

Møtet mellom misjon og kultur i Det nye testamente

Den hellenistiske ”globaliseringen” som utfordring og mulighet i formidlingen av det kristne budskap

JUSTEIN ÅDNA

En undersøkelse av hvilke nye ord som øker mest i bruk ved begynnelsen av det 21. århundre, vil antageligvis vise at *globalisering* inngår blant slike ord. Gjennom nyhetsmediene blir vi stadig minnet om hvilken utfordring den verdensvide internasjonaliseringen innebærer for næringsliv og samfunnsøkonomi, og gjennom internett brer en engelskspråklig globalisert kultur seg ut over hele kloden. Dermed er det i ferd med å vokse frem en situasjon i verden som har likheter med situasjonen i områdene rundt Middelhavet og i For-orienten for to tusen år siden. Jeg tror at vi med en viss rett kan tale om en globalisert kultur som var vokst frem der i kjølvannet av Aleksander den Stores erobringstokt på 330- og 320-tallet f.Kr. Med gresk som *lingua franca*, med gjensidig utveksling og sammensmelting av religiøse og andre elementer med rot i lokale og etniske grupper og med et internasjonalt utbygd transportnett, opprettholdt og beskyttet av den romerske hærmakt, forelå tilstrekkelig mange likheter og forbindelsespunkter mellom befolkningene innenfor det nevnte geografiske område til at det er meningsfullt å tale om en globalisert virkelighet. Slik var altså situasjonen på det tidspunkt den kristne kirke ble til. Jeg vil i denne artikkelen forsøke å beskrive noen trekk ved den tidligste kristne misjons kulturmøter og reflektere over både hvilke positive muligheter for en rask og ekspansiv utbredelse av budskapet eksistensen av en globalisert kultur i Middelhavslandene betydde, og også hvilke særlige utfordringer og ”farer” den representerte for kirkens tidligste misjon.

Hva er kultur?

Den misjonsvitenskapelige standardinnføringen på norsk, boken *Missiologi i dag* – med professor i misjonsteologi Jan-Martin Berentsen, som jeg har gleden av å få være med å ære med dette bidraget til festskriftet for ham, som en av redak-

tørene – inneholder naturlig nok et kapittel om ”Misjon og kultur”.¹ Der drøftes aktuelle og sakssvarende definisjoner og avgrensninger av begrepet ”kultur” i en samtidskontekst, og det hevdes på en overbevisende måte at ”selv om begrepet ’kultur’ ikke finnes i Bibelen, er det likevel fruktbart å bruke det for å forstå hva som kjennetegner et folkeslag, og som bidrar til å gi mennesker identitet og tilhørighet som medlem av et folk, en nasjon eller stamme”.² ”Kultur” forstått som det sett av religiøse og filosofiske trosforestillinger, verdier og skikker som binder en større gruppe mennesker sammen med elementer av felles identitet og kollektiv tilhørighet, er ikke et moderne påfunnet begrep som vi må holde godt på avstand fra oldtiden og antikken for å unngå anakronistiske innlegginger og innlesninger fra senere tider. Det foreligger derfor et trygt saklig grunnlag for å spørre etter forholdet mellom misjon og kultur i Det nye testamente.

Den hellenistiske ”globaliseringen”

Det gamle testamente tegner i hovedsak et bilde av forholdet mellom Israel og nabofolkene preget av forskjellighet og distanse. Der israelittiske og jødiske konger allierte seg med andre konger og pleiet vennskap og samarbeid med dem, som oftest også med klare religiøse implikasjoner, blir dette vurdert negativt av de gammeltestamentlige historiefortellerne og av profetene.³ Eksilet i Babylon og de positive relasjonene til den nye verdensmakten Persia i andre halvdel av det 6. århundre f.Kr., som valgte en toleranselinje i forhold til de enkelte småstatene og folkene innenfor storriket,⁴ endret på dette. Perserne

¹ *Missiologi i dag*, redigert av Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen, 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget, 2004 (1. utgave 1994). Kapitlet ”Misjon og kultur” (s. 242–261) er ført i pennen av Tormod Engelsviken.

² *Op.cit.*, 247. Engelsviken refererer bl.a. definisjoner av kultur gitt av Paul G. Hiebert og Jens Loenhoff (247f) og har selv oversatt til norsk kulturdefinisjonen fra den såkalte Willowbank-rapporten, som stammer fra Lausanne-bevegelsens konferanse på Bermuda i 1978 om ”Evangeliet og kulturen”. En delvis gjengivelse av denne definisjonen i Engelsvikens oversettelse lyder: ”Kultur er et integrert system av trosforestillinger [...], av verdier [...], av skikker [...] og av institusjoner som gir uttrykk for disse trosforestillingene, verdiene og skikkene [...] og som binder et samfunn sammen og gir det en følelse av identitet, verdighet, trygghet og kontinuitet” (*op.cit.*, 248).

³ Et godt eksempel representerer den jødiske kong Akas. Han ble i forbindelse med den såkalte syrisk-efraimitiske krig 733 f.Kr. da kongen i Nordriket Israel, Pekah, angrep Juda og Jerusalem sammen med Resin, kongen i Aram, oppfordret av profeten Jesaja om å holde seg i ro og stole på Herrens beskyttelse (Jes 7,1–9), men valgte istedet som utvei av krisen å underkaste seg assyrerkongen Tiglat-Pileser som vasall og slik sikre seg hans beskyttelse mot de angripende nabostatene (2 Kong 16,7–9, sml. 15,29f). I stor detaljerthet forteller så forfatteren av 2. Kongebok om hvordan kong Akas deretter etter et besøk hos Tiglat-Pileser foretar forandringer i templet i Jerusalem etter forbilde av hva han har sett hos assyrerkongen (2 Kong 16,10–18), og hele denne beretningen er båret av skarp religiøs fordømmelse av et slikt uhørt handlingssett av kongen i Jerusalem.

⁴ For jødernes vedkommende innebar dette at de fikk tillatelse til å vende tilbake til Juda, gjenreise templet i Jerusalem og fritt utøve sin religiøse kult så sant de holdt seg unna politisk opposisjonsvirksomhet mot perserne. Sml. til dette Dagfinn Rian, ”Jødernes historie fra Esra til Talmud”, i: Hans Kvalbein (red.), *Blant skriftilærde og*

innførte aramaisk som forvaltningspråk for hele regionen, og i løpet av de neste århundrene tok jøder bosatt i det tradisjonelle israelittiske landområdet mer og mer aramaisk i bruk som hovedmål til fortrensel av hebraisk.⁵ Slik sett lot de seg innlemme i en regional felles språkkultur. Men det avgjørende og markerte omslaget sett i forhold til den eldre "isolasjonslinjen" kom under hellenismen, dvs. i perioden etter Aleksander den Stores voldsomme erobringer og etableringen av de nye storrikene under hans generaler, hvorav det seleukidiske rike med sete i Antiokia i Syria og det ptolemeiske rike med sete i Aleksandria i Egypt av åpenbare geografiske grunner fikk størst betydning for jødene bosatt i det tradisjonelle israelittiske landområdet. Det var forøvrig ikke bare den geografiske nærheten til Israel og Jerusalem som gjorde at den kulturelle utviklingen i disse hellenistiske såkalte diadokerrikene hadde sterk innvirkning på jødene, men også det store innslaget av jøder bosatt i Antiokia og Aleksandria og ellers innenfor de territoriene som seleukidene og ptolemeerne behersket.⁶

Siden J. G. Droysens tobindsverk *Geschichte des Hellenismus* (1836 og 1843) har *hellenismen* vært brukt som betegnelse på forbindelsen mellom og sammenmeltingen av vestlige og fororientalske kulturer som utfoldet seg under fortegn og dominans av gresk dannelselse i perioden fra Aleksander den Store av. Det diskuteres hvor slutt punktet for hellenismens epoke skal settes, men det er i hvert fall åpenbart at tiden for den tidligste kristendoms fremvekst i det 1. århundre e.Kr. faller innenfor det aktuelle tidsrommet. Det mest karakteristiske fenomenet for denne perioden er *helleniserings*prosessen, det vil si utbredelsen av gresk språk, utdannelse og kultur gjennom den ovenfor omtalte etableringen av (makedonsk og) gresk politisk styre over nasjonene som tidligere hadde inngått i det persiske rike. Fremveksten av Romerriket, som etter hvert fortrenget og overtok den politiske makten fra de hellenistiske rikene og integrerte dem som provinser, endret ikke noe på dette. Hovedstaden Roma selv ble sterkt påvirket av gresk kunst, arkitektur, filosofi og litteratur. Den østlige delen av Romerriket forble i all hovedsak gresk, og gresk språk, kultur og religion vant innpass til og med i de latinske vestområdene av riket:⁷ "Den beseirede (Hellas) seiret over seierherren (Rom) når det gjaldt kulturinnflytelse."⁸

farisere. Jødedommen i oldtiden. Oslo: Verbum, 1984, 12–18 (11–44) samt avsnittet "Der zweite Tempel" i min artikkel "Tempel", i: *Das Große Bibellexikon.* Bd. III, hrsg. von Helmut Burkhardt et. al. Wuppertal: Brockhaus; Gießen: Brunnen, 1989, 1536f (1533–1541).

⁵ I perioden ca. 600–200 f.Kr. "Aramaic spread far beyond the borders of its native lands over the vast territories of the Neo-Babylonian and even larger Persian empires—from Upper Egypt to Asia Minor and eastward to the Indian subcontinent" (Stephen A. Kaufman, "Aramaic", *Anchor Bible Dictionary* IV, 174 [173–178]).

⁶ Sml. Rian, *op.cit.*, 18–27.

⁷ Sml. til dette Helmut Koester, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Introduction to the New Testament; Volume One). New York; Berlin: de Gruyter, 1995, 41f. Med henblikk på keisertidens Roma, som tidsmessig overlapper med kristendommens fremvekst, erklærer Koester ettertrykkelig: "The developments of the Roman imperial period cannot be understood without Hellenism" (42).

⁸ Torrey Seland, *Paulus i Polis. Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse* (Kyrkjefag Profil nr. 4). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2004, 107.

Min nytestamentlige kollega ved Misjonshøgskolen, professor Torrey Seland, gir i en fersk bok en god innføring i noen av de viktigste sidene ved hellenismen (sml. fotnote 8). Han beskriver blant annet den sosiale lagdelingen i de gresk-romerske byene, utdannelsen som ble tilbudt der, foreningsdannelser samt de typiske "fritidstilbudene", representert av teater, badeanstalter og idrett.⁹ Når det gjelder den sosiale lagdelingen, gikk det et fundamentalt skille mellom overskiktet eller eliten på den ene siden, bestående av de keiserlige familier, senatorer, riddere og en del lokale embetsmenn og som til sammen kun omfattet noen ganske få prosent av den totale befolkningen i Romerriket, og underskiktet eller ikke-eliten på den andre. Innen underskiktet var det store ulikheter mellom for eksempel frie borgere, noen av dem også med romersk borgerskap, og de dårligst stilte slavene som måtte utføre tvangsarbeid i gruver og som romannskap på skip på hver sin side av den sosiale rangstigen. Ett av de viktigste trekkene ved hellenismen var utbredelsen av det greske utdannelsesidealet, og som en følge av dette fikk store befolkningsgrupper, det vil si også betydelige deler av ikke-eliten, del i en solid utdanning med mange fellestrekk. Den formelle utdannelsen satte inn i syvårsalderen og ble hovedsakelig gitt i private skoler. Undervisningen var konsentrert om lese- og skriveopplæring; som tekster benyttet man verker fra de store klassiske forfatterne som blant annet Homer. Etter hvert som barna ble eldre, kom ytterligere fag til som grammatikk, retorikk, dialektikk, geometri, aritmetikk, astronomi og musikkteori. I forlengelsen av denne "grunnutdannelsen" kom den såkalte *efebiske* ettårige utdannelsen som ble gitt i gymnasiene, der både idrett og videreførende studier i boklige fag inngikk. Denne utdannelsen var ett av kravene for oppnåelse av gresk borgerskap. Noen få fortsatte med ytterligere studier utover den efebiske utdannelsen, hovedsakelig fordelt på fagene medisin, jus, retorikk og filosofi. Ved siden av utdanningsinstitusjonene fungerte blant annet teatrene som en viktig arena for formidling av deler av den gresk-hellenistiske kulturen, i særdeleshet av skuespillene av de store greske tragedie- og komedieforfatterne som Aiskylos, Sofokles, Euripides, Aristofanes og Menander. Innen nytestamentlig tid var teatrenes "repertoar" blitt utvidet til også å omfatte gladiator- og dyrekamper.

På religionens område førte hellenismen til et møte og en berøring mellom diverse tradisjoner med hver sine lokale eller regionale bakgrunner.¹⁰ De "klassiske" greske gudene og gudinnene – som blant annet Zeus, Hera, Poseidon, Artemis, Afrodite og Hermes – vant utbredelse og ble dyrket langt utover det greske kjerneområde, dels under alternative romerske navn.¹¹ Overalt i de gresk-romerske byene fantes det templer. Statuer i templene representerte gudene som i prinsippet her hadde sitt bosted. Profesjonelle presteskap hadde ansvar for virksomheten i templene, der ofringer av forskjellige slag utgjorde den viktigste aktiviteten. Utbredt og etterspurt var også orakler – særlig berømt er oraklet tilknyttet Apollon-templet i Delfi – som folk oppsøkte og henvendte seg til med sine problemer og bekymringer, samt helbredelseskulter – særlig berømt er den knyttet til Asklepius. Andre utbredte

⁹ Sml. *op.cit.*, 57–105.

¹⁰ Sml. *op.cit.*, 106–168.

¹¹ De seks nevnte gudene og gudinnene hadde følgende romerske navn: Jupiter, Juno, Neptun, Diana, Venus og Merkur.

”strategier” i den gresk-romerske verden for å mestre livets vanskeligheter og vinne innsikt i fremtiden var diverse former for magi og trolldom samt astrologi. Et spesielt interessant religionsfenomen under hellenismen var de såkalte mysteriekultene.¹² Disse var hemmelige kulter med enkeltmenneskers personlige tilslutning. Inntredelsen i en mysteriekult skjedde gjennom en innvielsesseremoni, og den som slik ble tatt opp, ble pålagt å hemmeligholde ritene vedkommende hadde gått igjennom og også hva mysteriefeiringen forøvrig gikk ut på. På grunn av dette hemmeligholdet er vår kunnskap om innholdet i de enkelte mysteriene mangelfull. Mest utførlig kjenner vi mysteriekulten i Eleusis, beliggende i nærheten av Aten, som var den største mysteriekulten i Hellas. I Italia synes mysteriekulter knyttet til vinguden Dionysios, med et sterkt innslag av rus og ekstase, å ha vært særlig populære. Typiske utslag av møtet og sammensmeltingen mellom greske og østlige tradisjonselementer er Isis- og Osiris-kultmysteriene samt Mitra-mysteriene. Isis og Osiris var egyptiske guddommer som i mysteriene tok preg av greske guder; Isis ble etter hvert opphøyet til en kosmisk gudinne som de andre guddommene ble oppfattet som manifestasjoner av.

En del av den greske kulturelle arven som også fikk stor betydning under hellenismen, var filosofien. Med Sokrates (469–399 f.Kr.), Platon (429–347 f.Kr.) og Aristoteles (384–322 f.Kr.) som sine mest berømte aktører nådde den filosofiske tenkning i de greske bystatene et høyt refleksjonsnivå og dekket et bredt felt innen metafysikk, etikk, politikk, estetikk og naturvitenskap. I sin presentasjon av ”noen filosofiske retninger og livstolkninger” fremhever Torrey Seland¹³ de kulturelle konsekvensene av den internasjonalisering som Aleksander den Stores erobringer og hellenismen innebar:

Både Platons og Aristoteles’ filosofi var preget av at den ble til med de greske bystatene som kontekst. Det var livet og observasjonene av menneskelig atferd der som sto sentralt. Med Aleksander den Stores erobringer gikk alt dette i oppløsning. Bystatene ble ikke lenger konteksten, men horisonten ble betraktelig utvidet. Aleksander den Stores enorme rike, og hans aktive kulturpolitikk førte til en internasjonalisering som før var ukjent. Han førte en aktiv politikk for å spre den greske kultur utover i riket, men samtidig fant det sted møter med hittil mer eller mindre ukjente kulturer ikke bare i perifere deler av riket, men også i Hellas. Dette kunne føre til ulike reaksjoner, og gjorde også det for mange. Det er denne perioden vi kaller hellenismen. Men utbredelsen av gresk kultur fortsatte også etter at romerne overtok herredømmet på midten av siste århundre f.Kr. slik at den gresk-hellenistiske kulturs dominans fortsatte. Men vi kaller oftest denne tidsperiode den gresk-romerske for å markere romernes ankomst på verdensscenen. Kulturelt sett var hellenismen fortsatt dominerende.¹⁴

I nytestamentlig tid var det særlig to filosofiske retninger, med bakgrunn og opphav i Hellas, som hadde stor internasjonal utbredelse. Den ene, epikureerne, bar navn etter grunnleggeren Epikur (341–270 f.Kr.). De stod for en type materialistisk grunnanskuelse med sterk kritikk av mye tradisjonell folkelig

¹² Navnet er avledet av det greske ordet *mysterion*, som betyr ”mysterium, hemmelighet”. Seland behandler mysteriekultene på sidene 126–134 i sin bok.

¹³ *Op.cit.*, 140–157.

¹⁴ *Op.cit.*, 144f.

religiositet, særlig knyttet til orakler, magi og spådomskunst. Et hovedsynspunkt hos dem var at gudene lever i en salig tilstand for seg, og at de ikke griper inn i menneskenes verden. Derfor trenger menneskene ikke å frykte dem. Også den andre filosofiske hovedretningen med enda større innflytelse, stoikerne, som bar navn etter søylehallen Stoa Poikile i Aten der Zenon fra Kypros omkring 310 f.Kr. hadde begynt å undervise, var sterkt kritisk til den tradisjonelle religionen. I stedet for å tro på en rekke forskjellige guder og gudinner med hver sine særtrekk og sine ansvars- og utfoldelsesområder regnet stoikerne med en guddomskraft – *pneuma*, verdenssjelen, eller *logos*, verdensfornuften – som gjennomtrenger og gjennomsyrer tilværelsen. De hadde altså en panteistisk gudsforestilling, som ble kombinert med et deterministisk og syklisk syn på historieførløpet.¹⁵ Stoikerne anvendte en allegorisk tolkningsmetode i omgang med de klassiske dikternes skildringer av gudene, der de forstås som symboler for krefter og fenomener i naturen eller i menneskets indre. Mens noen filosofer, gjerne kalt skeptikerne, gikk så langt i sin kritikk av den tradisjonelle polyteistiske religionen at de bestred gudenes eksistens, møter vi hos de panteistisk tenkende stoikerne hva vi kan kalle monoteistiske tendenser, blant annet representert av den kjente Zeus-hymnen av Kleantes, Zenons elev og etterfølger.¹⁶ Det stoiske etiske ideal for menneskelivet var å lære dydene og praktisere dem konsekvent, med den ytterste sinnsro og fravær av affekter uansett hvilke tilskikkelser livsskjebnen bød på.

Stoikerne ser verden som et stort legeme, som en stor enhet. Samtidig ser de seg selv som verdensborgere, *kosmopolitter*. Her ser vi igjen tydelig noen av de sosiale følgene av Aleksander den Stores store omveltninger: horisonten er ikke her polisstaten som hos Platon og Aristoteles, men verden.¹⁷

Jødedommen under hellenismen

Det ble allerede kort nevnt i begynnelsen av det forutgående avsnittet om den hellenistiske ”globaliseringen” at jødene raskt kom i berøring med og ble påvirket av hellenismen etter hvert som den vokste frem i kjølvannet av Aleksander den Stores erobringer. Det var flere jøder som bodde spredt utover det meste av landområdene rundt Middelhavet (den vestlige diaspora) samt i Babylonia (den østlige diaspora), enn i ”fedrenes land”, de tradisjonelle israelittisk-jødiske kjerneområdene. Store byer som for eksempel Aleksandria i Egypt, Antiokia i Syria og Efesus i Lille-Asia hadde betydelige jødiske befolk-

¹⁵ Seland, *op.cit.*, 151: ”[A]lt er fastlagt, alt står i en kjede av årsak og virkning under det vi kan kalle skjebnen ... Et velkjent stoisk bilde på denne determinerte sammenheng er bildet av et menneske som driver i elven. Han eller hun kan velge å svømme mot strømmen eller på kryss og tvers, men mennesket kan ikke komme ut av strømmen; det drives med uavhengig av egen vilje ... Stoikernes determinisme er å forstå som en konsekvens av deres panteisme. En guddommelig kraft, som gjennomstrømmer verden, kunne ikke være den enhetlige og absolutte årsak til alle ting dersom det var sammenhenger som var uavhengig av den.”

¹⁶ Seland gjengir hymnen i Bjørn Kristian Indergaards norske oversettelse på side 156f, hentet fra Peder Borgen, *Det nye testamente omverden. Tekster i oversettelse med innledninger. Utvalgte greske tekster og ordlister*. Trondheim: Tapir, 1980, 7–8.

¹⁷ *Op.cit.*, 152f.

ningsinnslag. Slik ble jøder mange forskjellige steder eksponert for hellenistisk kultur. Måten dette skjedde på, kunne variere sterkt fra et område til et annet og også fra et tidsrom til et annet. Tilfeller av aggressiv tvangshellenisering med undertrykkelse av avvikende jødiske særskikker utløste gjerne heftige reaksjoner med at jøder flest satte seg til motverge. Det mest berømte eksempel er den makkabeiske oppstanden mot den seleukidiske kong Antiokus IV Epifanes' anslag mot jødene i Palestina i 167 f.Kr.¹⁸ Men til tross for en rekke slike enkelt-episoder av voldelig diskriminering og forfølgelse var hovedmønsteret i hellenistisk tid en stort sett fredelig sameksistens mellom jøder og ikke-jøder. Der hvor vold og tvang ikke grep for forstyrrende inn, kunne den jødiske minoriteten selv i betydelig grad bestemme hvordan den skulle forholde seg til den omgivende hellenistiske kulturen. Noen gikk så langt i tilpasning at andre jøder betraktet dem som apostater. Uenighet om graden av tilpasning til en hellenistisk livsstil spilte en betydelig rolle i rivalisering og kamp om de ledende prestelige posisjonene ved templet i Jerusalem i årene forut for den makkabeiske krisen. Hovedmønsteret over tid bestod i at jøder bevarte noen særegne skikker som tjente som identitetskjennetegn, samtidig som de i tenkning og livspraksis var påvirket av hellenismen. *Hellenistisk jødedom* er for lengst blitt den vanlige betegnelsen i forskningen for dette.¹⁹

Med utgangspunkt i Loven – de fem Mosebøker – som et felles grunnlag for alle jøder avtegnet følgende kjennetegn seg som de mest utbredte og typiske identitetsmarkørene for jøder flest rundt om i den gresk-romerske verden: Monoteistisk gudstro, omskjærrelse av gutter/menn, avståelse av arbeid på sabbaten og praktisering av diverse renhetsregler blant annet angående mat. Monoteismen ytret seg i form av en eksklusiv bekjennelse til og lojalitet mot den ene Gud, som hadde kalt Israel til sitt folk (sml. 5 Mos 5,6f; 6,4–9; 7,7f). Dette innebar en ensidig oppslutning om templet i Jerusalem og offerkulten der og ingen deltagelse i ofringer og andre aktiviteter knyttet til hedenske templer. Jøder bosatt i diasporaen langt vekk fra Jerusalem, som kanskje bare én gang i livet fikk anledning til å reise dit i forbindelse med en av de tre årlige valfartsfestene, betalte hvert år en særskilt skatt til templet der, som ble samlet inn lokalt og fraktet til Jerusalem. Også all annen aktivitet utenfor de hedenske templene som kom i konflikt med den eksklusive lojaliteten mot Israels Gud, var jøder flest nøye med å unngå. Deres opptatthet av å unngå kultisk urenhet

¹⁸ Sml. Rian, ”Jødernes historie fra Esra til Talmud”, 22–26. Dan 10–12 og de to Makkabeerbøkene som inngår blant de gammeltestamentlige apokryfene, handler om disse hendelsene.

¹⁹ Seland presenterer i sin bok ”Jødene i diasporaen” s. 169–217. Selv om han innskrenker sin behandling til den såkalte ”vestlige diaspora”, gjør han med rette oppmerksom på at det skulle man ofte har operert med mellom ”hellenistisk jødedom” i diasporaen contra ”palestinsk jødedom” i Israel/Palestina, er feilaktig (sml. *op.cit.*, 169). Det er i særdeleshet den ruvende tyske forskeren Martin Hengels fortjeneste at et slikt skille i dag er forlatt av forskningen. Se i tillegg til hans grunnleggende verk *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1969 (3. opplag 1988; i engelsk oversettelse: *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period.* London: SCM Press, 1974) spesielt boken *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ.* London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1989, når det gjelder graden av hellenistisk innflytelse også i Palestina.

fikk begrensninger i omgang med ikke-jøder til følge, spesielt i form av restriksjoner for bordfelleskap.

Til vanlig var jødene innvilget en del særordninger fra myndighetenes side sammenlignet med andre innbyggere. Disse gjorde det mulig for dem å praktisere sine særskilte skikker. For eksempel ble deres strenge monoteisme respektert av myndighetene ved å innvilge dem fritak fra æresbevisninger til og regelrett dyrkelse av keiseren i det sivile og ved å frita dem fra militærtjeneste. Diasporajødernes oppslutning om templet i Jerusalem i form av innsamling av tempelskatten ble mange ganger støttet med militær eskorte som beskyttet pengetransportene mot plyndring underveis. Jødernes sabbatshelligholdelse ble respektert ved aksept av at de ikke måtte arbeide på denne dagen, og ved fritak fra å måtte møte i retten.

Når det så gjelder den faktiske forekommende og aksepterte hellenistiske påvirkningen på jøder flest, må benyttelsen av det greske språk nevnes først som det grunnleggende og aller viktigste. Dette gjelder naturligvis for jøder bosatt i den vestlige diasporaen, som i stor grad ikke lenger behersket hebraisk og aramaisk, men også for Palestina.²⁰ Jødernes hellige skrifter ble oversatt til gresk fra det 3. årh. f.Kr. av, og denne Bibelen i gresk ordlyd, kalt *Septuaginta*, fant rask utbredelse og legitimitet blant jøder over hele den gresk-romerske verden. I tillegg til de hellige skriftene oversatt fra hebraisk ble noen forfattet direkte på gresk; særlig kjent og viktig er det såkalt apokryfiske skriftet Visdommens bok.²¹ Selv om *Septuaginta* i hovedsak fremstår som en "moderat" oversettelse som ikke foretar radikale omskrivninger i forhold til de hebraiske håndskriftene som enkeltbøkene er blitt oversatt fra, reflekterer denne greske Bibelen like fullt utviklingen i jødisk teologi i hellenistisk tid. Som allerede nevnt, foregikk denne utviklingen i interaksjon med den hellenistiske omverden, og noen trekk i *Septuaginta*-tekstene kan oppfattes som en positiv tilnærming til deler av filosofien,²² mens andre trekk åpenbart er uttrykk for en bevisst nyansering i avgrensning overfor sider ved hellenismen som jødene så

²⁰ Sml. kapitlet "The Linguistic Question and its Cultural Background" i Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, 7–18 (med noter 63–75).

²¹ Til orientering om *Septuaginta* sml. Karen H. Jobes og Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic; Carlisle: Paternoster Press, 2000, og Jennifer M. Dines, *The Septuagint*. London; New York: T & T Clark, 2004.

²² Det kan spores en tendens til å unngå såkalte antropomorfismer og antropopatismer, som erstattes av en mer abstrakt og filosofisk omtale av Gud. Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1973, 71 nevner som eksempler 2 Mos 19,3 (hebraisk tekst, "Moses steg opp til Gud", på gresk endret til: "Moses steg opp til Guds fjell"), 2 Mos 24,10 (hebraisk tekst, "[De sytti eldste] så Israels Gud", på gresk endret til: "De så stedet hvor Israels Gud stod") og Jos 4,24 (der den hebraiske tekstens uttrykk "Herrens hånd" på gresk gjengis som "Herrens kraft"). Jobes & Silva, *op.cit.*, nevner i kapitlet "Theological Development in the Hellenistic Age" (288–307) visdomstekstene som det tydeligste uttrykk for imøtekommenhet overfor den hellenistiske filosofien: "Greek culture was enamored with wisdom, which was defined as living toward life's highest good. The various philosophical schools, such as Stoics and Epicureans, may have disagreed on the precise articulation of that goal, but the achievement of wisdom was arguably the highest intellectual value of that culture. When the monotheistic Jews found themselves living in a culture that valued wisdom, they too had a definition of life's highest good: living in accordance with the Torah of God" (302). Tydeligst er tilnærmingen til den samtidige filosofien i det ovenfor nevnte apokryfiske skriftet Visdommens bok (sml. *op.cit.*, 303).

negativt på.²³ I tillegg til de alment religiøst normative skriftene kommer en rekke andre skrifter på gresk av jødiske forfattere; bevart og dermed best kjent er skriftene av filosofen og bibeltolkeren Filon av Aleksandria (ca. 20 f.Kr. – 50 e.Kr.) og av historikeren Flavius Josefus (37/38 – ca. 100 e.Kr.). Disse skriftene utgjør en uvurderlig kilde til informasjon om og innsikt i hvordan jøder forholdt seg overfor hellenismen.²⁴

Til sist skal også den politisk-sosiale organiseringen av de jødiske befolkningsgruppene nevnes. Denne rettet seg etter og samsvarte med visse strukturer i de gresk-romerske byene og innebar en viss grad av etnisk autonomi.²⁵ I stor grad utgjorde synagogene de lokale jødiske sentrene, der folk møttes til gudstjeneste på sabbaten, men der også en rekke andre aktiviteter fant sted, så som undervisning og rettsforhandlinger.

Den kristne misjonens møte med den hellenistiske kultur

Den kristne tro har sin bakgrunn i den bibelsk-jødiske tradisjon og vokste frem blant jøder som lot seg overbevise om at Jesus fra Nasaret, den korsfestede og oppstandne, var den lovede Messias/Kristus som hadde bragt Guds rike nær. Sett på denne bakgrunn fremstår det absolutt ikke som noen overraskelse at de avklaringer og posisjoneringer i forhold til hellenismen som jødedommen allerede gjennom flere hundre års ”erfaring” hadde vunnet frem til, la føringer og ble til hjelp også for den tidlige kristne misjons møte med hellenismen. Også de Jesus-troende jødene overskred raskt – faktisk allerede i Jerusalem – språkgrensen fra aramaisk til gresk (sml. Apg 6,1), og det var såkalte hellenister, det vil si gresktalende jøder, som stod for det første store misjonsfremstøtet utover de jødiske kjerneområdene i Palestina (sml. Apg 8,4; 11,19f).

Hvordan den tidlige kristne misjon bygget på og profiterte fra tidligjødedommens langvarige omgang med hellenismen, kommer særlig tydelig til uttrykk i overtagelsen av den jødiske greske Bibelen, Septuaginta. Det store flertall av gammeltestamentlige sitater i Det nye testamente følger Septuagintas ordlyd, og også langt utover de direkte sitatene er forbindelsen tydelig i form av ”septuagintiske” begreper og språklig stil.²⁶

²³ Et eksempel er hvordan det ene hebraiske ordet *mizbeach*, ”alter”, i Septuaginta giengis med to ulike greske ord alt etter om det er tale om et alter i Israel (*thysiastrion*) eller et hedensk alter (*bámos*), sml. Jobs & Silva, *op.cit.*, 291f.

²⁴ Sml. Seland, *op.cit.*, 204–209.

²⁵ Til den såkalte *politeuma*, som var en organisasjonsform for ulike grupperinger i greske byer og som ble gjort gjeldende for jødene bl.a. i Aleksandria, sml. Seland, *op.cit.*, 181f.

²⁶ Til Septuagintas betydning for Det nye testamente og for den tidlige kirke sml. bl.a. Mogens Müller, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* Fredriksberg: Anis, 1994 og Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of its Canon*. London; New York: T & T Clark International, 2002. Jeg har selv fremhevet betydningen av Septuaginta med sin mer omfangsrrike kanon enn det masoretiske gamle testamente for en kristen helbibelsk teologi i artikkelen ”To testamenter i én bibel. Helbibelsk teologi som en historisk og systematisk-teologisk nødvendighet”, *Ung Teologi* 28/4 (1995), 53–68.

De ”gudfryktige” hedningene

Ifølge Apostlenes gjerninger oppsøkte Paulus når han på sine misjonsreiser ankom en ny by først den lokale synagogen, hvor han fikk anledning til å tale til menigheten på sabbaten (sml. Apg 13,14ff; 14,1; 17,1–3.10f; 18,4; 19,8). Noen jøder lot seg overbevise av forkynnelsen om at Messias var kommet og at frellestiden var påbegynt, men de fleste avviste budskapet om Jesus Kristus, og på sted etter sted ble Paulus etter en viss tid nektet å tale videre i synagogene. Lukas gir inntrykk av at en viktig grunn til utestengelsen av Paulus fra synagogene var det gjennomslag hans forkynnelse hadde blant de såkalte ”gudfryktige”.²⁷ Dette var mennesker som følte seg tiltrukket av jødedommen – sannsynligvis særlig på grunn av den monoteistiske gudstroen og de etiske standarder, men som av forskjellige grunner ikke tok skrittet fullt ut og gikk over til jødedommen som proselytter. Også for jødene selv var det fordelaktig å ha tilslutning fra en del fornemme hedninger, som kunne tale deres sak og forsvare deres interesser i de gresk-romerske byene. I religiøs forstand måtte de ”gudfryktige” avfinne seg med en annenrangs status i synagogemiljøene. Når så Paulus og andre kristne misjonærer stod frem og hevdet at den messianske frellestiden nå var kommet slik at også alle ikke-jøder kunne bli fullverdige medlemmer i gudsfolket uten å måtte underkaste seg omskjærelse og en streng overholdelse av renhets- og sabbatsforskrifter, var dette åpenbart et særlig attraktivt budskap for de ”gudfryktige”, og de sluttet seg til de kristne misjonærene i stort antall (sml. Apg 13,16.26.43; 16,14; 17,4.17; 18,7). Den kristne misjonens gjennomslag overfor de ”gudfryktige” hedningene er et eksempel på et ”vellykket” kultur- og religionsmøte mellom hellenismen og den bibelskjødiske tradisjonen, men retningen er her motsatt av hva vi tenker oss som det normale og typiske. For her er det tale om hedninger som vant sympati for og oppsøkte de gresktalende jødiske synagogemiljøene rundt omkring i de gresk-romerske byene, og som der ved hjelp av Septuaginta og forkynnelse og undervisning knyttet til denne greske bibelteksten ble sosialisert inn i bibelsk tenkning og virkelighetsforståelse. Slik fikk de forutsetninger for å ta til seg den kristne misjonsforkynnelsen om at det i Kristus ikke lenger er noen forskjell på jøde og greker (sml. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Kol 3,11).

Folkelig religiøsitet

Når det gjelder hvordan man skulle forholde seg overfor polyteismen og de religiøse utslag den gav seg, kunne urkirken igjen dra fordel av de markeringer som jødedommen og til dels også den filosofiske kritikken allerede hadde foretatt. Altså hadde misjonærer som Paulus og Barnabas solide allierte både blant sine jødiske landsmenn og også i den hellenistiske kulturen når de reagerte mot mengden av gudebilder og statuer stilt opp i byene (sml. Apg 17,16) eller mot å bli gjenstand for religiøse ofringer og æresbevisninger på grunn av en helbredelse. Lukas forteller i Apg 14,8–18 at Paulus’ helbredende tiltale til en

²⁷ Sml. Reidar Hvalvik, ”De ’gudfryktige’ hedninger – historisk realitet eller litterær fiksjon?”, i: Reidar Hvalvik og Hans Kvalbein (red.), *Ad Acta. Studier til Apostlenes gjerninger og urkristendommens historie*. Tilegnet professor Edvin Larsson på 70-årsdagen. Oslo: Verbum, 1994 (sic! [korrekt: 1995]), 140–156.

lam mann i den lilleasiatiske byen Lystra ble tolket av dem som var vitne til hendelsen, som at Paulus og Barnabas var manifestasjoner av gudene Hermes og Zeus. På sitt lokale språk satte de i å rope: "Gudene er blitt som mennesker og er kommet ned til oss." Under ledelse av presten for Zeus-templet kom folkemengden med okser og blomsterkranser og ville ofre til dem, og det var bare med nød og neppe Paulus og Barnabas klarte å forhindre dette: "Hva er det dere finner på, folk? Vi er jo alminnelige mennesker akkurat som dere. Og vi forkynner at dere må vende om fra disse avgudene som ingen ting duger, til den levende Gud, han som skapte himmel og jord og havet og alt som er i dem" (v. 15).

Naturligvis ble misjonen fra første stund også utfordret av magi, trolldom og spådomskunst. Den aller første episoden som Lukas forteller om fra Paulus' første misjonsreise, er hans og Barnabas' konfrontasjon med en jødisk trollmann, Barjesus Elymas, med tilhold hos guvernøren Sergius Paulus på øya Kypros (Apg 13,6–12). Da han – åpenbart ved hjelp av sine trolldomskunster og metoder – motarbeidet de kristne misjonærene og forsøkte å forhindre at guvernøren skulle komme til tro, svarte Paulus med følgende skarpe tilrettevisning: "Du djevelens sønn, full av all slags svindel og bedrag, en fiende av alt som er rett, skal du aldri slutte med å fordreie Herrens rette veier?" (v. 10). Den Hellige Ånd, som apostlene er fylt av, er sterkere enn trolldomskreftene som Barjesus Elymas disponerer, og konfrontasjonen ender med at trollmannen slås med blindhet. Kraftdemonstrasjoner av denne type gjorde sterkt inntrykk, og Lukas avslutter beretningen med å fortelle at guvernøren etter å ha vært vitne til det inntrufne, ble "helt overveldet av Herrens lære og kom til troen". Barjesus var jøde, og hans virke som trollmann kan stå som et eksempel på at grenseoppgangen mot magi og trolldom var vanskelig for jøder i hellenistisk tid. Et annet eksempel fra Apostlenes gjerninger er omtalen av en gruppe omreisende jødiske åndemanere og eksorsister, flere av dem til og med sønner av en jødisk øversteprest, som etter å ha vært vitne til Paulus' virke tok opp "den Jesus som Paulus forkynner" blant besvergelsesformularene sine (Apg 19,13ff).

I Apg 8 forteller Lukas også utførlig om en annen trollmann ved navn Simon som holdt til i Samaria og der hadde en sterk posisjon hos lokalbefolkningen "fordi han i lang tid hadde gjort inntrykk på dem med trolldomskunstene sine" (v. 11). Da så evangelisten Filip kom til Samaria og raskt vant stor oppslutning om "evangeliet om Guds rike og Jesu Kristi navn" blant samaritanerne (v. 12), sluttet også Simon seg til Filip, "overveldet av de tegn og mektige gjerninger som han så" (v. 13). Når så i neste omgang apostlene Peter og Johannes kom til Samaria og ved håndspåleggelse formidlet Den Hellige Ånd (v. 14–17), gjorde dette så sterkt inntrykk på Simon at han tilbød apostlene penger for å gi ham del i den samme ferdigheten (v. 18f). Det synes som at Simons tilslutning til de kristne var begrunnet i at han så Filip som en enda sterkere magiker og mirakelmaker enn seg selv. For da han reagerte på den apostoliske åndsformidlingen med et ønske om å kjøpe seg denne evnen, avslørte han at han fremdeles hang fast i den magiske tenkningen. Peters svar er heftig (v. 20–23): Simons spørsmål avslører at han "er full av bitter galle og fanget i ondskap" når han tror han "kan kjøpe Guds gave for penger".

At grenseoppgangen i forhold til magi, trolldom og spådomskunst var vanskelig også i de tidlige kristne menighetene, er ikke bare fortellingen om Simon Magus et eksempel på. Etter at de ovenfor nevnte jødiske eksorsistene i Efesus opplevde at deres uautoriserte bruk av Jesu navn som besvergelsesformular slo tilbake på dem selv ved at en besatt mann som de forsøkte å drive en ond ånd ut av, ”fór løs på dem, overmannet dem alle og mishandlet dem”, gjorde dette et sterkt inntrykk på både jødiske og greske innbyggere, ”så det kom frykt over alle og Herrens navn ble prist”. Konsekvensen skildrer Lukas i de påfølgende versene slik (Apg 19,18–20):

(18) Mange av dem som var blitt troende, kom for å bekjenne og fortelle hva de hadde gjort. (19) Og ikke så få av dem som hadde drevet med svartekunster, kom med bøkene sine og brente dem mens alle så på. Man regnet ut verdien av dem og kom til 50 000 sølvpenget. (20) På denne måten hadde Herrens ord veldig fremgang og fikk stor makt.

Den mest nærliggende forståelsen av denne teksten er at de troende som bekjente hva de hadde bedrevet, ikke hadde hørt opp med trolldom og magi på det tidspunkt de var blitt troende, men at de hadde fortsatt med slikt og beholdt sine svartebøker helt til nå. Kanskje hadde mange av dem blitt kristne i den tro at det ville gi dem del i sterkere magiske krefter. At disse tingene kommer frem i lyset og bøkene tilintetgjøres, ser Lukas entydig på som nødvendig og som et uttrykk for at Herrens ord blir forstått og får makt over mennesker. Den skarpe avvisningen av magi, trolldom og spådomskunst var en like nødvendig konsekvens av den jødiske og kristne monoteisme som avvisningen av polyteismen (sml. Åp 21,8; 22,15), men så sterkt som magiske forestillinger stod i de fleste menneskers verdensbilde og så sterkt tilsvarende praksiser gjorde seg gjeldende i folkelig religiøsitet, var det ikke enkelt å vinne gjennomslag for en slik avgrensende markering i den hellenistiske verden. Igjen hadde de kristne sine nærmeste allierte i velutdannede, filosofisk pregede kretser.²⁸

Reflekser av høy utdanning og filosofisk skoleing

Flere av forfatterne av de nytestamentlige skriftene er velutdannede mennesker med en god beherskelse både av gresk språk og av skrivekunsten. Det gjelder for blant annet Lukas, forfatteren av Hebreerbrevet og Paulus. Sistnevnte ble ifølge Apg 22,3 født i den lilleasiatiske byen Tarsus og vokste opp i Jerusalem. Familien må ha flyttet til Jerusalem mens Paulus fremdeles var barn og der

²⁸ Rett forut for episodene med de jødiske åndemanerne og svartebokbålet i Efesus forteller Lukas at tørklær og arbeidstøy som Paulus hadde benyttet, virket helbredende og kunne fordrive onde ånder dersom de ble lagt på de syke og besatte (Apg 19,12). Han forteller analogt i Apg 5,15f om at skyggen av apostelen Peter kunne bevirke helbredelse. En moderne leser stusser, mistenker disse opplysningene for å være legendære utsmykninger og spør om ikke dette er magiske forestillinger. Jeg kan ikke her gå nærmere inn på en kritisk analyse og drøfting, men konstaterer at Lukas selv åpenbart ikke har sett noen teologisk motsetning mellom forkastelsen av den slags magi- og trolldomsvirksomhet som de ovenfor omtalte tekstene handler om, på den ene siden og troen på de ekstraordinære helbredende kreftene hos Peter og Paulus og gjenstander de har vært i berøring med på den andre siden.

sannsynligvis ha sluttet seg til synagogemiljøene for ”hjemvendte” fra diasporaen.²⁹ Sin høyere utdanning fikk Paulus ifølge Apg 22,3 ved fariseeren Gamaliels føtter, og også i brevene bekrefter han sin fariseiske skolering og beherskelse av de tradisjonelle bibelsk-jødiske språkene hebraisk og aramaisk (”en hebreer født av hebreere”, sml. Fil 3,5). Men i sine brev demonstrerer Paulus også tydelig at han besitter en solid gresk-hellenistisk skolering. Dette fremgår av hvordan han følger og tar i bruk retorikkens regler og virkemidler i oppbygningen av brevene og i den argumentative utformingen av dem.³⁰ Innholdsmessig viser han kjennskap til sider ved den hellenistiske kulturen som jøder i hovedsak holdt seg på avstand fra, ved for eksempel å bruke bilder fra idrettsarenaen (1 Kor 9,24–26). Både Paulus og andre tidlige kristne misjonærer som reiste vidt og bredt i områdene rundt Middelhavet, iakttok og stiftet erfaringer med forskjellige sider ved den hellenistiske kulturen, også med de urbane og høyt utviklede innslagene i de gresk-romerske byene. Ved siden av synagogene som arena oppsøkte Paulus *agoraen*, dvs. torget som det sentrale møtepunkt i byene, for samtaler med folk (sml. Apg 17,17), og han benyttet sikkert også de muligheter som utøvelsen av hans teltmakerhåndverk bød på for samtaler og kontakter (sml. Apg 18,3; 20,34; 1 Tess 2,9; 2 Tess 3,8). Etter bruddet med synagogemiljøet i Efesus leide Paulus seg inn i en institusjon kalt Tyrannus’ *scholæ*, dvs. en forelesningssal, der han holdt samtaler daglig gjennom to år (Apg 19,8–10). Selv om vi verken vet noe nærmere om personen Tyrannus eller om bygningen, må dette ha vært en mer nøytral grunn enn en jødisk synagoge slik at Paulus der lettere kunne oppnå kontakter inn i hellenistiske kretser som ellers ikke hadde omgang med jøder.

Ved én anledning refererer Lukas at Paulus er i direkte samtale med representanter for de to ledende filosofiske skoleretningene, epikureere og stoikere; det skjer på *agoraen* i Aten (Apg 17,18):

Noen av de epikureiske og stoiske filosofer diskuterte også med ham, og noen sa: ”Hva er det egentlig denne pratmakeren (*spermologos*) sier?” Men andre mente: ”Han er visst en som forkynner fremmede guder.” Det var fordi han forkynte evangeliet om Jesus og oppstandelsen (*anastasis*).

Ordet som filosofene karakteriserer Paulus med, *spermologos*, betyr egentlig ”kornopplukker” og ble brukt om fugler som plukker korn. Overført på mennesker har ordet en desavuerende klang og betegner en etterplaprende eklektiker som har plukket opp noe her og noe der. Slike quasifilosofier fantes, og noen av dem var sikkert også dumdristige og freidige nok til å prøve lykken i filosofiens gamle høyborg Aten. Lukas presenterer Paulus’ filosofiske samtalepartnere som nedlatende og forvirrede i møte med ham. Antagelsen om at han proklamerte fremmede guder, synes Lukas å mene var en typisk misforståelse i et polyteistisk religiøst miljø, der talen om Jesus og hans *anastasis*, ”oppstandelse”, ble oppfattet som tale om den fremmede guden Jesus og hans kvinnelige motpart Anastasis. Diskusjonen med de hellenistiske filosofene på torget i Aten

²⁹ Sml. Apg 6,9, der Kilikia, distriktet Tarsus tilhører, er nevnt blant de områdene de gresktalende jødene bosatt i Jerusalem var kommet fra.

³⁰ Sml. Seland, *op.cit.*, 84–87 og avsnittet ”Paulus som brevskriver” i Reidar Hvalvik og Terje Stordalen, *Den store fortellingen. Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1999, 270–275.

blir en foranledning til at Paulus gis mulighet til å holde en sammenhengende tale overfor det såkalte Areopagos-rådet (Apg 17,22–31), og denne talen er det mest utpregede eksemplet i hele Det nye testamente på kristen forkynnelse som bevisst retter seg inn mot et ikke-jødisk hellenistisk publikum. Vi skal komme tilbake til denne talen nedenfor, men først se på et par andre eksempler på tilknytning til filosofisk terminologi i nytestamentlige tekster.

Benyttelse av hellenistisk filosofisk terminologi i Det nye testamente

Begrepet "logos" i prologen til Johannesevangeliet

Johannesevangeliet åpner i 1,1–18 med den berømte prologen om Kristi inkarnasjon. Hele tre ganger i vers 1, med én gjentakelse i vers 14, brukes termen *logos*, med bestemt artikkel (*ho*), "Ordet", om Kristus: "I begynnelsen var Ordet. Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud" (Joh 1,1). Fordi (*ho*) *logos* fra Heraklit (ca. 545–480 f.Kr.) av var en viktig filosofisk term, er dette en språkbruk som umiddelbart må ha frembragt bestemte assosiasjoner hos lesere og tilhørere med god kjennskap til filosofisk tradisjon. Heraklit brukte *logos* som betegnelse på det evige ordensprinsipp i universet. I nytestamentlig samtid var det særlig stoikerne som benyttet denne termen. Hos dem står (*ho*) *logos* for Guds tanke som gjennomstrømmer, kontrollerer og styrer alle ting. Dette er hos stoikerne panteistisk tenkt, slik at (*ho*) *logos* blir det guddommelige prinsipp som gjennomsyrer hele kosmos, "verdensfornuften", og som det for mennesket gjelder å erkjenne og innrette seg i forhold til.³¹

Men om selve termen *logos* var kjent for et dannet hellenistisk publikum, hvordan stod det innholdsmessige i Johannesprologen seg i forhold til det meningsinnhold (*ho*) *logos* var bærer av i gresk og stoisk filosofi? Åpningen i vers 1 lot seg nok isolert sett greit innordne, men så snart teksten skrider fremover og i vers 14 til og med erklærer at denne *logos* ble "kjøtt", altså ble *inkarnert*, i ham som er Guds enbårne Sønn, mennesket Jesus Kristus (sml. v. 17), er det nok vanskeligere å følge med og innpasse det som sies, inn i et hellenistisk filosofisk tankesystem. Enhver som kjenner Det gamle testamente og den jødiske tradisjon, vil derimot kunne foreta adskillig flere koblinger enn en som hører prologen uten slikt kjennskap. For det første vekker de ovenfor siterte åpningsordene assosiasjoner til Bibelens aller første vers om at Gud i begynnelsen skapte (1 Mos 1,1), og det gjorde han suverent ved hjelp av sitt skaperord (1 Mos 1,3.6.9 osv., sml. Sal 33,6). For det andre får *logos* jøder og "gudfryktige" hedninger til å tenke på Guds åpenbaringsord, talt til og formidlet gjennom bibelske profeter (sml. Jer 1,4; Esek 1,3; Am 3,1). For det tredje assosierer de

³¹ Sml. følgende eksempler på bruk av *logos* i Kleantes' Zeus-hymne nevnt ovenfor: "[Du, dvs. Zeus] styrer den felles *logos*, som gjennom alle ting beveger seg ... For du vet å sette grenser for det grenseløse, og å ordne det kaotiske, og det du hater er deg kjær. For slik har du samstemt alt til ett, det gode med det onde, slik at der av alle ting blir én evig værende *logos*, som de som er slette blant de dødelige skyr og overser, ulykkelige, de som idet de alltid begjærer de gode tings eie, verken ser eller hører Guds felles lov; ved den ville de, om de med tankens hjelp adlød, ha et godt liv" (sitert etter Seland, *op.cit.*, 156).

utfra de innholdsmessige utsagnene om *logos* hva gammeltestamentlige og tidligjødiske tekster sier om *visdommen* (hebraisk: *châkema*, gresk: *sofia*). Ifølge disse tekstene er visdommen transcendent i forhold til verden; den er forut for det skapte og bare Gud kjenner dens bolig (Job 28). Visdommen formidler Gud til verden ved at menneskers erfaring av og innsikt i den ordening som ligger til grunn for alt som eksisterer, nemlig visdommen selv, blir en erfaring av Gud, som slik gir seg til kjenne. I Ordsp 8,22–31 beskriver visdommen i en ”jeg-tale” sitt nærvær ved verdens skapelse. I det apokryfiske skriftet Sirak (ca. 190 f.Kr.) føres dette i kapittel 24 enda lenger ved at visdommen ikke bare skildrer sin rolle ved skapelsen under klar henspilling på 1 Mos 1 (v. 3–6), men også er Guds aktør og instrument i hans frelseshistorie med utvelgelsen av Israel og innsettelsen av tempelgudstjenesten på Sion (v. 7–11). Johannesprologen bevitner den samme dobbeltrolle for (*ho*) *logos* som skapelsesmidler (v. 3–10) og som den som bringer frelsen (v. 11–18).

Hvis det er slik at den bibelsk-jødiske visdomstradisjonen utgjør den viktigste bakgrunnen for Johannesprologen, hvorfor har da forfatteren benyttet *logos* istedenfor *sofia* som term i versene 1 og 14? I tillegg til de assosiasjonene som, slik det er anført ovenfor, sikkert bevisst skulle vekkes til Guds skaper- og åpenbaringsord, kan visdommens identifisering med det guddommelige skaperordet i Sir 24,3 spille en rolle: ”Jeg utgikk fra Den Høyestes munn” (sml. også Visd 9,1–2). Som alt nevnt, favner den transcendent og preeksistente *sofia* henholdsvis *logos* i Sir 24 og Joh 1 både skapelse og frelseshistorie, og den størrelsen som ifølge Det gamle testamente forbinder disse to som Guds virkeområder er nettopp det guddommelige ordet (sml. Jes 44,27–28; 55,10–11).³² Altså lar valget om å benytte begrepet *logos* i Johannesprologen seg forklare på et rent bibelsk-jødisk grunnlag og er derfor neppe intendert som noen bevisst tillem্পning til den hellenistiske filosofiske tradisjon selv om det må regnes som sannsynlig at forfatteren må ha vært klar over at *logos* var et kjernebegrep i stoisk filosofi. Uansett hvor bevisst eller ikke forfatteren av Johannesprologen var seg at *logos* ikke bare var det teologisk riktige begrep for å uttrykke de svimlende sammenhengene angående Kristi guddommelighet og hans rolle ved skapelsen og i frelseshistorien, men at det også var et filosofisk begrep, var sannsynligvis virkningen at utenforstående med en viss filosofisk skolering som fikk høre eller kom i berøring med teksten, i sin resepsjon tok sitt utgangspunkt i filosofien. Men fordi teksten langt ifra ”går opp” lest på en slik bakgrunn, ble slike lesere utfordret til å tre inn i en nærmere dialog med den for om mulig å fatte den bedre. Slik kunne den opphopende forekomsten i Johannesprologens åpningsvers av et begrep som også var et metafysisk og etisk kjernebegrep i samtidens ledende filosofiske retning, fungere ”misjonerende” som en invitt til filosofisk skolerte ikke-jøder med et åpent sinn til å undersøke nærmere hva som her faktisk ble hevdet. På den måten kan kanskje allerede Johannesevan-

³² Til den ovenstående redegjørelsen se bl.a. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*. Volume 1 (Anchor Bible 29A). London: Geoffrey Chapman, 1971 (oppr. Doubleday, 1966), ”Appendix II: The ”Word””, 519–524; Hartmut Gese, ”Der Johannesprolog”, i: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. München: Chr. Kaiser, 1977, 152–201 (i engelsk oversettelse: ”The Prologue to John’s Gospel”, i: *Essays on Biblical Theology*. Minneapolis: Augsburg, 1981, 167–222) og Jostein Ådna, ”To testamenter i én bibel”, 61–64.

geliets åpningsvers, ”i begynnelsen var *ho logos*; *ho logos* var hos Gud, og *ho logos* var Gud”, sies å inngå i hele evangeliets formål, som ifølge Joh 20,31 er at alt innhold ”er skrevet ned for at dere skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn”.

Begrepet ”natur” hos Paulus

Et annet eksempel på at nytestamentlige forfattere benytter en term som også forekommer i klassisk gresk og i stoisk filosofi, er Paulus’ anvendelse av termen *fysis*, ”natur”. Hos Heraklit betegner *fysis* tingenes sanne vesen. I hellenismen blir (*hæ* [bestemt artikkel]) *fysis* brukt om altet, hele naturen, på forskjellig vis identifisert med guddommen, men som høyeste prinsipp for den synlige verden kan (*hæ*) *fysis* også holdes adskilt fra Gud. Stoikerne søkte å utligne og forene i sin filosofi det som i den tidligere tradisjonen i stor grad hadde fremstått som motsetninger, som for eksempel nødvendighet contra tilfeldighet eller natur contra fornuft. Naturen oppfattes som verdens- og livsprinsipp; det gjelder for mennesket å innrette livet i samsvar med naturen for å oppnå harmoni.³³ Så utbredt og viktig naturbegrepet var i hellenismen, er det ikke overraskende at den gresktalende diasporajødedommen, blant annet representert av Filon av Aleksandria, også tok det i bruk;³⁴ så når Paulus benytter termen *fysis*, har den hellenistiske jødedom allerede banet vei og lagt et grunnlag.

Blant de elleve forekomstene av substantivet *fysis* samt to av det tilsvarende adjektivet *fysikos* hos Paulus skal vi her innskrenke oss til en kort omtale av 1 Kor 11,14 og Rom 1,26–27.³⁵ Bare i 1 Kor 11,14.15a lar Paulus (*hæ*) *fysis* opptre som et handlende subjekt: ”Lærer ikke naturen selv at det er en skam for en mann å ha langt hår, mens det for kvinnen er en ære?” Dette utsagnet er slik formulert at en hellenistisk leser sikkert fikk assosiasjoner til den stoiske læren om at mennesket skulle utforme sine handlinger i samklang med naturen. En slik tenkning førte med seg at en rekke kulturelt betingede handlingsmønstre ble tilbakeført på selve naturen med den konsekvens at de ble fastholdt og kanskje til og med sementert over lang tid. Det er omdiskutert hvorvidt Paulus her virkelig argumenterer for en hierarkisk relasjon mellom mann og kvinne på grunnlag av en kulturell konvensjon, som altså har sin legitimitet og oppfattes som selvinnløsende i samtiden under påberopelse av hva som er naturlig angående de to kjønns hårlengde. Uansett brukes henvisningen til naturen kun som et støtteargument i tekstsammenhengen 1 Kor 11,2–16, hvor henvisning til

³³ For en presentasjon av *fysis* i den greske litteraturen se Helmut Köster, ”*fysis, fysikos, fysikós*”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IX, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 246–260 (246–271).

³⁴ Til *fysis* i den jødiske litteraturen sml. Köster, *op.cit.*, 260–264.

³⁵ Fem ganger bruker Paulus dativformen *fysi* eller preposisjonsuttrykket *ek fysi* (Rom 2,14.27; Gal 2,15; 4,8; Ef 2,3), som betyr ”av naturen” og angir at noe eller noen ut fra et gitt grunnlag, her kalt naturen, er slik og slik, for eksempel av en bestemt etnisk tilhørighet (Gal 2,15) eller utstyrt med en bestemt egenskap (Rom 2,14). De øvrige fire beleggene er konsentrert til versene Rom 11,21 og 24, hvor preposisjonsuttrykkene *kata fysin* og *para fysin* betegner det som er ”i samsvar med naturen” og ”mot naturen”, her brukt om grener som naturlig vokser frem på et tre, og som på kunstig vis eller ved et inngrep utenfra podes inn på et annet.

skapelsen (sml. v. 8f) og til relasjonen mellom mann og kvinne slik den er ”i Herren” (v. 11), er bærende for argumentasjonen.³⁶

Når det så gjelder det andre tilfellet der Paulus benytter naturbegrepet, Rom 1,26f, leder også det tankene hen til hellenistisk populærfilosofi: Enhver gal eller feilaktig måte å forholde seg eller handle på, er alltid også en overtredelse av naturens orden. I tekstsammenhengen Rom 1,18–32 søker Paulus å påvise hvordan Guds vrede åpenbarer seg over en menneskehet som dyrker avguder og bedriver homoseksualitet, og at alle mennesker står skyldige for sin skaper til tross for at de fleste av dem ikke er kjent med Guds åpenbaring av Loven på Sinai. Versene 26 og 27 handler om homoseksualiteten, og der bruker Paulus én gang substantivet *fysis* og to ganger adjektivet *fysikos*: ”Kvinnene byttet den naturlige bruk mot den som er mot naturen (*para fysin*). På samme måte forlot mennene den naturlige bruk av kvinner og brente i begjær etter hverandre” (v. 26b.27a)³⁷. Ved å uttrykke seg på denne måten erklærer Paulus for det første at det er et sammenfall mellom Guds skapelse og ”naturen”; for ham er det åpenbart hva han vet om Guds skaperverk, her spesielt med henblikk på skapelsen av mennesket som mann og kvinne og Guds ordning av samlivet dem imellom (sml. 1 Mos 1,26–28; 2,21–24), som definerer og bestemmer innholdet av naturbegrepet. For det andre er de som praktiserer homoseksualitet, uten unnskyldning for sin feilaktige handlemåte selv om de ikke kjenner det eksplisitte forbudet mot homoseksuelle handlinger i Loven (sml. 3 Mos 18,22; 20,13), fordi de jo handler mot naturen og dermed kunne og burde ha erkjent dette som galt fordi det er ”unaturlig”. Naturbegrepet brukt i bedømmelse av seksuell adferd møter vi allerede hos den greske filosofen Platon, som vurderer ulike former for seksuelle forbindelser alt etter om de er i samsvar med naturen (*kata fysin*) eller mot naturen (*para fysin*) (sml. Nomoi 636C). Nøyaktig samme terminologiske distinksjon, *kata* contra *para fysin*, benytter de hellenistisk-jødiske forfatterne Filon av Aleksandria og Flavius Josefus i sin bedømmelse av heteroseksuelle contra homoseksuelle forbindelser (sml. bl.a. De Abrahamo 136–137; De specialibus legibus 3,39 og Contra Apionem 2,199.273–275).

Hvorfor strider ifølge disse forfatterne homoseksuelle handlinger mot naturen? Det er særlig to momenter som de vektlegger: Homoseksualitet er mot naturen for det første fordi den ikke tjener forplantningen, og for det andre fordi den går på tvers av kjønnskomplementariteten, slik denne både kommer til uttrykk i den anatomiske utformingen av de to kjønns genitalier og i de to kjønns ulike roller og statusposisjoner (menn aktive og overordnede, kvinner passive og underordnede).³⁸

³⁶ Sml. Judith M. Gundry-Volf, ”Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2–16. A Study in Paul’s Theological Method”, i: Jostein Ådna, Scott J. Hafemann og Otfried Hofius, *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 151–171.

³⁷ For entydig å få frem hvordan *fysis* og *fysikos* er benyttet i den greske teksten, har jeg valgt en mer bokstavelig gjengivelse av teksten enn den som foreligger i de norske bibeloversettelsene.

³⁸ De ovenfor anførte Platon-, Filon- og Josefus-tekstene begrunner homoseksualitetens unaturlighet med henvisning til at forplantning ikke kan finne sted. Når det gjelder moment nummer to, spiller – særlig i greske, ikke-jødiske tekster – synspunktet om at det er sosialt nedverdiggende og upassende for en mann å innta den passive kvinnerollen ved å la seg penetrere i et homoseksuelt analt samleie (sml. f.eks. Plutarks *Dialog om kjærligheten* 751D–E), en rolle. Også i noen av de

Hos Paulus synes hensynet til forplantningen å ha mindre teologisk vekt enn hos de samtidige hellenistisk-jødiske forfatterne. Mens videreføringen av slekten er en så høyt prioritert verdi for Filon og Josefus at de allerede på det grunnlag fordømmer all seksuell aktivitet som ikke tjener forplantningen,³⁹ relativiserer Paulus den utfra sin forventning om alle tings snarlige slutt (sml. 1 Kor 7,1.7f.25–40). Når Paulus gir anbefaling om ekteskapeleg samliv, er det ikke av hensyn til forplantningen, men for å forhindre seksuell umoral (sml. 1 Kor 7,2–5.9.36; 1 Tess 4,3–5). Altså er seksuelt samliv mellom ektefeller legitimt i seg selv som utlevelse av seksualdriften som ellers kunne ha forledet til ekteskapsbrudd og promiskuitet. Det kan derfor ikke være hensynet til forplantningen som teller sterkest for Paulus i hans karakterisering i Rom 1,26f av homoseksualiteten som mot naturen, men momentet angående kjønnskomplementariteten. Også hedningene uten kjennskap til forbudene i 3. Mosebok må vite utfra naturens innretning og menneskenes anatomi at det er de to kjønnes genitalier som er utformet i forhold til hverandre og passer til hverandre for seksuell forening. At det virkelig er den skapte ordens fysiske fremtredelsesform det kommer an på når Paulus i Rom 1 argumenterer med naturen, og ikke det ”naturlige” i betydning av hvordan ting vanligvis blir gjort, altså kulturelle konvensjoner, er tydelig utfra den vekt han i Rom 1,19–20 legger på at menneskene er i stand til å se og erkjenne Guds usynlige vesen ”ved hjelp av de ting som er gjort” (*tois poiëmasin*). Med andre ord skal den visuelle persepsjon av det materielle skaperverk som Gud har frembragt, sette en i stand til en mental erkjennelse av Guds vesen og hans vilje. Appellen til naturen i versene 26f må derfor i hovedsak gå på at iakttagelsen av den mannlig-kvinnelige kroppslige komplementariteten leder til den erkjennelse at bare den seksualitet som forener de to gjensidig komplementære kjønne, er i samsvar med naturen. For Paulus faller, som alt nevnt, naturen og Guds skapte orden sammen, noe som ikke bare fremgår av omtalen av Skaperen og skaperverket i versene 19f og 25 ved siden av naturen i versene 26f, men også bekreftes av klare henspillinger på de bibelske skapelsestekstene i disse versene.⁴⁰

Når nytestamentlige forfattere benytter termen *fysis*, tar de på tilsvarende måte som ved anvendelsen av *logos* i Johannesprologen i bruk begreper som har en posisjon med visse bestemte konnotasjoner i gresk, hellenistisk filosofi. Riktignok kan man si at totalt 18 forekomster for hele *fysis*-ordgruppen (dvs. som substantiv, adjektiv og adverb) i Det nye testamente er svært beskjedent tatt i betraktning begrepets utbredelse og hyppighet i samtiden. Men når de nytestamentlige forfatterne i det hele tatt anvender termin *fysis*, må de gjøre regning med at mange lesere i sin tolkning vil stå under påvirkning av hva de ellers

jødiske tekstene legges det vekt på den upassende ”feminiseringen” som den passive partneren i et mannlig homoseksuelt forhold utsettes for (f.eks. Filon i *De vita contemplativa* 59–61). I tillegg til forplantnings- og kjønnskomplementaritetsargumentene forekommer også et påstått sterkere lidenskapelig begjær i homoseksualiteten enn i heteroseksuelle forbindelser og henvisningen til at homoseksualitet ikke forekommer blant dyrene, som ytterligere argumenter for at homoseksualitet er mot naturen.

³⁹ F.eks. argumenterer Filon i *De Abrahamo* 136 med at dersom grekerne og barbarene hadde fulgt eksemplet til innbyggerne i Sodoma med deres homoerotiske praksis, ville byene i den siviliserte verden ha blitt lagt øde, én etter én (sml. også *De specialibus legibus* 3,39).

⁴⁰ Til den ovenstående drøftingen se Robert A.J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*. Nashville: Abingdon, 2001, spes. 159–183, 254–270, 369–380.

kjenner til om ordets betydning. Bruken av *φύσις* kan oppfattes som et uttrykk for at de nytestamentlige forfatterne er fortrolige med sentral filosofisk terminologi og slik sett signalisere seriøsitet til tilhørere og lesere. Å ta i bruk et så sentralt begrep fra hellenistisk filosofi som dette, byr absolutt på sine farer i formidling av et bibelsk budskap. Mottagerne kan komme til å plassere det sagte inn i en metafysisk verdens- og gudsforståelse som er svært annerledes enn den bibelske tankegang, eller de kan komme i skade for å identifisere det med visse kulturelle og sosiale konvensjoner som i deres tilhøringsmiljø gjelder som "naturlige". Hos Paulus har vi imidlertid i gjennomgangen av Rom 1,26–27 sett hvor nøye han er med å la en bibelsk skapelsesforståelse fylle innholdet av hva han legger i begrepet "naturen". Med andre ord kan vi konstatere en tilsvarende strategi av den vi fant bak benyttelsen av logos-begrepet i Johannesprologen. Den misjonerende formidlingen av det kristne budskap inn i den hellenistiske verden viker ikke tilbake for å ta denne kulturens yndlingsterminologi i bruk, men den beflitter seg samtidig på at de overtatte begrepene gis et innhold og settes inn i en sammenheng som har sin bakgrunn og tilhørighet i den bibelske åpenbaringsstradisjonen.

Areopagos-talen (Apg 17,22–31)

Paulus' tale, adressert til det såkalte Areopagos-rådet, har en enkel og tydelig oppbygning: 1) innledning (v. 22b–23); 2) hoveddel (v. 24–29); 3) avslutning (v. 30–31). I innledningen tiltaler Paulus tilhørerne med ordet *deisidaimân*. Dette ordet har en dobbel klang; med negativ valør kan det betegne overtro (sml. Apg 25,19, hvor det tilsvarende substantivet blir brukt av en romer om jødernes religion), men i Paulus' munn må det være positivt ment som en karakteristikk av tilhørerne som "svært religiøse". Leserne av Apostlenes gjerninger kan imidlertid for sin del høre den doble klangbunnen i ordet, for de har rett forut i vers 16 erfart hvordan Paulus er "rystet over å se at byen var full av avgudsbilder". De vet altså at Paulus er av den mening at atenerne i sin religiøsitet er offer for bedrag og overtro. Det viser seg da også at han vil bøte på deres uvitenhet ved å identifisere for dem det som de tilber uten å kjenne.

Det skjer i hoveddelen, som handler om den ene sanne Gud. Presentasjonen faller i to avsnitt: 1) Gud som universets skaper (v. 24–25); 2) Gud som menneskehetens skaper (v. 26–29). Paulus vil gjøre den bibelske skaperguden kjent: "Gud, han som skapte verden (*kosmos*) og alt som er i den (*panta ta en autâ*), han som er herre over himmel og jord" (v. 24a). Som de anførte termene i parenteser viser, gjør han det i et språk som de hellenistiske filosofene kjenner igjen (sml. også Visd 9,9). Men han sørger for å kombinere dette med typisk bibelske vendinger, som det polare uttrykket "himmel og jord" som varierende parallell til kosmos (sml. 1 Mos 1,1; Jes 42,5; 45,18). Når han går videre med å si at denne opphøyde skaper og skaperverkets herre ikke bor i menneskelagde helligdommer av den type han har sett så mange av i Aten, kan han igjen både knytte an til bibelske belegg (sml. Jes 66,1f) og til synsmåter som finnes blant epikureiske og stoiske filosofer. Følgende utsagn tilbakeføres på Zenon: "Gudene skal man ikke bygge helligdommer for." Paulus fortsetter i vers 25 sine kritiske betraktninger ved å si at denne Gud ikke har behov for noen menneskelig tjeneste (sml. Sal 50,8–13) og knytter også her til gresk filosofisk tankegang om at gud-

dommen er uten behov som skal stilles. Det absurde ved denne tanken om Guds behov uttrykkes i vers 25b med vendinger i tilknytning til Jes 42,5 som beskriver Gud som opphav til og giver av alt liv, inklusive det menneskelige.

I det andre avsnittet av talens hoveddel går Paulus over til å tale om at denne Gud som har skapt verden, også er menneskehetens skaper: Han har skapt ethvert folk med utgangspunkt i ett menneske. Her befinner naturligvis 1 Mos 1–2 og folkelistene i 1 Mos 5 og 10 seg i bakgrunnen. Alle disse folkene plasserte Gud utover hele jordoverflaten og fastsatte tider og grenser for dem. Den parallelle, mer kortfattede talen i Apg 14,15–17 viser at med de fastsatte tidene er årstidene ment med sine vekslinger og alt godt de har å by på av Skaperens gaver (sml. også Sal 74,17). At Paulus i vers 26 unnlater å nevne Adam ved navn som menneskehetens urfar, har muligens til følge at tilhørerne for sin del kan aktivere greske myter med et lignende innhold og stoisk tankegang om den ene menneskehet og om faste tider og grenser. Vers 27 angir som formål at menneskene på hver sine steder ”skulle søke Gud, om de kanskje kunne føle og finne ham” ettersom han ikke er langt borte fra noe menneske. At Gud kan erkjennes gjennom sitt skaperverk og sin omsorg for menneskene, er en kjent tanke også i den greske filosofien. Postulatet om Guds nærhet til mennesket har sine paralleller både i en bibelsk tekst som for eksempel Salme 139 og i filosofen Senecas sats: ”Gud er deg nær, er med deg, er i deg.”⁴¹ I vers 28 nås topp- eller ytterpunktet i tilpasning til tilhørernes religiøse og filosofiske forutsetninger og tanker: ”For det er i ham vi lever, beveger oss og er til” (v. 28a). Dette utsagnets opphav er omdiskutert. Isolert sett lar det seg forstå som en stoisk, panteistisk sats: I ham – dvs. i guddommen – lever og er vi mennesker fordi vi er bærere av eller har del i *logos*, verdensfornuften. I Paulus’ munn klinger imidlertid ”i ham” i takt med de skapelsesteologiske utsagnene forut i versene 24–26; vers 28a kan da oppfattes som en gjentakende utfoldelse i hellenistisk-filosofisk terminologi av den trefoldige formelen i vers 25b om Gud som den ”som gir alle liv og ånde og alle ting”: Det er ”gjennom” og takket være Gud at vi lever, beveger oss og er til. I vers 28b går så Paulus sågar til det dristige skritt å sitere ”noen” av grekernes egne diktere: ”For vi er hans slekt.” Sitatet er kjent fra dikteren Aratus’ verk *Phainomena* (ca. 270 f.Kr.) og har dessuten en meget nærstående parallell i den allerede omtalte Zeus-hymnen til den tidlige stoikeren Kleantes: ”For vi er en rase [stammende] fra deg.”⁴² Det må betegnes som dristig å ta opp et sitat som dette, for i gresk sammenheng utsier det ontologisk samsvar og samhörighet mellom Gud og mennesker. I en

⁴¹ Både for sitatet av Zenon-utsagnet ovenfor om at man ikke skal bygge helligdommer for gudene, hentet fra Plutark, for belegg hos Platon og Plutark for at guddommen er uten behov som mennesker kan eller skal tilfredsstille, og for dette sitatet av Seneca se Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/2). Zürich: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986, 137f.

⁴² For angivelsen av den greske ordlyden *ek sou gar genos esmen* sml. F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*. London: Tyndale Press, 1951, 338. Denne formuleringen ligger tydelig til grunn for oversettelsen av Zeus-hymnen i Ragnar Qvarnström, ”Nyttestamentlig tidshistoria”, i: Birger Gerhardsson (utg.), *En bok om Nya Testamentet*. Malmö: Liber, 1989, 183 (133–254): ”Ty ur ditt sköte vi gått.” Det ser imidlertid ut til at Indergaards oversettelse, som Seland gjengir, i denne strofen/linjen må bygge på en annen gresk tekst: ”For blant ditt forgjengelige avkom ... er de alene blitt tildelt stemmens uttrykkskraft” (Seland, *op.cit.*, 156).

bibelsk skapelsesteologisk horisont kan det derimot uttrykke menneskets særegne posisjon i forhold til resten av skaperverket: Den ”ene” (v. 26) ble jo skapt i eller som ”Guds bilde” (1 Mos 1,26–27). Avsnittet om skapelsen av mennesket i versene 26–29 avsluttes med noen kritiske merknader fra Paulus’ side der han avgrenser seg mot mulige misforståelser og misbruk av det han har sagt: ”Fordi vi altså er Guds slekt, må vi ikke tenke at guddommen ligner et bilde av gull eller sølv eller stein, formet av menneskers kunst eller tanke” (v. 29). Han vender tilbake til avgudsbildene som det vrirler av i Aten, og avslører villfarelsen de er et uttrykk for, med ord og vendinger som har sin bakgrunn i Deuterotesajas gudebildekritikk⁴³, og som forøvrig er nær beslektet med en tilsvarende kritikk av den hedenske polyteisme i hellenistisk jødedom, slik blant annet Visd 13–15 gir et godt eksempel på.

I avslutningen (v. 30–31) erklærer Paulus den tid som har gått med menneskers uvitenhet, som båret av Guds overbærenhet (sml. Visd 12,20; 15,1; Apg 14,16), men nå nærmer den fastsatte dommens dag seg, så det gjelder for menneskene å vende om fra sin avgudsdyrkende forblindelse, og dette budskapet går nå ut til alle mennesker. Dommen skal en mann som Gud har utvalgt, stå for. Først her i avslutningen beveger Paulus seg såvidt utover hva jøder flest kunne ha sagt, idet han – riktignok uten å nevne noe navn – henspiller på Jesus; Gud har gjort bestemmelsen av ham til dommer ”troverdige for alle ved å oppreise ham fra de døde”. Dermed gjør han det klart at den ukjente guden som han ville forkynne for sine tilhørere i Areopagos-rådet (v. 23), ikke erkjennes gjennom filosofisk opplysning, men gjennom sine frelseshistoriske handlinger. På dette punkt brytes talen av ved at de fleste gjør narr av Paulus’ tale om oppstandelse fra de døde, men noen sluttet seg til ham og kom til tro, blant annet et navngitt medlem av selve Areopagos-rådet (v. 32–34).

Oppsummerende kan vi si at denne talen viser en påfallende kombinasjon av bibelsk tradisjon på den ene siden og hellenistisk språk og stil på den andre, som kan målbære en stoisk, panteistisk tankegang. Dette gjelder både for kritikken av polyteismen med de mange helligdommer og gudebilder (sml. spesielt v. 24b.29) og tanken om en enhet mellom guddommen og det enkelte menneske (sml. v. 27.28a.28b). Vi må kalle dette en vidtgående kontekstualisering av forkynnelsen, som i vers 28 til og med inkluderer et utsagn som klinger klart panteistisk og et sitat fra en hedensk dikter. Går Paulus for langt? Som vi også har forsøkt å peke på i gjennomgangen av talen, søker han hele tiden å motvirke misforståelser ved å sørge for at de ord og vendinger han benytter, er – eller i det minste lar seg oppfatte som – en utfoldelse av bibelsk skapelsesteologi, med fastholdelse av en ontologisk forskjell mellom den ene sanne Gud og skaperverket og med rom for menneskets særstilling i forhold til resten av det skapte. Men sett i forhold til det sentrale forkynningsinnholdet i de fleste andre misjonstalene i Apostlenes gjerninger, der Jesu person og den frelse som han bringer står i sentrum (sml. Peters taler i Apg 2,14–36 og 3,12–26 og Paulus’ tale i 13,16–41), og den langt mer kritiske presentasjonen av den hellenistiske religiøsitet i Rom 1,18–32, må allikevel innholdet i Areopagos-talen karakteriseres som magert. Dersom talen er intendert som kristen misjonsforkynnelse fra Paulus’ – og fra Lukas’ side, som er den som presenterer den i sitt historie-

⁴³ Sml. Knut Holter, *Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 28). Frankfurt a.M. et.al.: Peter Lang, 1995.

verk –, må evalueringen av den falle temmelig kritisk ut. Den går den hellenistiske kulturen, særlig slik den foreligger hos filosofisk skolerte kretser, veldig langt i møte uten å verbalisere en spesifikk kristen forkynnelse annet enn rent antydende i den avsluttende omtalen av mannen bestemt av Gud til dommer, som han har godtgjort ved å reise ham opp fra de døde. Men nå er det sannsynlig at denne talen ikke har til hensikt å forkynne det kristne budskap i samme forstand som andre misjonstaler i Apostlenes gjerninger. Karl Olav Sandnes, tidligere mangeårig lærer ved Misjonshøgskolen og nå kollega ved Det teologiske Menighetsfakultet, har i en artikkel drøftet Paulus' hensikt med Areopagos-talen og der argumentert for at målet ikke var å utvirke umiddelbar omvendelse hos tilhørerne, men å vekke deres nysgjerrighet og skape en interesse for mer informasjon ved en neste anledning. Den antikke retorikken anbefaler at man stilt overfor et kritisk publikum skal benytte en indirekte og antydende form i presentasjonen av sitt budskap (kalt *insinuatio*), og Sandnes mener å kunne koble den nærmest kryptiske måten Jesus introduseres på i talens sluttvers, med denne retoriske formen.⁴⁴ Dersom Areopagos-talen kan klassifiseres retorisk på denne måten, med formål å legge et grunnlag for videre forkynnelse ved kun å gå så langt i antydninger at det skaper interesse hos tilhørerne for å høre mer siden, stiller det seg annerledes med bedømmelsen av den. Da kan den oppfattes som et av de ypperste eksempler i Det nye testamente på en bevisst skrittvis misjonsstrategi, der det utvises en forbilledlig tilnærming til de ”religiøse og filosofiske trosforestillinger, verdier og skikker” hos adressatene som gir dem en ”felles identitet og kollektiv tilhørighet”,⁴⁵ med det mål å skape forutsetninger for evangelieforkynnelsen.

Avsluttende refleksjoner

Vi kunne fremdeles ha drøftet flere spennende spørsmålsstillinger som for eksempel hvorvidt det kan sies å foreligge noen forbindelseslinjer mellom den kristne initiasjonsriten dåp og feiringen av det hellige måltid, nattverden, i de tidlige kristne menighetene og de hellenistiske mysteriene. Særlig i den tidligere såkalte religionshistoriske skole var det vanlig å anta slike forbindelser, men denne vurdering er stort sett forlatt i senere forskning.⁴⁶ Videre kunne vi ha drøftet om den tilpasning til de patriarkalske strukturene i det hellenistiske samfunn som anvisningene for det kristne hushold i de såkalte hustavlene (Kol 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9; 1 Pet 2,18–3,7) og for menighetslivet i de såkalte Pastoralbrevene (1 Tim, 2 Tim, Tit) representerer, er å anse som en positiv åpning mot kulturen eller snarere en tilpasning til den på bekostning av den radikale arven fra Jesus og den tidligste urkristendom.⁴⁷

⁴⁴ Karl Olav Sandnes, ”Paul and Socrates: The Aim of Paul’s Areopagus Speech”, *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1993), 13–26.

⁴⁵ Ordene i anførselstegn er gjentakende sitat av formuleringer brukt i artikkelens innledende avsnitt ”Hva er kultur?”.

⁴⁶ Se for en orientering avsnittet ”Paulus og mysteriekultene” i Seland, *op.cit.*, 160–162.

⁴⁷ Karl Olav Sandnes’ artikkel ”... et liv som vinner respekt’. Et sentralt perspektiv på 1 Tim 2,11–15”, *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 59 (1988), 97–108 er et eksempel på en sympatisk lesning, dvs. en lesning som mener å kunne godtgjøre positive

Paulus er den misjonær fra kirkens tidligste tid som vi er best informert om. Fordi hans virke dessuten utfoldet seg nettopp i skjærings- og møtepunktet mellom jøder og ikke-jøder i den gresk-romerske verden i den hellenistiske globaliseringens tid, er det naturlig at vi til sist vender oss til ham for en avsluttende betraktning angående møtet mellom misjon og kultur i nytestamentlig tid. Paulus visste seg å stå under en absolutt kallsforpliktelse til å forkynne evangeliet (1 Kor 9,16f). Han stod ”i gjeld både til grekere og andre folkeslag (barbarer), til lærd og ulærd” (Rom 1,14). Men idet han utførte sin tjeneste overfor alle folkene, gjorde han det også med sikte på jødene, Israel: ”Jeg sier dette til dere som tilhører hedningefolkene. Så sant som jeg er hedningenes apostel, setter jeg min tjeneste høyt; jeg gjør det med det håp at jeg kan gjøre mine landsmenn misunnelige og frelse noen av dem” (Rom 11,13–14). Som en kulturell grensevandrer mellom hedninger uten særlig kjennskap til Israels religiøse arv, ”gudfryktige” hedninger med god kjennskap til den, gresktalende jøder og ”hebraiske” fariseere kjente han godt de varierte utfordringer som formidlingen av evangeliet bød på. Men i alt dette var forbindelsen til Jesus Kristus og lojaliteten mot ham det alltid styrende hensyn for Paulus. Kjenne-tegnet ved Jesus var fremfor alt at han hadde endt sitt liv på den mest ynkelige og æreløse måte som tenkes kunne, som korsfestet. Derfor malte Paulus den korsfestede Jesus Kristus for øynene på sine tilhørere (sml. Gal 3,1), og derfor ville han i sin kjerneforkynnelse ikke ”vite av noe annet ... enn Jesus Kristus og ham korsfestet” (1 Kor 2,2). Å proklamere en lidende og døende Guds Sønn og en korsfestet Messias som frelser, var å stille med et budskap som mildest talt var politisk og religiøst ukorrekt; det gikk på tvers av både jøders og grekeres kulturelle verdier og følelser:

(22) For jøder spør etter tegn, og grekere søker visdom, (23) men vi forkynner en korsfestet Kristus. For jøder er dette anstøtelig og for hedninger uforstand, (24) men for dem som er kalt, både jøder og grekere, er Kristus Guds kraft og Guds visdom. (25) For Guds uforstand er forstandigere enn menneskers visdom, og Guds svakhet er sterkere enn menneskers styrke. (1 Kor 1,22–25)

Å holde fast ved evangeliets kjerne, den korsfestede Kristus som frelser for syndere, er en varig forpliktelse for kirken og dens misjon. Fristelsen til å avsvække ubehaget og radikaliteten i dette budskapet og tilpasse det til det som i den enkelte kultur ”klør i øret” (2 Tim 4,3), var til stede allerede i kirkens første generasjon og har fulgt den siden i de stadig nye kulturmøtene. Men nettopp i de nytestamentlige skriftene og deres vitnesbyrd om den tidligste misjons møte med den hellenistiske globaliseringens utfordringer og muligheter har alle senere generasjoner av kristne, også vi ved begynnelsen av det 21. århundre i møtet med vår tids globalisering, en uvurderlig hjelp til orientering og uuttømmelig kilde til inspirasjon i å bære evangeliet videre til stadig nye mennesker, enkeltindivider, grupper og folkeslag.

motiver bak tilpasningen. En meget kritisk vurdering representerer derimot Lone Fatum, ”Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy”, i: Jostein Ådna (editor), *The Formation of the Early Church* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183). Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 175–207 (sml. omtalen av artikkelen hennes i Ådna, ”The Formation of the Early Church: An Introduction”, *op.cit.*, 6–8 [1–16]).

Litteratur

- Berentsen, Jan-Martin & Tormod Engelsen & Knud Jørgensen (red.), *Missiologi i dag*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget, 2004 (1. utgave 1994).
- Brown, Raymond E., *The Gospel according to John*. 2 Volumes (Anchor Bible 29). London: Geoffrey Chapman, 1971 (oppr. Doubleday, 1966).
- Bruce, F.F., *The Acts of the Apostles*. London: Tyndale Press, 1951.
- Dines, Jennifer M., *The Septuagint*. London; New York: T & T Clark, 2004.
- Gagnon, Robert A.J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*. Nashville: Abingdon, 2001.
- Gerhardsson, Birger (utg.), *En bok om Nya Testamentet*. 5. opplag. Malmö: Liber, 1989.
- Gese, Hartmut, "Der Johannesprolog", i: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. München: Chr. Kaiser, 1977, 152–201 (i engelsk oversettelse: "The Prologue to John's Gospel", i: *Essays on Biblical Theology*. Minneapolis: Augsburg, 1981, 167–222).
- Gundry-Volf, Judith M., "Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2–16. A Study in Paul's Theological Method", i: Jostein Ådna, Scott J. Hafemann & Otfried Hofius, *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 151–171.
- Hengel, Martin, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s n.Chr.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1969 (3. opplag 1988; i engelsk oversettelse: *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. London: SCM Press, 1974).
- , *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1989.
- , *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of its Canon*. London; New York: T & T Clark International, 2002.
- Holter, Knut, *Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 28). Frankfurt a.M. et.al.: Peter Lang, 1995.
- Hvalvik, Reidar, "De 'gudfryktige' hedninger – historisk realitet eller litterær fiksjon?", i: Reidar Hvalvik & Hans Kvalbein (red.), *Ad Acta. Studier til Apostlenes gjerninger og urkristendommens historie*. Tilegnet professor Edvin Larsson på 70-årsdagen. Oslo: Verbum, 1994 (sic! [korrekt: 1995]), 140–156.
- Hvalvik, Reidar & Terje Stordalen, *Den store fortellingen. Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1999.
- Jobs, Karen H. & Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic; Carlisle: Paternoster Press, 2000.
- Kaufman, Stephen A., "Aramaic", *Anchor Bible Dictionary* IV, New York: Doubleday, 1992, 173–178 (del av artikkelen "Languages", 155–229).
- Köster, Helmut, "fysis, fysikos, fysikâs", *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IX, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1973, 246–271 (engelsk overs.: *Theological Dictionary of the New Testament* IX, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974, 251–277).
- , *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Introduction to the New Testament; Volume One). 2nd edition. New York; Berlin: de Gruyter, 1995.
- Müller, Mogens, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* Fredriksberg: Anis, 1994.
- Pesch, Rudolf, *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/2). Zürich: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986.
- Rian, Dagfinn, "Jødenes historie fra Esra til Talmud", i: Hans Kvalbein (red.), *Blant skriftlærde og fariseere. Jødedommen i oldtiden*. Oslo: Verbum, 1984, 11–44.

- Sandnes, Karl Olav, ”... et liv som vinner respekt’. Et sentralt perspektiv på 1 Tim 2,11–15”, *Tidskrift for Teologi og Kirke* 59 (1988), 97–108.
- , ”Paul and Socrates: The Aim of Paul’s Areopagus Speech”, *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1993), 13–26.
- Seland, Torrey, *Paulus i Polis. Paulus’ sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse* (Kyrkjefag Profil nr. 4). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2004.
- Würthwein, Ernst, *Der Text des Alten Testaments*. 4. Auflage. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1973.
- Ådna, Jostein, ”Tempel”, i: *Das Große Bibellexikon* III. Wuppertal: Brockhaus; Gießen: Brunnen, 1989, 1533–1541.
- , ”To testamenter i én bibel. Helbibelsk teologi som en historisk og systematisk-teologisk nødvendighet”, *Ung Teologi* 28/4 (1995), 53–68.
- (editor), *The Formation of the Early Church* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183). Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

