

HADDE OLDKIRKEN ET MISJONSPROGRAM OG BEVISSTE MISJONSMETODER?

av

EINAR MOLLAND

Den kristne kirkes ekspansjon i den gresk-romerske verden byr på en rekke problemer, hvorav de viktigste er forløpet av denne religions utbredelse, dvs. dens spredning i geografiske områder og sosiale lag, og årsakene til kristendommens seier i konkurransen med de andre religioner i oldtiden. Disse to problemer opptar all kirkehistorieforskning som beskjeftiger seg med antikken, og alle fremstillinger av senantikken historie. Det klassiske verk er Adolf von Harnacks *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902, utvidet med nye undersøkelser for hvert nytt opplag, 4. utgave 1924). Med den avgrensning i tid som er angitt i verkets tittel, har Harnack samlet et materiale som den senere forskning bare i meget liten utstrekning har kunnet forøke, og han har med suverent mesterskap brukt sine kilder til å tegne et overbevisende bilde av kristendommens utvikling til verdensreligion.

Vi skal her drøfte et spesielt problem som bare leilighetsvis ble streift av Harnack, om denne ekspansjon var fremkalt av et misjonsprogram i oldkirken, og om denne kirke har hatt bevisste misjonsmetoder. Som bakgrunn for vår problemstilling må vi først ta et overblikk over ekspansjonen.

1. Kristendommens utbredelse i de første århundrer.

Den første misjonsepoke, uten motstykke i senere tider, var den apostoliske tidsalder. I det Nye Testamente møter vi en

Gjesteforelesning holdt ved Uppsala Universitet 14. mai 1962. Her gjengitt i noe utvidet skikkelse.

kirke med Jerusalem som sentrum og Antiokia som basis for misjonsaktivitet. Vi finner kristne grupper i Palestina, Syria, på flere steder i Lilleasia og Grekenland, Makedonia, Kypros, Kreta og i Italia på to steder: Puteoli og Roma. Her-til kan antagelig føyes Arabia, hva nå denne stedsangivelse kan bety i Galaterbrevet (1,17). Alexandria kan inkluderes i listen dersom vi aksepterer den vestlige tekst i Ap.gj. (18,25) som sier at alexandrineren Apollos hadde lært Herrens ord å kjenne «i sitt fedreland» (*en tēi patriidi*). Når det fortelles at han ikke kjente den kristne dåp, bare Johannes-dåpen, men ellers lærte «nøyaktig» (*akribōs*) som Jesus, kan denne opplysning stemme godt med at også andre kilder viser at Egypt på et tidlig stadium var hjemstavn for heretiske retninger.

Før utgangen av den apostoliske tidsalder har fire romerske keisere iakttatt den nye religion og inntatt forskjellige holdninger til den: Claudius, Nero, Domitian og Trajan. Tacitus (*Annales* XV.44) sier at en «uhyre mengde» (*multitudo ingens*) av kristne ble henrettet i Roma under Nero. Kristendommen hadde tidlig nådd endog keiserens nærmeste omgivelser; allerede i 50-årene fantes kristne slaver i keiserens hus (Fil. 4,22). Konsulen Titus Flavius Clemens, en fetter av Domitian, som ble henrettet i 95, er antagelig henrettet som kristen.

Men hvor store var menighetene i den apostoliske tid? Vi skal vel neppe regne med mer enn noen få hundre medlemmer i de største byene. Tacitus taler, som sagt, om en *multitudo ingens* (en kristen kilde, Første Clemensbrev har det samme uttrykk på gresk) — men hvor mange personer dekker en slik formulering? Plinius den Yngre sier i sitt brev til Trajan ca. 112 at det i Bithynia fantes kristne «av alle aldre, av alle stender og av begge kjønn». Byer, landsbyer og landsbygden var blitt gjennomtrengt av «hin overtros smitte», forteller han. Omtalen av kristne på landet har et motstykke hos Justin, men avviker ellers fra det bilde vi danner oss etter kildene, at kristendommen likesom andre propagerende kulter i antikken var en by-religion. Uttrykket «hin overtros smitte» — *superstitionis illius contagio* — fortjener oppmerksomhet. Her

har en skarp iakttagelse funnet en formel for den måte den nye religion ble utbredt på.

Noen få tusen sjeler fordelt på et stort antall menigheter over et enormt geografisk område — det er bildet av kirken ved utgangen av den apostoliske tidsalder. Det var en forsvinnende liten minoritet i det romerske imperium. Men denne kirke var seg bevisst å være overalt. Ryktet om tessalonikerens tro var utbredt overalt, erklærer Paulus i det eldste av hans bevarte brev (1 Tess. 1,8). Evangeliet er til stede «i hele verden» (Kol. 1,6) og «er blitt forkynt i hele skapningen under himmelen» (Kol. 1,23), kunne det sies allerede i den første generasjon med en terminologi som uttrykker seg i de overdrivelser som siden går igjen i senere tidsaldres misjonslegender, et språk som irriterer kritiske gemytter. Paulus har lært hele verden rettferdighet, heter det i den neste generasjon (1 Clem. 5), og en annen representant for dette slektledd kunne si at der er biskoper helt til verdens ende (Ign. Eph. 3).

Omkring 180 e. Kr. omfatter den kristne verden foruten de steder som var nådd av den kristne misjon i den apostoliske tidsalder, også en rekke nye lokaliteter i de områder vi kjenner fra det Nye Testamente — byer og egner i Syria og Lilleasia, nye steder i Grekenland og Kreta. Vi møter også nye områder: Edessa, Mesopotamia, Magna Græcia (dvs. Syd-Italia), Gallia (menigheter i Lyon og Vienne og endog keltisk-talende kristne), Egypt (hvor papyrusfunnene nå har vist sikre spor av kristendom kort etter år 100) og Nord-Afrika (Carthago, Scili, Madaura). Irenæus nevner også at det finnes menigheter i Germania og Spania.

Det er umulig å fastslå kirkens numeriske styrke ved enden av det 2. århundre. Tertullian har sikkert rett når han taler om «så mange tusen menn og kvinner» (*Ad Scapulam* 5), men han har neppe rett når han med sin hang til retoriske overdrivelser sier at de kristne i en enkelt provins overgår de romerske arméer (*Apol.* 37), og neppe heller når han påstår at flertallet i enhver by er kristne (*Ad Scapulam* 2) — mener han i Afrika eller i imperiet som helhet, må vi spørre. Origenes

derimot i neste generasjon innrømmer at de kristne var fåtallige i hans ungdom, men fremhever at deres antall er vokset meget sterkt i løpet av få år i hans levetid. Han sier dog at de ennå er «meget få» (*pany oligoi*) i sammenligning med imperiets befolkning (*C. Cels.* VIII.69). En interessant detalj hos ham er at han sier denne vekst hadde funnet sted til tross for at «lærerne» ikke er blitt tallrikere (*De princ.* IV.1.2). Harnack (II.549) mener at «lærerne» (*didaskaloi*) her er teknisk uttrykk for «misjonærer». Jeg skulle tro ordet snarere betyr «kateketer».

Forfattere som Tertullian og Clemens Alexandrinus er i seg selv vitnesbyrd om at kristendommen ved utgangen av det 2. århundre hadde vunnet tilhengere blant dem som hadde tidens høyeste dannelselse.

De kristnes antall ett århundre senere, på det tidspunkt da overgangen fra forfølgelse av kirken til favorisering av den fant sted under Konstantin, er blitt meget forskjellig kalkylert. Gibbon og Friedländer mente at neppe mer enn 5 % av Romerrikets befolkning da var kristne. Burckhardt anslo deres tall til under 10 %. Harnack og Latourette blir også stående ved noe deromkring. De få som går høyere enn til 15—20 %, bygger på usannsynlige kalkyler. I noen av de østlige provinser var de kristne virkelig tallrike, men ikke i Vesten.

Den store ekspansjon kom i de 150 år mellom kirkemøtet i Nikæa 325 og avsettelsen av den siste vest-romerske keiser i 476. I denne periode ble kristendommen den religion som det store flertall i Romerriket bekjente seg til. Innenfor perioden kan vi tydelig iaktta at kristianiseringsprosessen foregikk i akselererende tempo i dens annen halvdel.

Vi skal her ikke oppholde oss ved kristendommens utbredelse utenfor imperiet — i Armenia, i Persia, østenfor Persia som frukt av nestorianernes misjon, blant goterne takket være Ulfilas anstrengelser. Innenfor Romerrikets grenser var kirken i ferd med å vinne kampen. Stengning av templer, kampen om Victoria-alteret i senatets møtesal i Roma i 380-årene, lover som forbyr utøvelse av hedensk kultus, lovgivning som favori-

serer kristendommen, et stort antall individuelle konversjoner — alt vitner om den kristne kirkes seier. I Augustins miljø i Afrika var overgangene til kirken tallrike, og da vandalene invaderte landet, strømmet store skarer til døpefonten.

Hvis man spør om den gresk-romerske verden på terskelen til middelalderen var mindre kristen eller mer kristen enn Vest-Europa er i dag etter den dekrystianisering av samfunns- livet som har funnet sted i de siste slektledd, er det ikke lett å svare. Jeg mener dog man må si at det moderne Europa er mer kristent enn den antikke verden noensinne var, fordi vår moderne kultur tross all sekularisme er gjennomtrengt av kristne prinsipper i en grad som var umulig i antikken. Men det kan ikke betviles at den antikke verden var blitt erobret av kristendommen da middelalderen kom.

2. Hvilken misjonsidé og hvilke misjonstiltak fremkalte kirkens ekspansjon?

I det Nye Testament er et misjonsperspektiv å finne i mange tekster. En av de nytestamentlige bøker er en misjonshistorie. Innholdet av Apostlenes Gjerninger er angitt tidlig i første kapitel (v. 8): «I skal være mine vitner både i Jerusalem og i hele Judæa og Samaria og til jordens ytterste ende.» Første del av boken (kap. 1-5) handler om apostlene som vitner i Jerusalem, annen del (kap. 6-12) forteller om misjonen i Judæa og Samaria, og i tredje del (kap. 13-28) er det hedningemisjonen som er temaet. Boken ender med at evangeliet forkynnes i Roma, med en merkverdig fortielse av den livsutgang som evangeliets forkynner og bokens helt, Paulus, skulle møte i verdens hovedstad.

Misjonen er også et sentralt tema i evangeliene. I tillegg til den såkalte misjonsbefaling i Mt. 28 har vi et lignende utblikk i Mk. 13,10: «Evangeliet må først forkynnes for alle folkeslagene», med en parallell tekst i Mt. 24,14: «Dette evangelium om riket skal først forkynnes i hele verden som et vitnesbyrd for alle folkene, og så skal enden komme.»

Misjonæren fremfor alle i det Nye Testament er apostelen Paulus. All hans virksomhet gjaldt misjon, forkynnelse av ordet for dem som aldri hadde hørt budskapet, og grunnleggelse av nye menigheter. Med stolthet sier han i Romerbrevet (15,20) at han har satt sin ære i å forkynne evangeliet på steder der Kristi navn ikke har vært nevnt tidligere — «i den hensikt at jeg ikke skulle bygge på en grunnvoll lagt av en annen, men som skrevet står: De skal se som ikke fikk noen tidender om ham, og de som ikke har hørt, skal forstå.» «Ve meg om jeg ikke forkynner evangeliet» (1 Kor. 9,16). Hans eneste ære er å forkynne evangeliet, og det er ikke noe å skryte av, erklærer han. Hans oppgave er å plante og å legge grunnvoll, men ikke å bygge, ja ikke engang å døpe, sier han i en overraskende tekst (1 Kor. 1,17).

I Paulus' munn sikter ordene *euangelizesthai* og *keryssein* nesten uten unntagelse til misjonsforkynnelse, proklamasjon av evangeliet for dem som ikke har hørt det tidligere, mens ordene *lalein*, *didaskain* og *parakalein* brukes når han taler om forkynnelse innenfor menigheten.

«Apostel» betyr i hans munn «misjonær med guddommelig oppdrag», og «apostolat» betyr dette oppdrag. Han er «hedningenes apostel» (*ethnōn apostolos*), sier han selv (Rom. 11,13), betrodd den oppgave å forkynne for dem, likesom Peter var blitt betrodd forkynnelsen av evangeliet for de omskårne (*apostolē tēs peritomēs*, Gal. 2,8).

Paulus-brevene viser seg også å inneholde rikelig materiale til å rekonstruere hans misjonsforkynnelse, som påvist særlig av Albrecht Oepke i hans *Die Missionspredigt des Apostels Paulus* (1920).

Den post-apostoliske litteratur danner en merkelig kontrast til det Nye Testament når det gjelder misjonstemaet.

Den post-apostoliske kirke har talt meget lite om misjon og har ikke engang hatt noe ord for «misjon» eller for «misjonær» eller noe adjektiv svarende til våre sammensetninger med genitiven «misjons-». Hvis vi skal oversette disse våre moderne ord til gresk, vil vi neppe kunne finne andre ord enn *apostolē*

for «misjon» og *apostolos* eller *euangelistēs* for «misjonærer» eller som adjektiv *apostolikos*. Men bruken av disse ord med en slik mening forsvant etter to eller tre generasjoner.

Allerede i det Nye Testament kan vi iaktta tendensen til å innskrenke bruken av *apostolos* til å gjelde bare de tolv apostler valgt av Kristus. Dette er de synoptiske evangeliers terminologi; blant dem har Lukas en forkjærlighet for ordet. Men den samme Lukas kaller i Ap.gj. både Paulus og Barnabas for apostler (14,4.14). I Efeserbrevet, som er ikke-paulinsk i terminologi og idéinnhold, betyr «apostlene» bare de tolv, likeså i Annet Petersbrev (3,2) og ganske avgjort i Judasbrevet (v. 17), hvor apostlene tilhører fortiden. Åpenbaringsboken taler uttrykkelig om «Lammets tolv apostler» (21,14), men synes også å kjenne og å mislike den annen terminologi når den forkaster, som det heter, «dem som kaller seg apostler, men ikke er det».

Clemens Romanus og Ignatius representerer den språkbruk som begrenser navnet «apostel» til de tolv. Hos Hermas er Harnack tilbøyelig til å finne betegnelsen «apostel» brukt utelukkende i betydningen «misjonær». Jeg er ikke helt sikker på at han har rett — i en tekst (*Sim.* IX.17.1) synes det å være tale om de tolv apostler, mens forøvrig på fire steder sammenstillingen «apostler og lærere» og et ganske annet tall enn 12, nemlig 40, viser at vi her har den annen terminologi som vi kjenner fra Paulus.

Det interessanteste dokument fra vårt synspunkt er imidlertid *Didache*, hvor vi møter omreisende misjonærer med titelen «apostel» så sent som i første fjerdedel av 2. århundre. Et ekko av denne terminologi kan vi høre når *Martyrium Polycarpi* etter århundrets midte kaller Polykarp for «en apostolisk og profetisk lærer i vår tidsalder» (16,2). Forfatteren synes å ha en følelse av at en slik mann er en anomali i hans tid. Et sent eksempel på at terminologien har vært i live, kan finnes hos Clemens Alexandrinus når han kaller Clemens Romanus for «apostelen Clemens» (*Strom.* IV.105.1).

Etter 200, og i de fleste kretser i kirken lenge før 200, betød «apostel» en av de tolv eller Paulus, og intet annet. Vi kan nå ha oversikt over språkbruken, takket være *Patristic Greek Lexicon* hvorav første hefte utkom i 1961, og takket være en semasiologisk studie over *apostolikos* og andre ord derivert av *apostolos*, skrevet av dominikanerpateren L.-M. Dewailly, «Brève histoire de l'adjectif *apostolique*», nå lett tilgjengelig i hans samling av misjonsteologiske artikler, *Envoyés du Père* (1960). Jeg avviker fra ham i tolkningen av hans materiale og av den utvikling som dette viser.

For generasjonene etter 200 var der ingen samtidige apostler, og når kirkens menn talte om «apostlenes etterfølgere» eller om «suksesjon fra apostlene», tenkte de ikke på misjonærer som fortsatte apostlenes gjerning, men på biskoper som voktet de apostoliske tradisjoner og hadde arvet en del av den autoritet som apostlene en gang hadde eiet. Og når kirken i den nicænske trosbekjennelse ble kalt «én, hellig, apostolisk og katolsk», innebar «apostolisk» ikke at den var en misjonerende kirke, men en kirke bygd på apostlenes vitnesbyrd og utstyrt med apostlenes autoritet. Alle kirkeordninger i antikken kaller seg apostoliske: «De tolv apostlers lære» i 2. århundre, Hippolyts «Den apostoliske tradisjon» i 3. århundre og «Den apostoliske didaskali», «De apostoliske konstitusjoner» og «De apostoliske canones» i 4. århundre. «Apostolisk» stod for stabilitet, ikke for ekspansjon.

En tilbakevending til det Nye Testamentes språkbruk hvor «apostel» har en klang av «misjonær», kom først da antikken var forbi, i den tidlige middelalder, og da som resultat av en ny misjonsbevissthet. Beda Venerabilis skriver tidlig på 700-tallet om Gregor den Store at «vi (anglerne) med rette kan og bør kalle ham vår apostel», og han knytter til et ord av Paulus når han fortsetter: «Om han ikke er apostel for andre, så er han det for oss, for vi er tegnet på hans apostolat i Herren.»

I våre dager har ordene «apostolat» og «apostolisk» gjenfunnet denne klang i alle kirkesamfunns språkbruk. I vår samtids romersk-katolske kirke tales det meget om «lekmennenes

apostolat», og i den greske kirke heter selskapet for indremisjon *Apostoliki Diakonia*. Men denne klang i ordet var gått tapt på et tidlig stadium i oldkirkens historie.

En lignende prosess kan iakttas i den historie som ordene «evangelisere» og «evangelist» har hatt. Allerede i de apostoliske fedre blir verbet «evangelisere» eller «forkynne evangeliet» (*euangelizesthai*) brukt utelukkende i forbindelse med apostlene — fire ganger hos tre forfattere.

For Eusebius' betraktning tilhører «evangelister» i betydningen «misjonærer» utelukkende fortiden, både deres tittel og deres gjerning. I sin Kirkehistorie forteller han at Pantænus viste en slik nidkjærhet for det guddommelige ord at han ble en herold for Kristi evangelium blant folkeslagene i Østen og ble sendt helt til India (V.10.2). Ordvalget «sendt (*steilamenon*) helt til indernes land» er interessant — vi vil spørre, sendt av hvem? Hvis spørsmålet kan stilles til teksten, må vel svaret være «av Kristus». Fortsettelsen lyder: «Der var nemlig, ja der var ennå (*ēsan gar, ēsan eis eti tote*) flere Ordets evangelister som fulgte apostlenes forbilder og med iver brukte sin guddommelig inspirerte nidkjærhet til det guddommelige ords vekst og oppbyggelse. En av dem var Pantænus.» I det følgende får vi høre at da Pantænus kom til India, fant han at apostelen Bartolomeus allerede hadde forkynt evangeliet der. Det er den i oldkirken meget utbredte misjonslegende, at apostlene hadde forkynt i hele verden.

I sin omtale av den første generasjon etter apostlene beskriver Eusebius den gjerning som slike evangelister utførte (III.37.2): «For i sannhet var de fleste av hin tids disipler oppflammet av den guddommelige Logos med en glødende kjærlighet til filosofien (hvormed Eusebius mener: en asketisk livsførsel), og de hadde allerede oppfylt Frelserens bud og fordelt sitt gods til de fattige. Så ble de sendt ut på lange reiser (igjen passiven *stellomenoi*) og utførte evangelisters gjerning, fylt av begjær etter å forkynne Kristus for dem som ennå ikke hadde hørt troens ord, og etter å overgi til dem de guddommelige evangeliens skrifter. Og når de hadde lagt troens grunn-

voll på fremmede steder, innsatte de andre som hyrder og ga dem i oppdrag å dyrke den mark som utgjordes av dem som nylig var vunnet, mens de selv dro ut på ny til andre steder og nasjoner, med Guds nåde og samvirke. Mange underfulle gjerninger ble gjort gjennom dem, slik at hele menneskeskarer straks de hørte dem med iver sluttet seg til dyrkelsen av verdensaltets skaper.»

Ikke bare forsvant titelen «evangelist» på slike misjonærer ved utgangen av 2. eller begynnelsen av 3. århundre, men denne type misjonærer forsvant. Origenes beskriver dem som en ennå eksisterende type (*C. Cels.* III.9): «De kristne er ikke unnløstende når det gjelder å gjøre hva de kan for å utbre ordet overalt i hele verden. Noen av dem har gjort det til sitt yrke å vandre ikke bare fra by til by, men også til landsbyer og gårder for å vinne nye troende for Gud. Og man skal ikke kunne si at de gjør det for å bli rike, for de får ofte ikke engang nok til sitt daglige brød.» Men slike profesjonelle misjonærer ser ut til å ha vært sjeldne i Origenes' dager.

Da de kirkelige embeter ble organisert, kom misjonærene ikke med i hierarkiet. Embetene ble utformet for den organiserte menighets behov. Vi finner navnene på de kirkelige embeter i Roma i biskop Cornelius' brev til Fabius av Antiokia fra ca. 252 (Eusebius, H.e. VI.43.11): Menigheten i Roma hadde én biskop, 46 presbytere, 7 diakoner, 7 subdiakoner, 42 akoluter og 52 exorcister, lektorer og dørvoktere (*pylōroi, ostiarii*). Ingen av disse titler angir det verv å forkynne for dem som var utenfor menigheten. De eneste som hadde en slik oppgave, var de personer som var betrodd undervisningen av dåpskandidatene, men de hadde sitt virkefelt blant dem som allerede var tiltrukket av kirken og søkte opptagelse i den. Kateketene, i Cyprians brever kalt *doctores audientium*, kunne være klerikere eller lekmenn, som vi ser f. eks. av Hippolyts Kirkeordning: «Hva enten læreren er en geistlig eller en lekmann, la ham legge sine hender på katekumenens hode.»

De tydeligste eksempler på misjonsvirksomhet i det annet århundre er apologetene. De skrev sine bøker for ikke-kristne

lesere og talte til ikke-kristne tilhørere. John Foster må ha rett når han tegner apologetene som misjonærer i sin vakre lille bok *After the Apostles* (1951). Justinus Martyr er en misjonær som har slått seg ned i Roma hvor han tar imot folk som er interessert i hans religion. Under forhøret tilstår han at han har tatt imot sine elever i det rom han bodde i, «over en viss Martin, i nærheten av det Timotimianske bad».

Apologetenes skrifter inneholder, som Foster har påvist, mange trekk som er karakteristiske for misjonsforkynnelse. Vi finner en misjonssituasjon og misjonspreken så sent som i Cyprians *Ad Demetrianum* (c. 13), hvor biskopen tegner et bilde av seg selv ansikt til ansikt med en hedensk tilhørerskare: «Når jeg bekjenner meg som kristen midt i en tett folkemasse og omgitt av mennesker, og gjendriver eder og eders guder i en utvetydig og offentlig tale, hvorfor retter du da angrepet mot mitt svake legeme (nemlig ved å fengsle og torturere, nevnt i det foregående), hvorfor tar du opp kampen mot dette skrøpelige jordiske kjød? Nei, ta striden opp mot sjelens styrke, gå løs på mitt sinn, riv ned troen, overvinn den med argumenter, vinn med grunner, hvis du kan!»

Vårt inntrykk er imidlertid at misjonsforkynnelse til forskjell fra menighetsforkynnelse forsvinner etter ca. 250. Der er unntagelser, f. eks. Gregorius Thaumaturgus. De mange prekener vi har bevart fra oldkirken, er rettet til troende og muligens katekumener, ikke til dem utenfor menigheten. Og sammenlignet med moderne protestantiske prekenidealer virker disse prekener tørre og læremessige og inneholder uhyre lite av appell til tilhørerne.

Oldkirken gjorde ingen bruk av et middel som betraktes som uunnværlig i moderne misjon: den kristne elementærskole og videregående skole. Der var to slags kristne skoler i antikken, og bare to slags: katekumenatet hvor det ble undervist utelukkende i religion, i praksis hovedsakelig kristen moral og de mest elementære kristne læresetninger, for voksne mennesker, og skoler i stil med den såkalte kateketskole i Alexandria, som ikke var noen kateketskole, men et kristent aka-

demi hvor den kristne filosofi ble dosert. Ingen i oldkirken synes å ha gjort noe forsøk på å opprette kristne skoler for barn hvor de kunne lære elementære fag som lesning, skrivning og regning sammen med en opplæring i den kristne tro. De kristne aksepterte den hedenske skole og sendte sine barn til den.

Flere kristne forfattere klager over de hedenske skoler: Tertullian, Origenes, Augustin — i det annet, det tredje og det fjerde århundre. På skolen lærte barna grammatikk og litteratur, og litteratur var den klassiske diktning, full av hedensk mytologi. «Forkynnelse av avguder» sier Tertullian. Origenes sier at den mann som har fått en høyere utdanning, har lært poesi, komedieforfatternes fabler, tragedienes redselsfulle beretninger; han har slukt historikernes omfangsrike bøker og smakt på veltalenhetens tomhet, dialektikk, geometri, astronomi, kanskje endog musikk. I alle disse fag lærer han intet om Guds vilje, og han erverver store rikdommer, men bare av den art som er synderens rikdom. Augustin er ikke mindre fordømmende når han taler om sin barndoms skole hvor han leste Vergil, eller om sitt studium av retorikk.

Men de kristne måtte sende sine barn til slike skoler. «Hvordan kan vi forkaste de verdslige studier,» utbryter Tertullian, «for uten dem kan der ikke være noe studium av de guddommelige ting? La oss innse nødvendigheten av boklig dannelse.» Men han forbyr kristne å undervise i disse skoler. Denne rigorisme er noe mildnet i Hippolyts Kirkeordning hvor vi leser: «Hvis en mann (det er ment en som søker opptagelse i kirken) underviser barn i verdslig kunnskap, er det best om han avstår fra dette. Men dersom han ikke har noe annet yrke å leve av, la ham få tilgivelse.»

Etter den store omveltning i kirkens kår under Konstantin, som også medførte en forandring i de kristnes holdning til kulturlivet, ble det mer naturlig for kristne å bli lærere. Mange kristne må ha undervist i skolene da Julian i 362 forbød kristne å være lærere i litteratur — la dem holde seg til sin Matteus og sin Lukas, sa han med forakt. Så kom det sel-

somme intermezzo i den antikke litteraturhistorie da kristne litterater prøvde å skape en kristen litteratur ved å gjenfortelle det Gamle Testamente og evangeliene i homeriske heksametre og å lage platonske dialoger av Paulus-brevene — for å få tekster de kunne lese med sine elever. Det ble en kortvarig episode.

Årsaken til at de kristne i oldtiden aldri hadde noen tanke om å opprette kristne skoler, var at det ennå ikke fantes noen kristen kultur. Den kristne kultur kom med middelalderen, og da kom den kristne skole.

En hovedårsak til at vi finner så lite av refleksjon i oldkirken over kirkens misjonsoppgave, er den utbredte oppfatning at det kristne budskap forlengst var brakt til verdens ender av apostlene. For de greske og latinske kirkefedre var det unaturlig å lese Mat. 28,19—20 som en misjonsbefaling rettet til deres egen samtid — like unaturlig som det var for lutheranere i det 16. eller 17. århundre å lese teksten på denne måte. Augustin har en eneste gang den refleksjon i forbindelse med denne tekst at ordene om å forkynne for alle folkeslag ennå ikke er oppfylt, men vil bli oppfylt innen verden går under (*Ep.* 199). Men denne oppfatning av ordene er en ren unntagelse. Augustin siterer ofte «Se, jeg er med eder inntil verdens ende» — disse ord var rettet til kristne av alle generasjoner. Og han siterer «døpe i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn», for her er skriftgrunnlaget for læren om Treenigheten. Men begynnelsen av dette utsagn av den Oppstandne, ordet om å gå ut i all verden og å gjøre alle folkeslag til disipler, var rettet til apostlene, ikke til samtidens kirke. Slik leste hele oldkirken denne tekst.

3. Hvordan møtte den ikke-kristne verden evangeliet?

De fem første århundrers kirke hadde intet misjonsselskap, og den hadde meget få profesjonelle misjonærer, unntagen i de aller første generasjoner. Den organiserte ikke evangeliseringskampanjer — med Gregorius Thaumaturgus som unntag-

else, og på et senere stadium Martin av Tours. Den hadde ingen kristne skoler, med de unntagelser som er nevnt. Den appellerte ikke til de uomvendte i sin forkynnelse, og den har neppe nevnt kirkens misjonsoppgave i sin forkynnelse.

Men hvordan kunne en slik kirke ekspandere? Harnack har gitt svaret på et bortgjemt sted i sitt verk, i en bemerkning inne i en kronologisk tabell med nonpareil på s. 557. Han sier her om det tredje århundre: «Die Kirche missioniert durch ihre Existenz und ihre heiligen Besitztümer und Ordnungen, viel weniger durch berufsmässige Missionare.» Her har vi hovedregelen for hele oldkirkens historie, at denne kirke virket misjonerende ved sin blotte eksistens og den tiltrekning som dens hellige arv og ordninger utøvet.

Plinius den Yngre hadde funnet en annen formel: Kristendommen — «hin overtro» — ble spredt gjennom smitte. Smitte forutsetter kontakt. Hvordan kom den ikke-kristne verden i kontakt med kirken?

Den første berøring kom gjennom rykter. Nero, forteller Tacitus, anklaget som ildspåsettere dem som pøbelen av hat kalte med klengenavnet «kristne». Tertullian (*Apol.* 3) gir eksempler på samtaler med omtale av kristne. «Han er en bra mann, Gaius Seius, selv om han er en kristen.» «Jeg undres på hvordan en fornuftig fyr som Lucius Titius plutselig er blitt kristen.» Apologetene polemiserer i det vide og brede mot rykter som gikk om de kristne.

Neste skritt var personlig bekjentskap med kristne. I mange tilfelle har disse kristne talt om sin tro og vitnet i ord. I våre kilder har vi eksempler som befinner seg på meget forskjellige sosiale og intellektuelle nivåer.

Celsus, kristendomsfienden, klager over folk som tilhører de udannedes klasse og er ivrige etter å omvende sine omgivelser (*C. Cels.* III.55): «Vi ser i privathusene at vevere og garvere og vaskeriarbeidere og folk av den mest udannede og usiviliserte art som ikke ville våge å åpne munnen i nærvær av sine eldre og fornuftigere herrer, i smug får tak i barna deres og i kvinnfolk som er like tåpelige som de selv. Og så legger de

ut om selsomme ting og sier at man ikke skal adlyde sine fedre og sine lærere, men derimot dem, for de andre er bare tåpelige og vet ikke hva i virkeligheten er godt, og ikke er de i stand til å gjøre det heller, for de er bare opptatt av tomme bagateller, mens de selv, sier de, er alene om å vite hvordan man bør leve. Og hvis barna vil adlyde dem, skal de bli lykkelige og gjøre sine hjem lykkelige. Mens de taler slik, ser de en av skolelærerne komme forbi, eller en av den dannede klasse, eller kanskje faren selv. De mer unnselige av dem springer da straks sin vei, mens de ivrigste lærer barna opp til å bli oppsetsige og hvisker til dem at de vil ikke eller kan ikke forklare det gode for dem når deres far er til stede, eller skolemesteren, fordi disse er tåpelige og er imot dem og er ganske fordervet så de bare vil straffe dem. Men hvis barna vil komme uten sine fedre og skolemestre sammen med kvinnfolkene og med sine egne lekekamerater blant barna bort til kvinnenes oppholdsrom eller til garveriet eller vaskeriet, da skal de få høre alt sammen. Og med slike ord vinner de dem.»

Et tilfeldig møte på et annet sosialt nivå er beskrevet i Justins selvbiografiske kapitler i *Dialogus cum Tryphone Judæo* (3-8). Han forteller hvordan han på en strand hvor han gikk og mediterte, møtte en gammel mann med ærverdig åsyn. Mannen viste seg å være en kristen som i den følgende samtale henviser til profetene og Kristus som sin filosofis autoriteter. «En ild ble tendt i mitt hjerte, og kjærlighet til profetene og hine menn som er Kristi venner.»

Den viktigste av alle faktorer i kristendommens spredning var de personlige kontakter. Og her avhang alt av kvaliteten av det kristne liv hos disse troende som de utenforstående møtte. Vi forstår hvorfor beskrivelser av det kristne liv — ikke av den omvendtes lykkefølelse, men av den kristne livsførsel og de kristne dyder — inntar så stor plass hos apologetene. I Tertullians skrifter ser vi eksempler på omvendelse fremkalt av vanlige kristnes adferd. Fra Augustins selvbiografi vet vi hvordan hans mor etter mange års tålmodig samliv med sin brutale og lite trofaste mann vant ham for troen. Vi ser

også hva hennes eksempel betød for Augustin selv, likesom andre eksempler på kristen livsholdning. Hvilket inntrykk gjorde det ikke på den ærgjerrige retor som vaklet i sin beslutning, da han fikk høre om retoren Victorinus som forblev tro mot Kristus under Julians regjering og heller oppgav sin karriere enn han ville svike sin herre.

I århundrene forut for Konstantin ble kvaliteten i de troendes kristenliv mer enn én gang satt på den hardeste prøve i forfølgelsestider. Vi vet fra mange kilder hva martyrs og konfessorers standhaftighet betød for kristendommens spredning. *Semen est sanguis Christianorum.*

Men hva med de kirkelige institusjoner? I hvilken utstrekning har kirkens gudstjeneste virket tiltrekkende på ikke-kristne? For oss er det nesten ufattelig at de utenforstående hele oldtiden igjennom ikke hadde adgang til å overvære en nattverdhandling. De fikk aldri se flokken av nattverdgjester gå opp til alteret og knele der. Keiser Konstantin har aldri sett en altergang. Men nettopp denne hemmeligholdelse av det som foregikk i gudstjenesten har nok vist seg å være et middel til å tiltrekke oppmerksomheten — ganske forskjellig fra i våre dager da folk overalt i kristenheten kan leve like ved en sognekirke og hver søndag se mennesker gå til kirke, og vite at alle er velkomne, uten noen gang å bli grepet av nysgjerrighet etter å vite hva i allverden foregår inne i kirken.

Prekener kan ha bevirket omvendelser — prekener gjorde det i Augustins tilfelle. Men prekener var hovedsakelig for dem som allerede var kristne, og vi bør ikke overvurdere prekenens betydning for utbredelse av troen, hverken i antikken eller i våre dagers Europa.

Kristne bøker har nok spilt en rolle i retning av å fremkalle interesse for kristendommen og har kanskje endog fremkalt omvendelser. Vi kan tenke på apologier for den kristne tro eller skrifter om moralske spørsmål eller om den kristne lære, la oss si bøker av Justin, Tertullian, Clemens og Origenes. Men vi vet lite om i hvilken utstrekning kristen litteratur ble lest i ikke-kristne kretser. De utenforstående viser ingen interesse

for våre bøker, sier Tertullian, «som ingen tar notis av uten at han allerede er en kristen» (*De test. an.* 1). Vi hører lite i våre kilder om virkningen av kristen litteratur. Det var to litterære verker som gjorde inntrykk på Augustin, og de var ikke kristne: Ciceros *Hortensius* og Plotins *Enneader*. Det eneste kristne skrift som fremkalte en vekkelse, var *Vita Antonii*, som fikk mange til å velge det asketiske liv, men dette var en virkning helt og holdent innenfor senantikken kristne miljøer.

En bok må dog ikke glemmes: Bibelen. I våre kilder ser vi to motsatte reaksjoner på kirkens hellige bok. Mange dannede lesere fant Bibelens bøker anstøtelige når de bedømte dem som litteratur. Nesten alle gresk-skrivende kristne apologeter i antikken forsøker å unnskyldte den greske Bibels litterære stil. Både for Hieronymus og Augustin var den latinske Bibel en anstøtssten. La oss et øyeblikk tenke på hvordan vår ubehjelpelige bibeloversettelse i forrige århundre måtte virke på den som hadde lest Ibsen og Alexander Kielland, og huske at antikkens dannelsesideal var enda langt mer litterært enn vårt.

På den annen side vitner adskillige forfattere om hvilket inntrykk det Gamle Testament hadde gjort på dem (Justin, Tatian, Tertullian): en bok som var eldre enn noen gresk diktning eller filosofi, en bok som endog kunne beskrive verdens skapelse og inneholdt profetier som var oppfylt i Kristus og i hans kirkes liv, foruten guddommelige bud og den rene monotheismes lære.

Men denne bok var et religionssamfunns eiendom og en del av dets liv. Det var helheten av kirkens liv som gjorde inntrykk på sinnene. Det er bare Augustin som har sagt at han ikke ville ha trodd evangeliet dersom ikke den katolske kirkes autoritet hadde beveget ham til det (*Contra ep. quam vocant fundamenti* 5). Men det var nok mange som ville ha gitt sin tilslutning til hans utsagn.

4. Hva fant de søkende i kirken?

Her skal vi være meget korte. Kristendommen var for apologetene og andre konvertitter i antikken i første rekke mono-teisme, i samsvar med de reneste idealer i religionen. Den var tro på en personlig transcendent Gud, ikke en panteisme som den stoiske religionsfilosofi. Den var tro på en Gud som er historiens herre, og som bekymrer seg om hver enkelt sjel. Den var et løfte om udødelighet, og den forkynte seier over synd og død. Den kristne moral var i samsvar med antikkens nobleste idealer og overbød dem. Og kirken var et samfunn hvor den kristne kjærlighet og de kristne dyder kunne erfares.

I slike trekk må vi søke de verdier som dro konvertitter til en kirke som gjorde så merkverdig lite for å gjøre propaganda. Det var en kirke som knapt hadde noe misjonsprogram og heller ikke bevisste misjonsmetoder. Men den vokste fra år til år, og dens budskap gikk seierrikt ut av konkurransen med de andre religioner.