

# APOSTELEN PAULUS'S TALE I ATEN

Prøveforelesning for den teologiske doktorgrad over oppgitt emne:

Å oversette og fortolke Ap. Gj. 17, 22-34. — Fredag 5. sept. 1947.

AV MISJONSPREST DR. THEOL. ERLING DANBOLT

## Oversettelse:

V. 22. Da stod Paulus fram midt på Areopagos og sa: Atenere! På alle måter ser jeg at dere er overordentlig religiøse,

23. for da jeg gikk omkring og betraktet det som dere tilber, fant jeg også et alter med innskriften: „For en ukjent gud“. Det som dere altså dyrker uten å kjenne det, det forkynner jeg dere.

24. Gud som har skapt verden og alt hvad i den er, han som er herre over himmel og jord, bor ikke i templer gjort med hender,

25. heller ikke tjenes han av menneskehender som en som trenger til noe, han som selv gir liv og ånde og alle ting til alle.

26. Han har ut fra én stamfar latt alle folk bo over hele jordens overflate, og fastsatt for dem bestemte tider og grensene for deres bosteder,

27. for at de skulde søke Gud, om de kanskje kunde føle og finne ham, siden han ikke er langt borte fra en eneste av oss,

28. for i ham er det vi lever og rører oss og er til, som også noen av eders diktere har sagt:

Ti vi er også hans ætt.

29. Da vi altså er Guds ætt, bør vi ikke mene at det guddommelige er likt gull eller sølv eller sten — verker av menneskers kunst og tanke.

30. Efterat Gud da har båret over med disse vankundighetens tider, byr han nu menneskene at de alle allesteds skal omvende sig,

31. fordi han har fastsatt en dag da han vil dømme verden med rettferdighet ved en mann, som han har bestemt til det, efterat han har gitt alle bevis for det ved å oppreise ham fra de døde.

32. Men da de hørte om oppstandelse fra de døde, ga noen sig til å spotte, andre sa: Vi vil høre dig tale mere om det en annen gang.

33. Dermed gikk Paulus bort fra dem.

34. Men noen menn sluttet sig til ham og kom til troen, blant dem var også Dionysios, en av areopagosdommerne, og en kvinne ved navn Damaris og noen andre med dem.

Det stykke vi har for oss, beretningen om Paulus's tale i Aten, danner et høidepunkt i den fremstilling Ap. Gj. i kap. 13—28 gir av hans misjonsvirksomhet. Det er under den annen misjonsreise, som skildres i kap. 15, 35—18, 22. Paulus kommer til hellenismens kulturelle hovedstad, Aten, altså, hvis man godtar beretningens historisitet, ca. år 50 e. Kr.

Spørsmålet om Ap. Gj.'s tilblivelse og forfatter er avgjørende for forståelsen av Areopagostalen. Men det er et spørsmål, som det vilde bli altfor vidløftig å ta opp i denne forelesning. Diskusjonen har vært heftigst omkring første del av Ap. Gj. (kap. 1—12). Annen del, som vårt stykke hører til, ansees stort sett som mere enhetlig, selv om der også her melder sig mange problemer. Hovedproblemet her er vurderingen av „Vi-stykkene“. [16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-28, 16 Efter kod. D også 11, 28]. At disse stykker er skrevet av en ledsager av Paulus, er nokså alment antatt. Men om det er denne som også har skrevet det øvrige, eller om det er en senere redaktør, som har benyttet „vi-stykkene“ og innføiet dem i sitt skrift, derom står diskusjonen. Blant de forskere som ikke antar Lukas som forfatter av Ap. Gj., er den nærmere begrunnelse meget forskjellig, og ofte står den ene oppfatning skarpt mot den andre.

P. d. a. s. står de forskere som hevder Lukas som forfatter av Ap. Gj. Skriftet selv gir sig i innledningen ut for å være skrevet av samme forfatter som Lukas-evangeliet, som en fortsettelse av dette. Man kjenner ikke noen overlevering fra oldkirken som antar noen annen forfatter enn Lukas for disse skrifter. At de må være skrevet av samme forfatter, fremgår av språket hvor likheten er påfallende. Spørsmålet om „vi-stykkene“ løses naturlig om Lukas antas som forfatter av hele skriftet — det gjelder både psykologisk og språklig. De forskjeller der er mellom Ap. Gj.'s fremstilling og de paulinske brev, lar sig alle forstå, hvis Lukas er forfatter, mens de ellers blir meget vanskelig å tyde.

Der er meget delte meninger om Ap. Gj.'s avfattelsestid, men antar man Lukas som forfatter, må det være skrevet i 60—80-årene. For forståelsen av vårt stykke spiller det ingen rolle om det er skrevet i 60-årene eller først i 80-årene, mens den oppfatning at det er skrevet av Lukas, vil bli bestemmende for fortolkningen.

Hvad Areopagostalen angår, er der en del forskere som har bestridt ektheten av den. I alle eksisterende håndskrifter er den med som en integrerende del av Ap. Gj., det er derfor ikke ytre, men indre grunner som har ført til at man anser den som et senere innskudd. At det ikke er et nøiaktig referat, men et kort sammendrag det her er tale om, er en selvfølge.

Ut fra omtalen av alteret for en ukjent gud, fremla E. Norden i 1913 den teori, at hele avsnittet om Paulus i Aten stammer fra en livsskildring av Apollonios av Tyana, skrevet av Filostratos, som levet omkr. år 200 e. Kr., og som henspiller på en tale Apollonios holdt i Aten omkr. år 60. Men det springende punkt i bevisførselen, den antagelse at Apollonios ved denne leilighet tok sitt utgangspunkt i en alterinnskrift, beror på en sinnrik kombinasjon, og er i virkeligheten en formodning som ikke kan sies å være bevist. Nordens formodning vakte stor oppsikt i sin samtid, men er etterhvert blitt forlatt.

Mot Norden innvendte Harnack at en språklig undersøkelse av beretningen om Paulus i Aten viser at dette stykke må være en opprinnelig bestanddel av Ap. Gj.

Senere er det blitt mer alminnelig å føre Areopagostalen på forfatterens regning, idet man hevder at omtalen av et alter for en ukjent gud, beviser at talen ikke kan ha vært holdt av Paulus, da et slikt alter ikke kan ha eksistert, og at talen er så sterkt bestemt av hellenistisk filosofi, at den ikke kan være paulinsk.

Det er alterinnskriftens *entallsform* som gjør det vanskelig å godta Ap. Gj.'s beretning. At der i Aten var altere for ukjente guder, er ofte omtalt i Oldtiden, således av Pausanias (ca. 170 e. Kr.), av Filostratos, som vi nettop nevnte, og av Diogenes Laertius, som også forteller hvordan man mente disse altere var oppstått. Da en pest i Aten ikke stanset til tross for ofringer til gudene, slapp man løs en flokk sauer fra Akropolis, og der hvor de slo sig ned, ofret man *tō prosēkonti theō* (til vedkommende gud). Dette er uttrykk for ekte polyteisme.

Av kirkelige forfattere hevder Hieronymus (død år 420 e. Kr.) at der i Aten ikke var noen slik innskrift som den Ap. Gj. nevner, men at der siktes til en innskrift som lød: „For guder i Asia, og Europa og Afrika, ukjente og fremmede guder“. — Altere for ukjente

guder er altså godt bevidnet og tydelig en eiendommelighet nettop for Aten.

Nu kan flertallet: *bōmoi theōn te onomazoménōn agnōstōn* (altere for ukjente guder) oppfattes som flertall av et alter for en ukjent gud. Det står derfor ikke i direkte strid med Ap. Gj.'s beretning. En rekke kristelige forfattere fra det annet årh., som Clemens Alexandrinus, Aristides og Athenagoras, menn som selv var fra Aten, omtaler Areopagostalen uten å ytre betenkeligheter ved omtalen av alteret for en ukjent gud<sup>1)</sup>. Det kan derfor ikke sies å være bevist at et slikt alter ikke kan ha eksistert. I virkeligheten er det tolkningen av entallsformen i monoteistisk retning, som gjør det så vanskelig å godta den. (Se nedenfor).

Hvis det er riktig at der ikke kan ha eksistert et slikt alter i Aten, vil man måtte fraskrive Paulus denne tale<sup>2)</sup>, men så rik som Aten var på altere for alleslags guder, skal det meget til å bevise at et alter for en ukjent gud ikke kan ha eksistert.

En del forskere mener at Areopagostalen er for sterkt preget av hellenistisk filosofi til at den kan stamme fra Paulus. En interessant vurdering av talen ut fra dette synspunkt er foretatt av M. Dibelius i en avhandling i 1939. Han kommer til det resultat, at talen er et fremmedlegeme i N. T. Den er en hellenistisk tale om den rette gudserkjennelse, en monoteistisk preken, som bare avslutningen (v. 30—31) gjør til en kristelig tale. Derfor er v. 30—31 bare en avslutningstirade, mens talen må tolkes ut fra v. 26—27, som skal gi uttrykk for en hellenistisk verdensbetragtning. Men dette betyr i virkeligheten at man avstreifer de kristelige tanker som man ikke kan undlate å finne i Areopagostalen, og dermed når et resultat som ikke i like grad gjør rett overfor både de kristelige og de hellenistiske uttrykk i den. Men begge deler må få plass i tolkningen.

Dette er ikke så lett. Det tvinger fram problemet om forkynnelsestilknytning til tilhørernes hedenske tankegang. Er denne tilknytning real, eller er den bare formal?

I Ap. Gj.'s fremstilling er det tydelig at Areopagostalen gjengis som et eksempel på Paulus's forkynnelse for hedninger, og som det eneste. (Talen i Lystra (14, 15-17) har stor likhet, men sin spesielle foranledning). I kap. 13, 16-41 gjengis en lignende tale for jøder, og i kap. 20, 18-35 en tale for kristne.

Det er misjonssynspunktet som best gir plass for begge sider ved Areopagostalen, både dens hellenistiske preg, som er bestemt av tilhørernes forutsetninger, og dens kristelige tankeinnhold som er i overensstemmelse med Paulus's forkynnelse forøvrig. (Det er bare v. 28 som her skaper vanskelighet, men det kommer vi tilbake til under eksegesen).

En interessant undersøkelse av Paulus's tale i lys av moderne hedningemisjon er foretatt av J. Warneck, som kommer til det resultat, at den må være holdt av en misjonær, og det en fremragende misjonær, og at det er uriktig å anse den som mislykket, som mange gjør. Dette er utvilsomt riktig. Men det er av enda større betydning å se hvordan misjonen kaster lys over den dobbelthet som preger Arcopagostalen. Det er her en brytning mellom tilhørernes religiøse forestillingskrets og talerens kristelige forkynnelse, som er typisk for misjonsforkynnelsen for rene hedninger. Misjonæren er nemlig nødt til å bruke ord og uttrykk som har et annet innhold for ham, enn for tilhørerne. De ord han bruker, har nemlig ikke enda fått det innhold han ved deres hjelp vil meddele sine tilhørere, men de får det nettopp i forkynnelsen.

Dette er ingen falskhet fra misjonærens side. Hans tilhørere forstår meget vel at han ikke mener det samme som de, selv om de ikke alltid forstår hvad han mener. I Areopagostalen henviser Paulus til en polyteistisk alterinnskrift, og han siterer et panteistisk heksameter, men han sier tydelig fra, at han ikke deler tilhørernes oppfatning. Hans forkynnelse av den ene Gud som har skapt alt og alle og griper inn i menneskenes liv og krever dem til regnskap, må ha gitt tilhørerne en klar forestilling om, at han ikke godtok de religiøse forestillinger han benyttet som tilknytningspunkt, men tok skarpt avstand fra dem.

Man skal være forsiktig med å slutte fra misjonen idag til misjonen i apostolisk tid. Men den begrepsskapende makt misjonsforkynnelsen har, må ha vært den samme i apostolisk tid, om ikke mere fremtredende — det bekreftes av hele den nytestamentlige leksikografi. Ethvert nytestamentlig leksikon konstaterer først hvad ordene betød i profangresk, og påpeker så det — ofte ganske nye — innhold det fikk i kristelig sprogbruk. Den nye betydning skapes nettopp i misjonsforkynnelsen, hvor det nye og det gamle brytes. I menigheten utformes det videre.

Denne misjonsforkynnelse dynamikk må eksegese ta i betraktning. Det er ikke bare en formal tilknytning man møter, det er en real tilknytning. Den er imidlertid ikke viderebyggende, men nyskapende. Det er denne nyskapende tilknytning vi må ha for øye under behandlingen av Areopagostalen.

Holder vi dette klart, da vil også forholdet til de første kapitler i Romerbrevet og i I. Korintierbrev komme i nytt lys. Er Areopagostalen preget av skapende tilknytning, da vil den ikke gi noen vurdering av hedenskapet, og blir ikke noen parallell til Rom. 1—2. Heller ikke gir den uttrykk for noen streben etter å demonstrere filosofisk innsikt, så den skulde komme inn under den dom Paulus i I. Korintierbrev feller over den verdslige visdom. Denne begynnelse til direkte forkynnelse Areopagostalen inneholder, (v. 30—31), bryter i virkeligheten staven over både den naturlige åpenbaring og den verdslige visdom, idet hele den forutgående tid karakteriseres som uvitenhetens tid i motsetning til den tid som nu er begynt med forkynnelsen av Kristi oppstandelse og omvendelseskravet i skyggen av den kommende dom. Det kan derfor ikke være riktig å se Areopagostalen som et mislykket forsøk på tilknytning til hellensk filosofi, som Paulus oppga til fordel for korsets prediken, da han kom til Korinth<sup>9</sup>).

Der er også en annen eiendommelighet ved Areopagostalen som bedre forstås ut fra misjonserfaringen. Det er den måte den avbrytes på. Er den bare av filosofisk art, så anser man den som fullført, og tolker den ut fra de filosofiske tanker i den (som Dibelius), eller man spør hvordan [Lukas kunde velge en avbrutt tale som eksempel på en misjonspreken. Men avbrytelsen er nettop karakteristisk for en preken for rene hedninger. Brytningen mellom tilknytning og motsetning, mellom tilhørernes tankekrets og misjonærens begrepsskapende forkynnelse, får sin naturlige utløsning i et brudd i det øieblikk misjonæren våger spranget over til den direkte kristelige forkynnelse. Det er ikke bare de høit kultiverede atenere som går over til spott eller til utflukter i det øieblikk oppstandelsen og omvendelseskravet nevnes, primitive hedninger reagerer likedan.

Spørsmålet om Areopagostalen var resultatløs får da sitt svar. Forkynnelse for rene hedninger får sjelden øieblikkelige resultater. Hedningeprekenen er presentasjon og invitasjon. Fører den til at

noen blir med misjonæren hjem for å få vite mer, da er resultatet nådd. Det er spiren til en menighetsdannelse.

Ut fra disse overveielser må vi anse v. 30—31 som nøkkelen til forståelsen av vårt stykke. Er det misjonsforkynnelse vi her har med å gjøre, så er det den lille stump av den egentlige tale som må forklare de innledende vers.

Vårt stykke blir da å inndele slik:

V. 22—23 a. Utgangspunkt og tema.

V. 23 b—29. Innledning.

V. 30—31. Talens hoveddel (som er avbrutt).

V. 32—34. Historisk beretning om følgene av talen<sup>4</sup>).

Like forut for vårt stykke berettes i v. 16—21 om Paulus's komme til Aten, hans forkynnelse i synagogen, og hans møte med epikureere og stoikere. Det fortelles at de fører ham til Areopagos, for å høre mere om den nye lære han forkynner.

V. 22 begynner så med å fortelle at Paulus står frem *en mésō tou Areiou págou* (midt på (i) Areopagos) for å begynne sin tale. Areshaugen er en liten høide litt ovenfor torget vest for Akropolis. Den hadde fra gammel tid av vært sete for den høieste domstol, som derfor bar navn av haugen: Areopagos (rådet). Dette råd hadde på denne tid tapt retten til å avsi dødsdommer, men hadde fått andre funksjoner, blant annet overvåket det byens religiøse liv. Det holdt sine allminnelige møter i Kongehallen ved torget. Man har derfor i nyere tid hevdet at Areopagos her ikke betyr haugen, men rådet, og at stedet for Paulus's tale derfor ikke var Areshaugen, som var svært liten, men Kongehallen på torget. Grammatikalsk er det like naturlig å oppfatte uttrykket *en mésō tou Areiou págou* som midt i rådet, det stemmer overens med uttrykkene i v. 19 og i v. 34, og den måte Paulus føres fram på, kan peke i samme retning. Det skjer ikke med direkte makt, men et visst påtrykk får man inntrykk av at det har vært. (Det verb som er brukt, *epilambánomai*, brukes også om å arrestere). De som hevder denne tolkning, mener da ikke at det er en direkte rettsforfølgning, men at Areopagosrådet vil høre hvad Paulus forkynner for å føre kontroll med det. Denne oppfatning ble først fremsatt av Curtius i 1893 og har siden fått medhold hos en rekke forskere<sup>5</sup>).

Men selv om der er meget som kan tale for denne tolkning, er det vanskelig å slå sig til ro med den. Beretningen gir ikke inntrykk av noe i retning av en rettsscene. Talen er helt ut misjonerende og bærer ikke preg av å være noen forsvarstale. I det hele er denne tolkning ikke så naturlig som den gamle. Det er derfor mange forskere som fastholder den oppfatning at Areopagos betegner Areshaugen<sup>6</sup>).

Med den for atenerne så selvfølgelig høflige tiltale: „Atenerne!“ (Egtl. „Atenske menn!“) fanger Paulus sine tilhøreres oppmerksomhet. Han henvender sig ikke særlig til Areopagosrådet, men til hele den tilhørerskare som er fulgt med fra torget. Stor behøver forsamlingen ikke ha vært, den bestod vel vesentlig av epikureere og stoikere og enkelte andre. De var alle nysgjerrig etter å høre hvad Paulus hadde å forkynne. (Sml. v. 18). Og han fortsetter: „På alle måter ser jeg at dere er overordentlig religiøse“. Det uttrykk som her er brukt, *deisidaimōn*, betyr både „religiøs“ og „overtroisk“, helst det siste. Men det kan også brukes rent alment, som et nøytralt uttrykk: religiøs. Her står det i komparativ, og er dermed forsterket. Adverbiet *hōs*, som innfører det, kan også betegne en forsterkelse, men i forbindelse med *theōreîn* (se, betrakte), ligger det nærmere å oppfatte det som en formildelse av det nedsettende som kan ligge i *deisidaimōn* — „etter alt hvad jeg ser, syns dere å være“. (Bl. D. par. 416,1). Der ligger her en dobbelthet. Paulus anerkjenner tilhørernes religiøse iver, uten å gå god for hvor verdifull den egentlig er<sup>7</sup>).

Under sin vandring omkring i byen hadde Paulus sett sig harm på den mangfoldighet av avgudsbilleder som fyllte dette kultursentrum (v. 16). Men han så også hvor løst det hele var. Han har møtt en religiøs usikkerhet som han kan benytte som utgangspunkt: „For da jeg gikk omkring og betraktet det som dere tilber, fant jeg også et alter med innskriften: „For en ukjent gud“. Verbet *anatheōreîn* betyr „å se nøye på oppigjen og oppigjen“. Substantivet *sébasma* betegner det som er gjenstand for ærefrykt, dyrkelse, det som holdes hellig. Her sikter det til templer, altere og avgudsbilleder.

Alt dette hedenskap har ikke Paulus bare ilt forferdet forbi. Han har stanset opp og betraktet avgudsbilledene oppmerksomt. Det er misjonæren i ham som driver ham til å interessere sig for slikt som en jøde avskyr. Men så fant han også noe som fikk harmen over avgudsdyrkelsen til å vike for den omsorg for sjelene som var den



drivende kraft i hans misjonærliv. På et alter var denne innskrift satt: *agnóstō theō* (for en ukjent gud). Paulus ser innskriften som et vitnesbyrd om den usikkerhet som preger avgudsdyrkelsen. Man er aldri trygg på at alle guder har fått det de krever. Stadig innføres nye guddommer, ja, man reiser endog et alter „for en ukjent gud“ og innrømmer dermed at hele avgudsdyrkelsens brokete mangfoldighet er til ingen nytte.

Den strid som har stått om der virkelig har foreligget en alterinnskrift som den Paulus nevner, er omtalt i innledningen. Forståelsen av innskriften beror på hvorledes man leser resten av verset. Best bevitnet er lesemåten *ἡὸ οὐν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ κατανελλῶ ἡμῶν* (⌘ B A D etc.) — [det som dere altså tilber uten å kjenne det, det forkynner jeg dere]. Men der er også en annen lesemåte *ἡὸν οὐν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ κατανελλῶ* — [den som dere tilber uten å kjenne ham, ham er det jeg forkynner dere]. Som lesemåte må den ansees som sekundær, den finnes bare i yngre håndskrifter (E H L P), men der er mange som fastholder den tankegang den gir uttrykk for. De oppfatter innskriften som uttrykk for etslags mono-teisme og mener forfatteren av Ap. Gj. anser de kristnes Gud som den gud hedningene ubevisst tilber. Bornhäuser hevder at det i virkeligheten er et hedensk alter for den ukjente jødernes gud Jahve det gjelder, og hevder at verbet *εὐσεβεῖν* bare kan brukes om en gudsdyrkelse Paulus anerkjenner. Men han står temmelig alene med sin oppfatning. Alminnelig er å anta at det er med hensikt Paulus bruker så omtrentlige ordelag. Det de famler efter, det er det han forkynner.

Det er ikke spørsmålet om hvad den har ment som har forfattet innskriften, som betyr noe for Paulus. Han ser dypere. I lys av sin kristne tro leser han innskriften som et uttrykk for den religiøse usikkerhet og lengsel som preger polyteismen. Her har atenerne i virkeligheten innrømmet at de kommer til kort med sin enestående religiøsitet. De har innrømmet sin uvitenhet og sin forpliktelse til å dyrke dette som de ikke kjenner. Derfor bør de lytte til det budskap Paulus har å bringe, for det gir svar.

Dermed gir Paulus temaet for sin tale, det utgangspunkt hvorfra han sikter fram til den direkte evangelieforkynnelse (v. 30—31). Men omvendelseskravet må ha sin bakgrunn i møtet med det numinøse,

og Paulus fortsetter: „Gud, som har skapt verden og alt hvad i den er, han som er herre over himmel og jord, bor ikke i templer gjort med hender“. — Allerede nu er det kristelig forkynnelse Paulus går over til. Det er som om han vil verge sig mot at henvisningen til alteret for en ukjent gud skal oppfattes som om det bare var en ny guddom han kom for å forkynne. Tilhørerne skal forstå at det er noe annet han mener — vi er midt inne i brytningen mellom misjonærens og tilhørernes forestillingsverden — og trosverden. Verden er ikke utgått av et urstoff som stoikerne mente, heller ikke er den blitt til ved en tilfeldig forbindelse av evige atomer som epikureerne lærte. Den er skapt av Gud, derfor er det ganske naturlig at Paulus her uttrykker sig i ordelag som delvis er hentet fra Det gamle testamente. (Sml. Gen. 1; Ex. 20, 11; Neh. 9, 6; Salme 146, 6, etc.). Gud er derfor også Herre over himmel og jord, så det er ganske umulig å tro at han bor i templer mennesker har laget. Adjektivet *cheiropoietos* (håndgjort) danner en skarp motsetning til *ho poiēsas tōn kōsmōn* (han som har skapt verden). Han som har skapt alt, bor ikke i det som er skapt av hender.

V. 25. Heller ikke tjenes han av menneskehender som den som trenger noe. Verbet *therapeuein* brukes ikke her om legebehandling som alltid ellers i N. T., men i den betydning det kan ha i klassisk gresk og i LXX om kultisk tjeneste. Det er bare avguder som er avhengige av det mennesker vil ofre dem.

Verbet *proseisthai* betyr egentlig „å trenge ytterligere“ og brukes i profangresk med nektelse om gudene som er selvtilstrekkelige. Her står det i nær tilknytning til det foregående. Å tjenes av menneskehender forutsetter behov for det. Hele utsagnet kommer altså inn under den innledende nektelse *oudē* — han tjenes ikke — som den som trenger noe ville ha behov for. Det er selvmotsigende å tro at han som har skapt alt, er *avhengig av* menneskelige ofringer.

Selv om tankegangen her er i god overensstemmelse med bibelsk tankegang, (sml. Gen. 2, 7; Job. 33, 4; Sal. 50, 9-13 etc.), kan Paulus her regne med tilslutning fra sine tilhørere. For det var alminnelig blant stoikere og epikureere å hevde at gudene intet trengte. Men Paulus uttrykker sig forsiktig. Han sier ikke at Gud ikke kan la sig tjene, men at han *ikke er avhengig av* menneskelig tjeneste. Derfor hevder ikke vårt vers Guds uavhengighet av alle behov på en måte som står

i strid med Det nye testaments tankegang, som Dibelius hevder. Av sammenhengen er det klart at Paulus legger et annet innhold i ordene enn den greske filosofi gjorde.

Det meningsløse i avgudsdyrkelsen understrekes videre ved fremhevelsen av at det er Gud selv som gir liv og ånde og alle ting til alle. Døde avguder trenger levende veseners hjelp, men menneskene har selv fått liv og ånde og alt fra Gud. Han som har skapt dem, er ikke avhengig av dem. Denne Guds inngripen i alle ting står som en skarp motsetning til den fjerne selvtilstrekkelighet som preget det stoiske gudsbegrep.

I v. 26 begynner en ny setning som fremdeles er avhengig av *ἡ τοῦ θεοῦ* (Gud) i v. 24 som subjekt. Gud som har skapt alt og alle, har også grepet direkte inn i menneskenes liv, idet han har skapt alle fra den samme stamfar.

Kodeks D. tar *τὰ πάντα* (alle ting) i v. 25 til det følgende og tilføier *ἡ αἱματος* (blod) etter *ἡ ἐνός* (en, ett) — „han som gjorde alle ting av ett blod“. Det som her er av størst interesse, er tilføielsen av *ἡ αἱματος* som også er bevidnet av endel andre tekstvidner (E H L P), men det er vel en forklarende tilføielse. Det er mere naturlig å underforstå et *ανθρώπου* (menneske) etter *ἡ ἐνός*. At det er menneskets avstamning fra det samme opphav det gjelder, er klart, og da ligger *ανθρώπου* så å si mellom linjene fordi det kommer igjen bare noen ord lenger frem i uttrykket *ἔθνος ανθρώπων* (folk av mennesker).

Dette siste uttrykk er ganske eiendommelig, ethvert folk av mennesker. Substantivet *ἔθνος* er her brukt i den særlige betydning „skare“, „flokk“, som det har når det brukes om bier og andre dyr som lever i flokk. Her er det vel brukt for å fremheve at de spredte folk er flokker av samme menneskeart, som stammer fra samme opphav.

Efter gresk tankegang var hvert folk blitt til uten sammenheng med andre, hvert folk regnet sitt opphav fra sine guder. Paulus understreker folkenes enhet i opphav, men også at de er spredt utover i en gudvillet hensikt. Det er Gud som har latt dem bo, eller skapt dem for at de skal bo (infinitiven *κατοικεῖν* kan tas finalt), *ἐπὶ πάντων προσώπων τῆς γῆς*, [over hele jordens overflate].

Men Gud har ikke bare skapt folkene og spredt dem utover jorden, han følger dem og leder deres historie. Han har nemlig fastsatt (verbet *ἡρρίζειν* betyr å bestemme, „fastsette“) bestemte tider for

folkene; *prostetagnénous kairous*, fast anordnede tider) er den best bevidnede lesemåte. Den vestlige tekst (D) leser *protetagnénous kairous*, (forut bestemte tider). Det gir en god mening, men er for svakt bevitnet til å tas opp for alvor. Der er stor uenighet blant fortolkerne om hvad der menes med dette utsagn. Mange oppfatter det i likhet med kap. 14, 17: *kairous karpophórous* (fruktbare tider) om årstidene. Men det er vel mer i overensstemmelse med konteksten å oppfatte det historisk om folkenes tider i historiens gang i likhet med Dan. 7 og Luk. 21, 24. I så fall korresponderer det også bedre med den omtale av uvitenhetens tider i v. 30 som det forbereder omtalen av, og den nye tid som der innføres med *tà nýn* (nu).

Substantivet *kairós* betegner ikke egentlig tidskvantiteten, men har betydning av den rette tid til noe, og korresponderer dermed ypperlig med det finale *zētein* (søke) nedenfor — bestemte tider til å søke Gud.

Det følgende uttrykk *tàs h'orothesias* betyr her „faste grenser“. Mens man før måtte slutte sig til betydningen av det av sammenhengen, er det nu funnet i denne betydning både i en papyrus og i en innskrift.

Den vestlige tekst (D og Ir<sup>lat</sup>) leser *katá h'orothesian* og får dermed en mer flytende konstruksjon, men den blir i virkeligheten en tautologi. Den best bevitnede lesemåte er derfor å foretrekke.

Den siste bestemmelse *tès katoikías autôn* (deres bosteder) står bare til det nærmeste *tàs h'orothesias* — (grensene (for deres bosteder)). Utsagnet om de faste tider kommer altså ikke inn under denne bestemmelse, da det står uten artikkel. Det må være de naturlige grenser mellom folkene det siktes til. Folkene er ikke spredt planløst utover, men Gud følger dem gjennom tidene hvor de så bor. Dibelius oppfatter utsagnet som et vitnesbyrd om avhengighet av gresk filosofi, og mener det sikter til de beboelige soner av jorden.

V. 27. I det følgende vers går Paulus over til å omtale den hensikt Gud har hatt med sin suverene skaperhandling og sin ledelse av folkenes historie — de skal søke Gud. Dermed forbereder han den understrekning av den etiske forpliktelse som han vil sette fram i v. 30 — omvendelseskravet.

Men dette å søke Gud er ikke så lett som det kan synes. Det lar Paulus skinne igjennom i den hypotetiske setning *ei ára ge* med

optativen *psēlaphēseian* (om de kanskje kunde føle ham og finne), *ei ára* uttrykker forventning (Bl. D. par. 375) og partikkelen *ge* røber at taleren ikke venter forventningen oppfylt<sup>8</sup>.

Verbet *psēlaphân* bety „å føle på“, „berøre“. Det er et nokså realistisk uttrykk, men må vel her oppfattes om den blinde famling etter det man ikke har evne til å se, og forbereder overgangen til forkynnelsen av at famlingens tid er forbi.

Den vestlige tekst (D. gig, Cl. Ir<sup>lat</sup>) leser *tò theion* (det guddommelige) og *psēlaphēseian autò* (finne det) i stedet for *theón* (Gud), som man vel har følt hårdt både fordi det gjenntar subjektet i setningen, (det er jo så langt borte, helt i begynnelsen av v. 24), og fordi det står i så skarp kontrast til det konkrete *psēlaphēseian*. Dessuten er jo *tò theion* (det guddommelige) brukt i v. 29, så det passer forsåvidt godt inn. Men det er neppe tilstrekkelig godt bevitnet. En annen lese måte *tòn kýrion* (Herren), fører inn en ny tanke. Den finnes hos E P og fl.

Hittil har Paulus forkynt Guds storhet på en måte som sprenger alle polyteistiske forestillinger, hever Gud høyt opp over verden, og gjør ham til Herren som har å by over folkeslag og enkeltmennesker og krever at de skal søke ham. Det sikter direkte frem mot forkynnelsen i v. 30—31. Men først må han imøtegå en innvending hans ord kan gi anledning til, og han går derfor over til en annen tankerekke i v. 27 b—29. Er Gud så høyt opphøyet, og er atenerne så uvitende om ham, hvordan kan han så kreve at de skal søke ham? Det er denne unnskyldning Paulus imøtegår med ordene om at han jo ikke er langt borte fra noen av oss. Uttrykket *kai ge* er sjeldent (sml. 2, 18), det betyr her: da — jo, siden. Siden Gud er så nær, er der ingen unnskyldning for å la være å søke ham.

Denne Guds nærhet fremhever Paulus videre i v. 28: „i ham er det vi lever og rører oss og er til“. Det er noe atenerne ikke kan vise fra sig med den unnskyldning at de er uvitende, for det har deres egne diktere sagt: „For vi er også hans ætt“. V. 28 imøtegår tilhørernes innvendinger med deres egne dikteres ord.

V. 28 har et annet preg enn de foregående vers. For hele det foregående stykke gjelder det at det |både har stoisk farge, så det kan oppfattes som en selvstendig utformning av stoiske tanker, og at det samtidig er et enda tydeligere uttrykk for bibelske tanker<sup>9</sup>).

(Sml. Gen. 10; Devt. 4, 29; Salme 145, 18; Jer. 23, 23 etc.). Men sitatet i v. 28 er ekte stoisk og lar sig vanskelig føre inn i den bibelske tankegang. Forklaringen må ligge i at vi her har å gjøre med en argumentasjon ut fra tilhørernes tankegang, utnyttet som en skapende tilknytning.

Allerede ordene *en autô går zōmen kai kinoimetha kai esmén* (for i ham er det vi lever og rører oss og er til) klinger temmelig panteistisk og kan regne med tilhørernes fulle tilslutning. Det er muligens et direkte sitat fra Epimenides fra Kreta, samme forfatter som ordet i Tit. 1, 12 (Kreterne er alltid løgnere, onde dyr, late buker) er tatt fra. Epimenides (ca. 600 f. Kr.) levte før stoismen oppstod, men de skrifter som er tillagt ham, er fra langt senere tid. Tanken hører hjemme innenfor stoismen, og er rent panteistisk. Men slik kan ikke Paulus ha ment det. Det fremgår av det han netopp har sagt om Guds skaperhandling og personlige inngripen i historien, og av talen om verdensdommen like etter. Derfor må tilhørerne ha forstått at han legger en annen mening i ordene en de gjør. Og det må være riktig å søke forståelsen av hvad Paulus har lagt inn i ordene, innenfor den bibelske tankeverden. Av sammenhengen fremgår at *en autô* (i ham) ikke kan tas instrumentalt eller dynamisk, for at vi lever i Guds kraft, eller at han er livsgrunnen. (Sml. *en Christô*, i Kristus) beviser ikke hans nærhet. Det blir bare mulig å oppfatte det lokalt, om Gud som vårt livselement. Det er en tanke som er i samsvar med den foregående skildring av Guds skaperhandling, særlig ordene om at Gud gir alle liv og ånde og alt.

Og det er noe som tilhørerne må godta, for det er i overensstemmelse med hvad deres egne diktere har sagt. *hōs kai tines tōn kath'hymās poiētōn* (som også noen av eders diktere har sagt) knytter det følgende til det foregående som en bekreftelse. *kata* er her brukt som omskrivning for genitiv. Den vestlige tekst (D) utelater *poiētōn* (diktere), men i så fall må man underforstå enten diktere eller filosofer. At navn ikke er nevnt er ikke påfallende, men flertallet er eien-dommelig. Det tør være et vitnesbyrd om at Paulus var klar over at sitatet finnes omtrent likelydende hos flere forfattere.

Sitatet er begynnelsen av et heksameter *toû går kai génos esmén* (for vi er og hans ætt). Det er tatt fra den kilikiske dikter Aratos (310—240 f. Kr.), men det finnes omtrent likelydende hos Kleantes.

At det er rent panteistisk, fremgår av den sammenheng det er hentet fra. Aratos sier: „Full av Zevs er alle gater og alle menneskenes torger, havet og alle havner. Hvor som helst trenger vi alle Zevs. For hans ætt er vi og. Men han viser nådig menneskene hellbringende tegn . . .“ Dette passer ikke inn i gresk mytologi, men stoikerne kan uttale sig slik. For dem er mennesket et fornuftvesen, avhengig av verdensfornuften Zevs, for sjelen er en utstråling av guddommen<sup>10</sup>).

Denne panteistiske tankegang kan Paulus ikke ha ment å legge i uttrykket *génos tou̇ theou̇* (Guds ætt). Det fremgår klart nok av sammenhengen med det foregående. Han benytter det til en argumentasjon ut fra tilhørernes egen tankegang: Når vi er Guds ætt som dikteren sier, så går det ikke an å gjøre gudene lik gjenstander av gull eller sølv, som mennesker har laget. Hvis han har lagt noe mer i uttrykket Guds ætt, må han ha ment det som et bilde på det forhold til menneskene han i de foregående vers har skildret, et billedlig uttrykk for Guds omsorg.

V. 29. Verbet *opheilein* betyr egentlig „å være skyldig“, „forpliktet til“, og det er dem som vil oppfatte det slik her (vi er ikke nødt til å mene); men det vil da få et ironisk anstrøk som ikke passer i sammenhengen. Paulus bruker her første person, vi, for å gjøre ut-sagnet mindre krasst. *opheilein* med nektelse betyr også: „ikke å burde“, og den betydning passer best her. Vi bør ikke mene, sier Paulus, at det guddommelige (*tȯ theion* er et nøytralt uttrykk som ikke tar stilling for eller mot polyteismen) er likt med gull eller sølv. Paulus uttrykker sig forsiktig og saklig. Han sier ikke at atenerne tilber gull og sølv, men at de anser disse gjenstander som bilder på det guddommelige. Men disse bilder er jo menneskelige frembringelser. *cháragma* betyr egentlig „preg“, „stempel“. I forbindelse med *téchnē* (kunst) får det betydning av „kunstverk“, „kunstfrembringelse“. Men det bestemmes nærmere: *téchnēs kai̇ enthyméseōs anthrópou* hører sammen (verker av menneskets kunst og tanke). Paulus spiller her på motsetningen: menneskene — Guds verk, gudene — menneskeverk. Det er jo den rene selvmotsigelse.

V. 30. Overgangen til v. 30 griper tilbake til utgangspunktet. Atenerne har i sin alterinnskrift innrømmet sin uvitenhet, og selv dikternes viten har ikke hindret dem fra den platteste avgudsdyrkelse. Derfor kan hele den tidligere tid karakteriseres med uttrykket *tȯus*

*chrónous tês agnotas* (uvitenhetens, vankundighetens tider). Uttrykket bygger videre på omtalen av de faste tider i folkenes liv i v. 26. Gud har båret over med dem. Verbet *hyperorân* betyr egentlig „å ringeakte“, her „å bære over med“, „ikke akte på“. Det vanlige uttrykk er av D. satt inn i stedet, *paridôn*. Det er den samme tanken som i talen i 14, 16. Men nu er den nye tid inntrådt da Gud byr menneskene å omvende sig. Verbet *apangéllein* (B  $\aleph^*$ ) betyr „å melde“, „forkynne“, så en skulde heller ha ventet ordet *parangéllein*, (å befale, anordne) som finnes i en rekke tekstvitner ( $\aleph^*$  A D E H L P), men forskjellen er liten rent saklig sett. Kunngjør Gud at alle skal omvende sig, er det likeverdig med en befaling; derfor har den vanskeligste lesemåten mest for sig.

Verbet følges av akk. m. inf. om det befalingen krever man skal gjøre (Bl—D par. 392, 1 d); „alle skal omvende sig, skifte sinn“. Dermed felles dommen over vankundighetens tider. Menneskene er ikke uten unnskyldning. Det var deres plikt å søke Gud (v. 27). Dette moralske krav er noe nytt som tilhørerne ikke før har stått overfor, men det gjelder universelt, det fremheves med ordene *pántas pantachou*; alle mennesker allesteds er det, det gjelder. Det er i kraft av dette universelle krav på alle mennesker apostelen trer frem som forkynner også i Aten. (Sml. Luk. 24, 47).

V. 31. I det følgende vers som innledes med *kathóti* (i betraktning av, fordi), begrunnes nødvendigheten av å adlyde kravet med en henvisning til dommens dag. Der blir altså en mellemtid fra *tà nýn*, (fra nu) til Kristi gjenkomst, som er karakterisert ved evangelieforkynnelsen i motsetning til de tidligere vankundighetens tider. Denne motsetning mellom tidligere tiders vankundighet og nutidens evangelieforkynnelsen er Paulus ofte inne på (sml. Rom. 16, 26; Ef. 3, 5-10; Kol. 1, 26), men her ser han denne misjonstid i esjatologisk lys.

Paulus forkynner dommens dag i ordelag som er hentet fra G. T. (Sml. Salme 9, 9; 96, 13; 98, 9). Gud har fastsatt en dag da han skal dømme verden med rettferdighet ved en enkelt mann (*en andrì. en* er instrumentalt som det hebr, *be* Bl—D par 219, 1).

I uttrykket *pistin paraschôn* er *pistis* ikke brukt i den vanlige betydning — „tro“, men i den alminnelige profangreske betydning — „bevis“. Beviset for at verden skal dømmes ved Kristus (som enda ikke er nevnt ved navn), er at Gud har oppreist ham fra de døde.



V. 30. Her avbrytes talen idet omtalen av oppstandelsen vekker protest. Noen ga sig til å spotte (*echleuiazon*, impf. om det vedvarende), mens andre viste sig høflige nok til å si at de gjerne vilde høre mere siden. Paulus er klar over at han ikke lenger har tilhørernes oppmerksomhet, og går fra dem. (*houtōs* — under disse omstendigheter).

Denne avslutning anser Dibelius for å være temmelig fargeløs, men den er i virkeligheten typisk for en misjonsforkynnelse for rene hedninger, som allerede nevnt. I det øieblikk misjonæren gjør spranget over til den direkte forkynnelse og nevner ord som oppstandelse og omvendelse, taper hedningene interessen. Men selv om det ser ut som om slaget er tapt, viser det sig ofte at noen slår følge med forkynneren for å få vite mere. I samfunnet mellom ham og de få som slutter sig til ham, ligger spiren til en menighetsdannelse. Så også her. Noen menn sluttet sig til Paulus og kom derigjennem til tro. Der nevnes en areopagosdommer ved navn Dionysios, en kvinne som het Damaris, og flere.

V. 34 står i et nokså selvstendig forhold til det foregående vers. Det peker tilbake på hele Paulus's virke i Aten, og omtaler resultatet av hans opphold i byen. Man kan derfor ikke av dette vers se om Dionysios og Damaris har vært tilhørere til Areopagostalen.

Man har ment at v. 34 stod i strid med 1 Kor. 16, 15 hvor Stefanus's hus kalles Akaias førstegrøde. Men det er mulig at Aten der ikke er regnet med til Akaia, eller de to nevnte er ikke døpt straks. Noen menighetsdannelse berettes der iallfall ikke om.

Ap. Gj.'s beretning om Paulus's tale i Aten er preget av levende anskuelighet. Spenningen mellom de to verdener som møtes, er gitt slik at talen står for leseren ikke bare som ord, men som handling — et gudsåpenbarings lynneds slag i intellektualismens blinde jordvendthet.

#### NOTER

1) Wikenhauser s. 126.

2) Således Oepke, A. Schweitzer o. a.

3) Så særlig Munzinger s. 74—80.

4) Eller kanskje bedre: v. 32—33 Hist. beretn. om følgene av talen. v. 34 avslutning av beretningen om Paulus' opphold i Aten.

5) Således Loisy, Kirsopp-Lake, Bornhäuser, Moe o. a.

6) Således Zahn, Odland, Mosbech, H. W. Beyer, Brun, Frøvig.

7) Loisy s. 666 f.

8) Jacquier s. 534.

9) Frøvig i TTK 1938 s. 6.

10) Frøvig i Symb. Osl. Fasc. XV—XVI 1936 s. 46.

## LITTERATUR

- Novum Testamentum Graece*. ed. Nestle, 17de utg. 1945.
- Kittel, G.: Theologisches Wörterbuch zum N. T. I—IV Stuttgart. 1933—42.
- Bauer, W.: Wörterbuch zum N. T. 3. Ausg. Berlin 1937.
- Cremer-Cögel: Bibl. Theol. Wörterbuch. Gotha 1915.
- 
- Curtius, E.: Paulus in Athen. — Sitz. bericht der k.preussisch. Akademie d. Wissensch. zu Berlin 1893, 2.
- Munzinger, C.: Paulus in Korinth. Neue Wege zum Verständniss des Urchristenthums. Heidelb. 1908.
- Norden, Ed.: Agnostos Theos. Untersuchung zur Formgeschichte religiöser Rede. Lpz. 1913.
- Harnac, A.: Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprüngl. Bestandtheil der Apostelgesch.? — Texte u. Untersuchungen 39. Lpz. 1913.
- Barth, F.: Einleitung in das N. T. Gütersl. 1914.
- Warneck, Jobs.: Paulus og vi. I. Paulus som Hedningemissionær. Kbh. 1916.
- Zahn, Th.: Die Apostelgeschichte I—II Erl. 1919—21.
- Loisy, A.: Les Actes des Apôtres. Paris 1920.
- Oepke, A.: Die Missionspredigt des Apostels Paulus — Missionswiss. Forsch. b. 2. Lpz. 1920.
- The Beginnings of Christianity I—V* by Foakes Jackson and Kirsopp Lake. London 1920—33.
- Moe, Olaf: Apostelen Paulus, hans liv og gjerning. Oslo 1923.
- Torm, Fr.: Indledning til Det nye Testamente. Kbh. 1923.
- Jacquier, E.: Les Actes des Apôtres. Paris 1926.
- Schweitzer, A.: Die Mystik des Apostels Paulus. Tüb. 1930.
- Jülicher-Fascher: Einleitung in das N. T. 7. Ausg. Tüb. 1931.
- Beyer, H. W.: Apostelgeschichte, i: Das N. T. Deutsch. Gött. 1933.
- Odland, S.: Fortolkning av «Apostlenes Gjerninger». Oslo 1933.
- Bornhäuser, K.: Studien zur Apostelgeschichte. Güt. 1934.
- Frøvig, D. A.: Das Aratoszitat der Areopagrede des Paulus — Symb. Osl. Fasc. XV—XVI s. 44—56. Oslo 1936.
- Kristoffersen, A.: Åpenbaringstanke og misjonsforkynnelse hos Paulus. Stav. 1938.
- Frøvig, D. A.: Paulus og stoicismen. TTK 1938 s. 1—30.
- Wikenhauser, A.: Die Apostelgeschichte — Das N. T. übersetzt, herausgeg. von A. W. und O. Kuss. Regensb. 1938.
- Dibelius, M.: Paulus auf dem Aeropag — Sitz. bericht d. Heidelb. Akademie d. Wissensch. — Philos. Hist. Kl. 1938/39, 2 Heidelb. 1939.
- Frøvig, D. A.: Apostlenes gjerninger med innledning. Oslo 1944.
- Mosbech, H.: Sproglig Fortolkning til Apostlernes Gern. 2. udg. Kbh. 1945.
- Brun, Lyder: Det nye testamente i ny oversettelse. II, Apostelskriftene. Oslo 1945.