppstode og på dei kristne si eskatologiske oppstode, fungerer det som ein indirekte kritikk av trua på Jesu oppstode. Celsus er som sagt yttarst kritisk til tanken om at Jesus stod opp att frå dei døde. Sjølv om han ikkje verbaliserer det direkte, er det rimeleg å tro at det er mykje av den same grunnleggande tenkinga som ligg bak kritikken av førestellinga om Jesu oppstode som den han fører i pennen mot den eskatologiske oppstoda. Ein indikasjon på dette er at han innleiar diskusjonen om Jesu oppstode ved å seie at vi må undersøke om nokon som verkeleg har døydd, har stått opp med den same kroppen (2.55). Svaret er naturlegvis nei.

Korleis forklarar han opphavet til trua på Jesu oppstode? Celsus er den første kristendomskritikaren som gjev ei psykologisk forklaring på dette: trua på Jesu oppstode kan tilskrivast personar som i mental ubalanse hadde drøymt om

⁵² R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 104.

dette eller hadde hallusinasjonar om det, eller dei konstruerte historia for å imponere andre. Etter at han først har stilt spørsmålet om kven det var som var vitne til den påståtte oppstoda, svarer Celsus:

A hysterical female, as you say, and perhaps some other one of those who were deluded by the same sorcery, who either dreamt in a certain state of mind and through wishful thinking had a hallucination due to some mistaken notion (an experience which has happened to thousands), or, which is more likley, wanted to impress the others by telling this fantastic tale, and so by this cock-and-bull story to provide a chance for other beggars (2.55).

Evangelia si framstilling av Jesu oppstode blir altså avfeia som hallusinasjonar og ønsketenking, eller som eit utslag av at nokon i Jesu nære krets ynskte å gjere seg sjølve spennande gjennom å gjere Jesu oppstode kjent. Om Jesus verkeleg hadde stått opp, burde han definitivt ha vist seg først for jødane, som hadde handsama han så dårleg, og for dei som dømde han. Ja, han burde vist seg for mange fleire dersom han verkeleg ville vise at han var guddommeleg. Jesus må sanneleg ha vore ein dårleg strateg, skriv Celsus sarkastisk: "At the time when he was disbelieved while in the body, he preached without restraint to all; but when he would establish a strong faith after rising from the dead, he appeared secretly to just one woman and to those of his own confraternity" (2.70). Poenget er klart: Evangelia si forteljing om Jesu oppstode er ikkje truverdig. Dei første vitna til dette er lite truverdige, dei er få, og berre avgrensa til Jesu nære krins. Ingen av Jesu fiendar såg han etter hans død.⁵³

Evangelia er ikkje historisk truverdige

Med dette rører vi ved eit sentralt punkt i Celsus' kritikk. Han er klar over at skal kritikken av Jesus vere effektiv, må han vise at evangelia sine framstillingar om han ikkje er historisk truverdige då det er desse som er utgangspunktet for dei kristnes tru og levemåte. Hovudpoenget i kritikken hans på dette punktet er at mange av dei hendingane evangelia fortel om Jesus har få vitne, og dei få som er vitne, er partiske. Utanom Jesu oppstode er jomfrufødselen og Jesu dåp dømme på dette.

Det ligg i sakas natur at det ikkje er vitnar til tanken om at Maria vart gravid ved Guds medverknad. Celsus lanserer to forklaringar på korleis tanken om jomfrufødselen oppstod. Gjennom ein tenkt jødisk opposent påstår han at det var Jesus som "fabricated the story of his birth from a virgin" (1.28). Det som skjedde var at Jesu mor hadde gjort seg skuldig i hor og at mannen hennar av den grunn forlet henne. I løyndom fødde ho Jesus i vanære. Jesus reiste til Egypt. Etter at han der kom i kontakt med magi og fekk del i magiske krefter, gjorde han i sitt bedrag krav på å vere Guds son. Tanken om jomfrufødsel blir altså assosiert med magi, som i Celsus si samtid var sett på som noko kriminelt. Jøden meiner seg å kjenne til at far til Jesus i røynda var ein romersk soldat med namn Panthera. Kor Celsus har fått dette frå, veit vi ikkje. Mogeleg er dette ei

⁵³ Sjå vidare J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, 57.

historie som sirkulerte i jødiske krinsar. I jødisk litteratur finst det ein del referansar til ein Jesus ben Panthera.⁵⁴

Denne forklaringa legg han altså i munnen på ein tenkt jødisk opponent. Sjølv om han ikkje avviser denne forklaringa, meiner Celsus likevel at tanken om jomfrufødsel har ei religionshistorisk forklaring. Dei kristne har, hevdar han, adoptert førestellingar frå gresk mytologi: Dei kjem frå mytane om Danae, Melanippe, Auge og Antiope (1.37). Tanken om jomfrufødsel går altså korkje tilbake til Jesus sjølv eller har noko som helst forankring i faktiske tilhøve, men er noko som Jesu tilhengarar konstruerte etter mønster frå gresk mytologi.

Celsus raljerer vidare over tanken om jomfrufødsel ved å peike på det absurde i at Gud, som av natur ikkje kan elske ein forgjengeleg kropp, skulle hatt samleie med ei kvinne, ja til og med ei fattig kvinne utan nobel avstamming.

Også forteljinga om Jesu dåp er ein god illustrasjon på kor svakt evangelia står seg i ei historisk gransking. Han let jøden problematisere fråveret av vitne som kan stadfeste det som skjedde: "What trustworthy witness (*ἀξιόχρεως μάρτυς*) saw this apparition, or who heard a voice from heaven adopting you as son of God? There is no proof except for your word and the evidence which you may produce of one of the men who were punished with you" (1.41 [92,1-5 Koet]).

Poenget til Celsus er ikkje til å ta feil av. Det som står i evangelia om Jesus er basert på laust snakk utan truverdige vitne til hendingane. Evangeliet er propagandaskrift forfatta av kristne, som har sirkulert blant tilhengerane av den kristne religionen. Dei er ikkje baserte på historiske kjensgjerningar, men på konstruksjonar av personar som vil forherlege Jesus. Og når alt kjem til alt, kvifor skulle ein ha større tiltru til legendene i evangelia enn til dei mange myter og legender i gresk mytologi? Celsus let jøden rette følgjande ord til Jesus:

The old myths that attributed a divine birth to Perseus and Amphion and Aeacus and Minos (we do not believe even them) are nevertheless evidence of their great and truly wonderful works for mankind, so that they do not appear lacking in plausibility; but as for you, what have you done in word or deed that is fine or wonderful? You showed nothing to us, although they challenged you in the temple to produce some obvious token that you were the son of God (1.67).

Evangelia er med andre eit utslag av "menighetsteologi," dei reflekterer dei kristnes førestellingar om Jesus – førestellingar som har dårleg forankring i "den historiske Jesus". I realiteten gjennomfører Celsus ei radikal demytologisering av evangelia som minner til forveksling om moderne lesingar.

Konklusjon

Møtet mellom kristendommen og den gresk-romerske kulturen i dei første hundreåra etter vår tidsrekning var på mange måtar eit konfliktfullt møte. Det var element i den nye religionen, både med tanke på liv og lære, som var yttarst

⁵⁴ For diskusjon og referansar, sjå H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (1980) s. 31 n. 3. Sjø vidare, R.S.Hoffmann, *Jesus Outside the Gospels*, 36-60 for ei analyse av Jesu fødsel og hans mirakel i talmud- og midrasjtradisjonar.

problematisk, eller for ikkje å seie umogeleg for omgjevnadane å akseptere. På fleire områder braut dei kristne med grunnleggande sider ved det som var forventa av gode borgar av Det romerske imperiet.

Det mest i augefalande med dei kristne var at dei ikkje tok del i offentleg religiøse festar, men at dei istaden etablerte egne, alternative samlingar. Dei braut med tradisjonen og innførte overtru. Dette var alvorleg då det var dei tradisjonelle greske og romersk gudane som sørgja for fred og gode tider for imperiet. Av denne grunnen vart dei kristne stempla som fiendar av menneskeslekta og haldne ansvarlege for hungersnød, epidemiar og naturkatastrofar osb. Dei vart også klaga for å utføre moralsk forkastelege handlingar som drap, kannibalsime og promiskuitet. Forutan at dette var standard retorikk i antikken for å brennemerke suspekta personar, har slike skuldingar primært si rot i ufullstendig kjennskap til og mistolkingar av nattverden og agapemåltidet.

Celsus fører ikkje skuldingane om umoral vidare. Men den velutdanna Celsus, som representerte tradisjonelle verdiar og holdningar i samtida, førte vidare og forsterka kritikken om at kristne braut med offentleg gudsdyrking og heile den tradisjonen denne var tufta på. I Celsus sine auge framstod dei kristne som opprørarar mot den eksisterande orden og sosiale strukturar i samfunnet. Dei vegra seg mot å ta del i det offentlege livet som det var forventa at kvar god borgar tok del i. I siste instans, dersom kristendommen ekspanderte tilstrekkeleg, ville dei kristne utgjere ein trussel for heile eksistensen til imperiet. Dette var ille nok i seg sjølv, men det var dobbelt problematisk all den tid dei kristne, i motsetnad til jødane og romarane, ikkje kunne vise til gamle tradisjonar som forklaring på deira avvikande oppførsel. I følgje det tradisjonelle tradisjonsomgrepet i antikken, som Celsus var ein klassisk representant for, var målestokken for om noko var godt og edelt at det kunne legitimerast med gamal praksis og sedvane. Grunnen til at dei kristne ikkje oppdaga vanviddet i den nye læra, var at dei var ulærde og dermed letturte og ukritiske; dei aksepterte den mest absurde lære i blind tro.

Hovudproblemet var altså at dei kristne braut med tradisjonen og etablerte seg som ei subgruppe med eigen alternativ kult og egne ideal for livførselen. Celsus er klar på kva som er inspirasjonskjelda til dette: dei kristnes lære om Jesu unike stilling og posisjon. I prinsippet kunne Celsus akseptere at Jesus kunne inngå blant dei mange gudane som stod under den høgste guden. Men at den høgste guden hadde blitt menneske i Jesus med den konsekvens at Jesus tok høg gudens plass i kulten, var umogeleg. Derfor er det ikkje overraskande at den raude tråden i *On the true doctrine* blir å vise at Jesus korkje er verdig til å kallast Gud eller er så unik som dei kristne hevdar. Kritikken av ulike sider relatert til Jesus, som jomfrufødsel, inkarnasjonen, Jesu mektige gjerningar (magi) og Jesu oppstode, har som overordna målsetting å vise nettopp dette. Celsus er også medveten at det er evangelia sine forteljingar om Jesus som er utgangspunktet for dei kristnes ide om Jesu unike og eksklusive stilling. Derfor forsøker han å undergrave tilliten til evangelia ved å hevde at fleire forteljingar om Jesus har få og lite truverdige vitne, og at dei i stor grad reflekterer kristne sine ynskje om å framstille Jesus i eit mest mogeleg gunstig lys.

Dei ulike linjene i Celsus' kritikk kryssar kvarandre tematisk i eitt punkt, og det er i åtakket på førestellinga om Jesu unike stilling. Typisk for dei danna i hans

samtid gjekk han langt i å akseptere religiøst mangfald, men han kunne ikkje godta ein religion som hevda ein absolutt sanning med den konsekvens at tradisjonelle, etablerte former for gudsdyrking vart avviste. Med dette set han fingeren på eit problemkompleks som skulle komme til å bli sentralt både i seinare kristendomskritikk, religionsteologi og ikkje minst i moderne teologisk diskurs.

Gjennom sitt omfangsrrike og på mange måtar retorisk velformulerte åtak på den kristne religionen, viser Celsus at han tok den nye religionen på alvor som ein potensiell trussel mot tradisjonelle verdiar og gresk-romersk religion i antikken. Erttertida viser at frykta for at ein eksklusiv religion som kristendommen kunne marginalisere gresk-romersk religion, ikkje var grunnlaus. Celsus's beiske kritikk av dei kristne og den kristne lære vart ikkje ståande uimotsagt. I skriftet *Contra Celsum* gjev Origenes Celsus svar på tiltale. Her freister han å syne dels at Celus teiknar eit vrengebilete av dei kristne og den kristne trua, og dels at argumentasjonen av ulike grunnar ikkje held mål. Men det må vi ta føre oss i ein annan samanheg (diverre).

Litteratur

Ante-Nicene Fathers

- Bakke, O.M., *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2005.
- Benko, S., *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Castelli, E.A., *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York: Columbia University Press, 2004.
- Chadwick, H., *Origen: Contra Celsum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Cook, J.G., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Peabody: Hendrickson, 2002.
- Crook, J.A., "Patria Potestas," *Classical Quarterly* 17 (1967) 113-22.
- Fox, R.L., *Pagans and Christians*, New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986.
- Frohnhofer, H., *Apatheia tou theou: über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987.
- Grant, R.M., *The Early Christian Doctrine of God*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1966.
- Hargins, J.W., *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic*, New York: Peter Lang, 1999.
- Hoffmann, R.J., *Celsus on the True Doctrine*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Hoffmann, R.J., *Jesus Outside the Gospels*, New York: Prometheus Books, 1984.
- Kuefler, M., *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Lacey, W.K., "Patria Potestas," i *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, ed. B. Rawson, New York: Cornell University Press, 1987, 121-144.
- Loeb Classical Library*

- MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven: Yale University Press, 1984.
- Martin, D.B., *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*, Harvard: Harvard University Press, 2004.
- Novak, R.M., *Christianity and the Roman Empire. Background Texts*, Harrisburg: Trinity Press International, 2001.
- Origenes Werke* II, ed. P. Koetschau, GCS 2,3, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1899.
- Pannenberg, W., "Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 70 (1959) 1-45.
- Prestige, G.L., *God in Patristic Thought*, (2nd. ed.) London: SPCK, 1952.
- Remus, H., "Outside /Inside: Celsus on Jewish and Christian *Nomoi*," i *Religion, Literature and Society in Ancient Israel*, eds. Neusner et al., Lanham: University Press of America, 1987, 133-150.
- Shelton, J.A., *As the Romans Did*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Simon, M., "Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts," *Religious Studies* 9 (1973) 385-399.
- Skarsaune, O., "Kristendommen i en religionspluralistisk verden. Om møtet mellom kristendom og hedenskap i den eldste kirke," *Norsk Tidsskrift for Misjon* 41 (1987) 158-176.
- Skarsaune, O., "Gudsbildet i oldkirkens teologi" *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 48 (1977) 179-192.
- Skarsaune, O., *Inkarnasjonen – myte eller faktum?* Oslo: Lunde, 1988.
- Stark, R., *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Wilken, R.L., "The Christians as the Romans (and Greeks) Saw Them" in *Jewish and Christian Self-Definition. Volume one. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, ed. E.P. Sanders, London: SCM Press, 1980.
- Wilken, R.L., *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven: Yale University Press 1984) 48-54.