

Misjonsteologiske refleksjoner på grunnlag av Acta 4,8–12

Prøveforelesning over oppgitt emne, 15. juni 1983

AV NOTTO R. THELLE

I

Jeg har fått tildelt et emne som rommer en del sprengstoff. Jeg går ut fra at teksten fra Acta er valgt fordi den ikke bare markerer det enestående i Kristushendelsen, men også inneholder formuleringer som ofte anvendes som slagord rettet mot tendenser til å anerkjenne muligheten til frelse utenom kristendommen. Jeg tenker på ordene: «Det er ikke frelse i noen annen,» og tanken om at det er «intet annet navn» vi kan bli frelst ved. Det siste er forøvrig brukt som tittel på en bok av tidligere generalsekretær i Kirkenes verdensråd, W. A. Vissert't Hooft: *No Other Name*, med den karakteristiske undertittelen: «Valget mellom synkretisme og kristen universalitet.»¹

På denne bakgrunn tolker jeg min oppgave som å reflektere over spørsmålet om forholdet mellom kristendommen og religionene, i tilknytning til Acta 4,8–12. Vi føres dermed inn i hele problemkretsen om kristendommens særstilling i forhold til andre religioner, om vi nå kaller det kristendommens absolutthet, dens universalitet, dens finalitet (endegyldighet), eller foretrekker andre betegnelser.² Jeg vil først foreta en kort eksegese av hovedmotivene i teksten, med hovedvekten på hva som sies – og ikke sies – om forholdet til andre religioner. Jeg vil videre ta opp relevante tekster i Det nye testamente og i den senere kirkelige tradisjon, og på denne bakgrunn reflektere over aktuelle spørsmål i den moderne misjonsdebatt.

La meg som utgangspunkt nevne at en missiologisk parole som «Intet annet navn» slett ikke er så entydig som den kan virke i første omgang. Det er et forvirrende faktum at kristne som bekjenner seg til denne tanken kan befinne seg ganske langt fra hverandre når de skal tolke hva ordene betyr. Det er en spennvidde i synspunktene fra total eksklusivitet til altinkluderende universalitet.

På den ene side kjenner vi alle det eksklusive syn på andre religio-

ner som et av de dominerende motiver i det meste av den moderne misjonsbevegelse. Vi finner det i den tradisjonelle romersk-katolske lære om at det ikke er frelse utenfor kirken. De fleste kjenner vel bedre den mer individualistiske utforming i prottestantiske misjonsappeller om at «Kongens ærend har hast», for ennå er der millioner av sjeler som går fortapt uten kjennskap til Jesu navn. Eller som det heter i en av våre misjonssalmer i Landstads reviderte salmebok:

Tend livets morgenrøde
På arme hednings sti!
Et angstfullt ørkenøde
De går til grunne i.
Til sten og tre de vender
Sitt ville, syke sinn,
Din sannhet de ei kjenner
For skygger, løgn og skinn.³

På den annen side har vi en lang tradisjon av kristne tenkere og teologer som trekker universalistiske synspunkter. De holder fast ved at det ikke er frelse i noen annen en Kristus, men aksepterer ikke at Kristus er begrenset til den kristne kirke. Kristushendelsen har universell gyldighet, hevder de, for Kristus har fra skapelsens morgen vært virksom og nærværende i verden. Vi skal komme tilbake til noe av dette senere, men la meg nevne et par representanter for to av hovedtradisjonene i den kristne kirke, Karl Barth og pave Johannes Paul II. På helt forskjellige måter holder de begge fast ved Jesus Kristus som det enestående frelsesgrunnlag, men proklamerer samtidig at i ham har hvert menneske del i frelsen. Få har vel sterkere enn Barth understreket Kristushendelsens enestående betydning; men han fremhever også at vi ikke har noen som helst teologisk rett til å sette grenser for Guds kjærlighet, og åpner for muligheten til universell forsoning.⁴ Og slik heter det i åpningsordene til pavens første encyklika, «Redemptor hominis» (Menneskets frelser): «Menneskets frelser, Jesus Kristus, er universets og historiens sentrum.» Ordene gjentas i mange varianter, men samtidig proklamerer paven:

For mennesket, alle mennesker uten noen som helst unntagelse, er blitt gjenløst ved Kristus. Og Kristus er på en måte forenet med hvert menneske, med alle mennesker uten noen som helst unntagelse, endog når mennesket selv ikke er klar over det: «Kristus, død og oppstanden for alle, skjenker mennesket» – alle mennesker – «lys og kraft til å svare på sitt høye kall.»⁵

Man kunne være fristet til å fortsette her og gå rett inn i de siste årtiers misjonsdebatt, – emnet er så løst formulert at det nesten kunne forsvares, og her er nok stoff til mange forelesninger. Men jeg lar foreløpig disse kommentarene bli stående som antydninger av de motstridende tendenser i forståelsen av det enestående i Kristushendelsen, og vil vende tilbake til problemene etter først å ha gjort noen eksegetiske og bibelteologiske observasjoner.

II

Vi har ikke tid til noen dataljeksegese her, men må innskrenke oss til å reflektere over visse bærende motiver. Teksten er klippet ut av sammenhengen, så la oss først legge merke til at Peters lille tale er en del av et forhør for det jødiske råd i forbindelse med helbredelsen av en tigger ved Fagerporten, beskrevet fra Acta 3,1 og utover. Talen er direkte svar på spørsmålet: «Ved hvilken kraft og ved hvilket navn gjorde dere dette?» (Acta 4,7)

Vi vet fra hele den bibelske tradisjon at navnet og kraften er samme sak. Når en mann sverger, forbanner eller velsigner ved å nevne Guds navn, er Gud selv tilstede, griper inn og handler. Jesu navn står for hele hans person, virkekraftig nærværende. Når det i Acta 3,16 sies at «Jesu navn» har gitt styrke til den syke, eller i vår tekst: «Denne mannen står frisk foran dere i kraft av Jesu Kristi, nasareerens navn,» menes det selvsagt personen Jesus Kristus. Det ser vi tydelig i parallelluttrykket i 4,12: «Det er ikke frelse i noen annen [person], for i hele verden er det blant mennesker ikke gitt noe annet navn som vi kan bli frelst ved.» Vekten ligger ikke på navnet som eggenavn, «Jesus», men på personen, den virkelighet navnet representerer.

Spørsmålet kjenner vi igjen fra Jesu virksomhet, først og fremst i anklagen om at det var med hjelp fra Beelsebul, høvdingen over de onde ånder, han drev de onde ånder ut (Luk. 11,16). Den gang svarte Jesus blant annet: «Men er det ved Guds finger jeg driver ut de onde ånder, da er jo Guds rike kommet til dere» (Luk. 11,20). De jødiske lederes spørsmål om Jesu myndighet og fullmakt lurer vel også i bakgrunnen (Luk. 20,1–8). Som så ofte med Jesus er det ironisk nok en velgjerning mot en syk som fordreies til anklage. Det er uhyre viktig for forståelsen av Acta at apostlenes gjerninger tolkes som en fortsettelse av Jesu gjerning; eller snarere, at Jesus gjennom apostlene fortsetter sin frelsende virksomhet.

Vi skal legge merke til at helbredelse og frelse her dreier seg om samme sak. Det som i den norske oversettelsen i v. 9 er gjengitt med «helbredet», er i grunnteksten egentlig «frelst» (*sesotai*). Spørsmålet gjelder hvilken makt som står bak helbredelsen. Svaret viser til Jesus: helbredelsen skjedde i Jesu navn; det er ikke frelse i noen annen. Det er i Acta en sterk tendens til å fremstille apostlene nettopp som undergjørere, og det understrekes også i fremstillingen av Jesus (Acta 2,22; 10,38) og av Moses, han som førte folket ut og gjorde tegn og under (7,36). Peters tale sikter nok dels også på å avvise tanken om at apostlene gjør det av egen kraft (3,12, 16; å påberope seg sin egen kraft ville være gudsbespottelse, cf. 8,9ff.; 14,8 ff.; 12,22 ff.), men hele tyngdepunktet ligger i forkynnelsen av at det er han som jødernes ledere hadde forkastet som frelser folket gjennom under og kraftgjerninger.

For å forstå dette i sin rette sammenheng må vi se litt nærmere på det dominerende Kristusbilde i Acta. Leser vi beretningene uten automatisk å utfylle og harmonere bildet med hele det nytestamentlige Kristusvitnesbyrd, ser vi at Kristus fremfor alt beskrives som den oppstandne og opphøyete Kristus som sitter ved Faderens høyre hånd. Det er ikke langfredagens Kristus som dominerer, men den oppstandne, himmelfartsdagens og pinsens Kristus. I vår tekst heter det slik: «. . . han som dere korsfestet, men som Gud reiste opp fra de døde.» Og ordene understrekes ved å henspille på Salme 118 som hadde så nær tilknytning til påskefeiringen: «Den steinen bygningsmennene vraket, er blitt hjørnestein» (Salme 118,22; cf. Luk. 20,17). Noen andre eksempler: Jesus er Herre og Messias og sitter ved Faderens høyre hånd (Acta 2,33); derfra mottar han Ånden og utøser den over apostlene (Acta 2,33; cf. Luk. 24,49); gjennom ham rekker Gud ut sin hånd så det skjer tegn og under (Acta 4,30); han er den frelser og høvding som skal gi Israel omvendelse og tilgivelse (5,31); han skal gjenreise riket for Israel (1,6); han skal komme igjen for å dømme verden (10,42; 17,31), og venter i himmelen på tiden da alt skal gjenopprettes (3,20–21). Alle helbredelsene og kraftgjerningene som skjer ved apostlene skyldes intet mindre enn at Kristus sitter ved Faderens høyre hånd og handler. Stefanus ser ham sitte ved Guds høyre hånd like før han stenes av jødene (7,55–60); og Paulus overmannes av ham i lyset fra det høye: «Jeg er Jesus, han som du forfølger» (9,3–5).

Og – nota bene – denne Jesus Kristus er ingen annen enn han som jødernes ledere hadde forkastet. Det går igjen som et monotont

refreng i mange av aposteltalene: dere naglet ham til korset og drepte ham, men Gud reiste ham opp og løste ham fra dødens veer (2,23–24); denne Jesus dere korsfestet, har Gud gjort til Herre og Messias (2,36); vår tekst har vi allerede lest, men legg merke til at Salme 118 er omskrevet slik at det blir «den steinen som ble vraket av dere bygningsmenn» (4,11); dere utleverte ham og fornektet ham for Pilatus, livets høvding drepte dere, han som Gud reiste opp (3,13–15); fedrenes Gud oppreiste Jesus, han dere hengte på et tre og drepte (5,30–31; cf. også 4,27; 10,39–40; 13,27–31). Og det som skjedde med Jesus hadde sitt motbilde i Moses: «Denne Moses som de fornektet . . . nettopp ham sendte Gud som leder og redningsmann» (7,35). Ved å forfølge de kristne forfølger jødernes ledere ham som nå sitter ved Faderens høyre hånd (9,5).

Tilbake til teksten. Ordene er altså først og fremst rettet til de jødiske lederne, dernest til det jødiske folk, med oppfordring til bot og omvendelse: Guds rike kommer med ham de korsfestet. Den Jesus de forkastet sitter ved Guds side og har helbredet denne mannen. Det er han og ingen annen. Det er ikke frelse i noen annen. Intet annet navn.

La oss slå fast i første omgang at intet her sies om hedningefolkene, enda mindre om de ikke-kristne religionene. Her er ingen refleksjon om at Jesu forsoningsverk må forkynnes for alle folk. Dette er forkynnelse for apostlenes jødiske brødre: Guds frelse kommer med ham de forkastet. Vi glemmer ofte hvor begrenset perspektivet var i den første kristne kirke. Det var paktsfolket det gjaldt. Pinseunderet skjedde innen grensene for jødedommen; det var ikke folkeslagene, men tilreisende diasporajøder fra hele Midtøsten som hørte apostlene forkynne på sine egne språk. Hovedanliggendet gjaldt opprettelsen av riket for Israel (1,6) og Israels omvendelse og tilgivelse (5,31). Det var først på et senere stadium evangeliet gikk ut over jødefolkets grenser, etter guddommelig inngripen og begivenheter som nesten splittet den kristne kirke. Disse begivenhetene er tolket i den lukanske sammenheng fra Acta 9 og utover. Vi kan i den forbindelse legge merke til at selv hedningen Kornelius, nøkkelmannen til forståelsen av gjennombruddet for hedningemisjonen, beskrives som en from mann som trodde på jødernes Gud (10,2), altså en som hadde tilknytning til synagogen.

Jeg vil også nevne en personlig erfaring som iallfall gir en psykologisk forklaring på hvorfor man ikke engang kunne vente noen refleksjon over forholdet til folkeslagene og deres religioner. Jeg har

i Japan vært i kontakt med mange nye religioner, de fleste med utspring i shinto eller buddhisme. De troende har vært med på dramatiske begivenheter. Oftest har de en karismatisk leder med overnaturlige evner. De har opplevd helbredelser og profetier, og ser på lederen som den som bringer den nye verden eller som en bro til «den annen verden». Andre religioner er uinteressante annet enn som en mørk bakgrunn av hykleri, selvbedrag og død religiøsitet. Jeg vil ikke stille urkirken på linje med disse religionene, men psykologisk og fenomenologisk er der mange paralleller. De første kristne hadde voldsomme opplevelser bak seg og et sterkt budskap. Deres Herre ledet dem direkte fra Guds høyre side og han skulle komme igjen. Selv om den intense endetidsforventningen er noe avbleket i Acta, er det klart nok at enden står for døren. Teologiske refleksjoner over folkeslagenes gudsdyrkelse var lite aktuell.

La meg likevel føye til at sett som en del av den lukanske helhetskomposisjon har nok ordene i teksten en videre adresse. Vi kan ikke gå i detaljer her, men det er i det lukanske forfatterskap en del elementer, ikke minst i skriftsiter og særstoff, helt fra begynnelsen av Lukasevangeliet, som foregriper tanken om at evangeliet skal forkynnes for folkeslagene (se for eksempel Luk. 2,32; 4,26–27; 24,47; Acta 2,17, 39; 3,25–26). Ordene er også formulert usedvanlig markert i vår tekst i Acta 4,12: «. . . for i hele verden [under himmelen] er det blant mennesker ikke gitt noe annet navn som vi kan bli frelst ved.» Så vi kan saktens tenke oss at i det lukanske helhetsbilde er folkeslagene inkludert. Men det er likevel sekundært i tekstsammenhengen.

Mer nærliggende enn det teoretiske spørsmål om forholdet til andre religioner og om muligheten til frelse utenom kristendommen, er faktisk det konkrete spørsmål om helbredelse i andre religioner; eller for å bli i tekstens terminologi: hva når helbredelse skjer ved «andre navn»? Spørsmålet var neppe aktuelt i Actasammenhengen. Kristushendelsen var så nær og urkirkens dramatiske opplevelser så dominerende at det syntes utenkelig at det kunne være noe annet navn ved hvilket mennesker kunne helbredes. Som et typisk eksempel i Acta kan nevnes Simon Mageren som ga seg ut for å ha guddommelig makt; – i møtet med apostlene ble hans makt avslørt (Acta 8, 9–24). Men problemet gjenstår likevel dersom ordene i Acta 4 appliseres på den aktuelle misjonssituasjon: hvordan skal man tolke det faktum at andre religioner gjør krav på helbredelse? I japansk sammenheng er for eksempel helbredelse en levende tradisjon i folkelig religiøsitet, og er fremdeles et av de mest dominerende trekk i mange av de nye religionene, som avlegger et

enstemmig vitnesbyrd om utallige helbredelser.

Spørsmålet kan løses på flere måter. Man kan nekte å anerkjenne slike fenomener i andre religioner som genuine helbredelser, og tolke dem som humbug eller som spontane, «naturlige» helbredelser. I så fall må man også være villig til å underkaste «kristne» helbredelser en tilsvarende kritisk vurdering. Man kan tolke helbredelsene som noe som skjer på «skapelsens plan», noe som ikke berører det sentrale frelsesspørsmål. I så fall lager man et kunstig skille mellom skapelse og frelse som har et svakt grunnlag i Bibelen, og iallefall stemmer dårlig med vår tekst i Acta 4. Man kan tolke dem som utslag av sataniske og onde åndsmakter. I så fall må man komme til rette med Jesu egne ord da han forsvarte seg overfor liknende anklager: «Om nå Satan er kommet i strid med seg selv, hvordan kan da hans rike bli stående?» (Luk. 11, 18) Eller man kan tolke slike fenomener som utslag av den ene guddommelige frelsesvilje; – den samme virkelighet som dekkes av navnet Jesus Kristus er også virksom under andre navn. Spørsmålet er for vidtrekkende til å tas frem i hele sin bredde her, men nevnes bare som et spørsmål som fortjener videre bearbeidelse, på grunnlag av grundige medisinske undersøkelser og teologiske vurderinger.

Hva er så konklusjonen? Min første konklusjon er at teksten i Acta 4, 8–12 ikke gir oss noe spesielt grunnlag for å utvikle en teologi om forholdet til andre religioner. Det den gir – og det er saktens viktig nok – er en klar proklamasjon av det budskap som var felles for hele den kristne kirke: den oppstandne Jesus Kristus er den eneste vei til frelse. Bekjennelsen er nok relevant i forholdet til andre religioner, men utmyntes her bare i forholdet til det jødiske folk. Man må søke andre tekster for å finne refleksjoner om forholdet til andre religioner; men selv der leter man forgjeves etter noen avsluttet vurdering av dette problem. Det man finner er ansatser til refleksjon, først og fremst som fragmenter i forkynnelse, i credo og lovsang. Og disse ansatsene må suppleres med videre refleksjoner og utmyntes i møte med nye erfaringer, slik det har skjedd like fra den første kristne tid.

III

La oss en stund se litt nærmere på noen av de ansatsene som fins. For arbeidet med forholdet til andre religioner begynte nokså tidlig, allerede i nytestamentlig tid. Etter den første tids entusiasme, da misjonen rettet seg mot apostlenes jødiske brødre og da andre religioner og læresystemer stort sett kunne overses, begynte de kristne å gjøre nye erfaringer og fikk nye perspektiver som fremtvang en grundige-

re gjennomtenkning av forholdet til andre religioner og filosofier. Vi skal huske at århundrene før og etter Jesu fødsel var en usedvanlig synkretistisk periode, da all verdens religiøse tradisjoner strømmet inn fra Romerrikets ytterkanter og blandet seg med de gamle religionene.⁷ Og vi skal legge merke til at andre religioner og tanke-systemer ikke bare befant seg trygt og godt utenfor kirkens grenser. De trengte på som utfordringer og spørsmål utenfra, og strømmet også inn i menighetene som spekulasjoner og spørsmål, som heretiske retninger, og som alternative fromhetsøvelser. Konfrontasjonen ble en tosidig prosess av avvisning og tilpasning: de kristne ledere forsøkte å avvise det de mente sto i veien for budskapet om Kristus, men lånte samtidig tankegods og begreper som ikke opprinnelig hørte hjemme i Jesu forkynnelse eller i den bibelske tradisjon.

Jeg ber dere ha meg unnskyldt om jeg forenkler bildet en smule. Vi ser i den paulinske brevlitteratur at de troende må ha vært opptatt av maktene og myndighetene i himmelrommet; de spekulerte over de kosmiske grunnelementene, skjebnemaktene og englene, og forsøkte å komme til rette med disse (se særlig Fangenskapsbrevene, men også for eksempel Rom. 8,38–39; Gal. 4,3; 1. Kor. 8,4–6; 15,24–25). Paulus benekter ikke at disse maktene eksisterer, men forkynner at de er overvunnet av Kristus og underlagt Kristus. Slike proklamasjoner er ofte hymnisk preget og ikke så klare i konturene; noen steder får man inntrykk av at maktene tilintetgjøres og knuses (1. Kor. 15,24–25; Kol. 2,15), andre steder at de underkastes Kristus og endog forsones med Kristus (Ef. 1,10, 20–23; Fil. 2,9–11; Kol. 1,15–20). Mens Acta fremhever det enkle bilde av Kristus ved Guds høyre hånd, og at det ikke fins noe annet navn vi kan bli frelst ved, stiller Paulus Kristus over et hierarki av makter, han som Gud har opphøyet og gitt «navnet over alle navn» (Fil. 2,9). Motivet er det samme, fornedrelse og opphøyelse, men utformingen er noe annerledes.⁸

Johannesevangeliet dreier seg om den samme aksene: Jesus Kristus er Veien, Sannheten og Livet; ingen kommer til Faderen uten ved ham (Joh. 14,6), han som ble opphøyet ved fornedrelsen på korset og skal dra alle til seg (Joh. 12, 31–33). Men tankebanene er annerledes. Johannesevangeliet tolker blant annet Kristushendelsen gjennom en rekke mer filosofiske begreper kjent fra samtidens populær-filosofi og religiøse spekulasjon, og åpner derved for en videre forståelse. Jeg tenker særlig på Johannesprologens logos-begrep: «I begynnelsen var Logos (Ordet), og Logos var hos Gud, og Logos var

Gud . . . Alt er blitt til ved ham; uten ham er ikke noe blitt til av alt som er til» (Joh. 1,1-3). Eller ordene om lyset: «Det sanne lys, som lyser for [opplyser] hvert menneske, kom nå til verden. Han var i verden, og verden er blitt til ved ham, men verden kjente ham ikke» (Joh. 1,9-10; 8,12).⁹ Også i paulinsk teologi har vi liknende tanker om Kristus som den preeksistente skapelsesmidler, særlig i Kristus-hymnen i Kolosserbrevet (1,15-17), men også andre steder (1. Kor. 8,6; cf. Hebr. 1,2f.).

Logos-kristologien formuleres bare som antydninger i Johannes-evangeliet, men ble utviklet videre av oldkirkens teologer. Det annet århundres apologeter, særlig Justin Martyren og Klemens av Aleksandria, slår fast at alle mennesker til en viss grad har del i Kristus som Logos. Justin skriver i sin første Apologi at de som har levd i overensstemmelse med Logos er kristne, selv om de ble kalt gudløse. Han nevner blant andre Sokrates og Heraklit. Disse hadde riktignok bare en ufullkommen kjennskap til Kristus, men den var likevel en foregripelse av den fullkomne åpenbaring i Logos som ble menneske.¹⁰ Klemens av Aleksandria beskriver gresk filosofi som en oppdrager til Kristus, ja, tenkere i Persia, Egypt og India vitnet om Logos, hevder han.¹¹

Jeg kunne også i denne sammenheng nevne Paulus' tanker i Romerbrevet om hedningenes gudserkjennelse: «For det en kan vite om Gud, ligger åpent for dem; Gud har selv åpenbart det. For hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddommelighet, har menneskene helt fra skapelsen av kunnet se og erkjenne av hans gjerninger» (Rom. 1,19-20). Eller Actas gjengivelse av Paulus' taler: om folkeslagenes søken etter Gud, han som ikke er langt borte fra noen av oss, for «det er i ham vi lever, beveger oss og er til . . .» (Acta 17, 26-29); og om Gud som ikke lot seg uten vitnesbyrd (Acta 14,17). Fra en side sett er det i Det nye testamente ansatser til en radikal anerkjennelse av folkenes gudserkjennelse, uavhengig av kjennskapet til Jesu navn, slik særlig de siste skrifthenviingene vitner om.

På den annen side må det også understrekes at det hele likevel kommer i en sammenheng som ganske raskt trekker negative konklusjoner. Det Det nye testamente konkret sier om den ikke-kristne gudsdyrkelse er ensidig avvisende. Anerkjennelsen av den «naturlige gudserkjennelse» tjener hos Paulus som bakgrunn for å berøve hedningene alle unnskyldninger. De kjente Gud, men æret ham ikke, og endte i tomhet, dårskap og moralsk mørke (Rom. 1,21-32). På Areopagos taler Paulus anerkjennende om atenernes religiøse

søken, han diskuterer med deres filosofer og siterer deres poeter med tilslutning, men som en ekte jøde er han «rystet over å se at byen var full av avgudsbilder», og regner avgudene som en del av de «uvi-tenhetens tider» Gud hadde båret over med (Acta 17,16, 22–30). I Lystra er bildet det samme: selv om Gud ikke hadde latt seg uten vitnesbyrd, hadde folkene hengitt seg til disse «tomhetene», som det heter (Acta 14,15), et klassisk uttrykk for avgudene. Og la meg legge til at Justin Martyren, selve kronvitnet for utviklingen av den oldkirkelige logoskristologi, ved siden av sin påstand om at de greske filosofer og poeter hadde del i Logos, er ensidig negativ i sin beskrivelse av den hedenske gudsdyrkelse. Avgudsdyrkelse var ikke bare tåpe- lig, hevder han, men vanærer Gud. Og de som lager avguder karakteriseres som uanstendige mennesker som er drevne i alle slags laster: «Hvilken dårskap! – at vellystige mennesker skulle skjære ut og forme guder!» Når kristne – akkurat som Sokrates i sin tid – anklages for ateisme, er det på en måte rett, innrømmer Justin, for de kristne utroper seg selv til ateister når det gjelder det hedningene kal- ler guder.¹²

På dette punkt fulgte de første kristne den bibelsk-jødiske tradi- sjon, og hadde vel nærmest en slags fysisk aversjon mot all avguds- dyrkelse og religiøs billedkunst. Og ærlig talt, de ville vel også ha blitt rystet over den kristne kunstens fremstillinger og bilder av gud- dommelige ting. Filosofi, også religiøs filosofi og spekulasjon, kun- de forholdsvis lett verdsette og eventuelt anvende, men det skulle uendelig mye til for å trenge bakenfor den hedenske gudsdyrkelse og se at det ikke bare var forfall, men at det kunne røre seg noe mer bak formene. Vi må spørre oss selv om ikke det ville være på sin plass å sette spørsmålstegn ved Paulus' vurderinger av andre religioners gudsdyrkelse. Med hans jødiske bakgrunn og med hans ensidig negative observasjoner av avgudsdyrkelse og forfall, kan vi regne hans bedømmelse av ikke-kristen religionsutøvelse som gyldig til alle tider?

Jeg tillater meg her å legge til et spørsmål som jeg har grublet en del over. Er det mulig i Det nye testamente å finne noe som helst grunnlag for tanken om at også de hedenske guder på en positiv måte inkluderes under Kristi herrevelde, akkurat som de kosmiske makter og myndigheter? Med det jeg har sagt om den jødisk-kristne aversjon mot avgudsdyrkelse er det nesten ikke å vente. Men jeg mener likevel å kunne se en slik mulighet i Kristus- hymnen i Filipperbrevet 2,6–11. På slutten av hymnen er det en påfallende strukturell likhet med Moselovens forbud mot tilbedelse av utskårne bil-

der: «Du skal ikke lage deg noe gudebilde eller noe slags bilde av det som er oppe i himmelen eller nede på jorden eller i vannet under jorden. Du skal ikke tilbe dem og ikke dyrke dem!» (Eksodus 20, 4–5) Er det disse gudene – i himmelen eller på jorden eller under jorden – Paulus inkluderer i den universielle tilbedelse når han taler om at «hvert kne skal bøye seg i Jesu navn, *i himmelen, på jorden, og under jorden*, og hver tunge bekjenne til Gud Faders ære: Jesus Kristus er Herre!» Selv stiller jeg meg litt tvilende til tanken, blant annet fordi vokabularet er forskjellig fra Septuagintaversjonen av Moseloven, men parallelliteten er likevel så slående at jeg nevner muligheten som stoff til refleksjon.¹³

IV

Vi har stort sett holdt oss til Det nye testamente, først og fremst teksten fra Acta 4,8–12, men har også berørt noen få andre relevante tekster. Vi kan slå fast at Det nye testamente har et klart utgangspunkt i bekjennelsen til Kristus som den eneste frelser; men man finner ingen avsluttet og enhetlig behandling av spørsmålet om forholdet til andre religioner.

Den teologiske vurdering av dette spørsmål vil derfor måtte basere seg på ansatser i Det nye testamente og i den kirkelige tradisjon. Den må utformes videre i stadig dialog med andre religioner, så vi kan forstå disse på deres egne premisser. Men til syvende og sist vil svaret være avhengig av ens teologiske helhetsforståelse av mennesket og av den treenige Guds virksomhet i verden.

Jeg skal ikke forsøke meg på noen endelig løsning av problemet, – det kan ingen gjøre, for vi ser stykkevis og erkjenner stykkevis. Men jeg vil antyde noen hovedmomenter som må være med for å få en holdbar teologi om forholdet til andre religioner.

For det første, utgangspunktet er den bekjennelse som er felles for alle de nytestamentlige skrifter: Kristushendelsens enestående betydning. Gud har åpenbart seg endegyldig på et bestemt sted, på en bestemt tid, en gang for alle i Jesus Kristus. En teologi som ikke kommer til rette med dette fjerner seg fra det samlende punkt i all nytestamentlige teologi.

Vi er derfor nødt til å avvise en teologi som tolker andre religioner som likeverdige åpenbaringsformer. Dette er en tendens man ofte møter i dialogkonferanser mellom kristne og tilhengere av andre religioner. Man hører det oftest fra hinduer og buddhister, men også en del kristne hevder at man må finne frem til en ny teologi bortenfor

de provinsielle rammene for kristendom, buddhisme, islam eller andre religioner.¹⁴

La meg her bare nevne ett konkret eksempel på denne tankegangen, fordi det baserer seg på utleggelsen av dagens tekst. Den amerikanske teologen Donald G. Dawe ved Union Theological Seminary diskuterer i et foredrag om «Christian Faith in a Religiously Plural World» nettopp betydningen av «Jesu navn».¹⁵ Han holder fast ved at Jesus er «det navn ved hvilket Guds vesen og virksomhet er åpenbart i sin fylde». Men navnet må «oversettes», hevder han, for navnet har en universell betydning som avdekker strukturen i «the new being». I navnet finner vi «frelsens mønster». I «Jesu navn» er det kodet inn et eksistensmønster ved hvilket «the new being» aktualiseres. Dette mønsteret er fremfor alt Jesu eksempel, han som fant livet ved å dø bort fra seg selv. Denne «power of new being» er virksom i hele verden i mange religiøse tradisjoner.

Utgangspunktet hos Dawe er Kristushendelsen. Og det er for så vidt sant at Jesu navn kan «oversettes», for det er ikke Jesu navn som formell størrelse eller som egennavn som er avgjørende, men virkeligheten, personen Jesus Kristus. Men i annen omgang ser vi at Jesus Kristus blir av sekundær betydning. Kristendommens historiske forankring oppløses i tidløse sannheter. Jesu navn reduseres til et eksistensmønster, strukturen i «the new being».¹⁶

For det andre må vi holde fast ved Kristushendelsens universelle gyldighet. I Kristus har Gud forlikt verden med seg selv. Kristushendelsen kan ikke isoleres, men er et uttrykk for Guds universelle frelsesvilje. På dette punkt må vi sette spørsmålsteget ved en ekstrem Jesusmonisme som avviser at Gud kan gi seg til kjenne utenom den historiske Jesus Kristus og hans kirke. Her står vi i en bred kirkelig tradisjon fra nytestamentlig tid av, hvor Jesus Kristus forstås i en trinitarisk sammenheng. Jeg tenker særlig på Johannesevangeliets logos-kristologi: «Alt er blitt til ved ham; uten ham er ikke noe blitt til av alt som er blitt til» (Joh. 1,3, 10), og Kolosserbrevets tanke at alt er blitt skapt i Kristus, ved Kristus, og til Kristus (Kol. 1,16–17). Om alt er skapt i Kristus, hører også det som skjedde i Jesus fra Nasaret med i skapelsens dimensjon. Inkarnasjon, kors og oppstandelse var engangsbegivenheter, endegyldige, men representerte samtidig en virkelighet som var «fra begynnelsen av» (cf. 1. Joh. 1,1–2; 2,7–8), og som er blitt kjøtt og blod i Kristus. Gud forandret ikke sinnelag da Jesus døde, som om det var en dømmende og vred Gud som plutselig ble en kjærlig og tilgivende Gud. Det var Guds uforan-

derlige kjærlighet som kom til uttrykk i Jesus. Der er en spenning og sammenheng mellom Guds uforanderlige frelsesvilje og dens aktualisering i Jesus Kristus. For å uttrykke det symbolsk og poetisk kunne man kanskje si at da Gud skapte verden, tegnet han verden med korsets tegn, og at dette ble fullbrakt i Kristus. Eller som det uttrykkes av den anglikanske missiologen John V. Taylor: «fra begynnelsen var verden holdt oppe av Frelseren som skulle dø . . . Det å være tilgitt er derfor et mer grunnleggende forhold for mennesket enn å være en synder. Å være i Kristus er en mer essensiell menneskelig situasjon enn å være uvitende om Kristus.»¹⁷

Liknende tanker fremmes på forskjellige måter av en rekke teologer og missiologer. Vi har allerede nevnt Karl Barth og Johannes Paul II, og kunne ha fortsatt om vi hadde hatt tid. Med den nytestamentlige tanken om Kristus som skapelsesmidler og med det Paulus sier om menneskets mulighet til å kjenne Gud er det vanskelig å tenke seg at Gud utelukkende skulle la seg finne i den kristne kirke. Kirken er Guds folk, det synlige tegn på Guds usynlige nåde og nærvær, men Gud er større en kirken. Han gir seg til kjenne og kan bli kjent.

For det tredje må vi også understreke Bibelens pessimisme i synet på menneskets gudsyndyrkelse. Intet er så misbrukt som menneskets religion, og aldri er opprøret mot Gud mer uhyggelig og avslørende enn der hvor de edleste religiøse motiver ender i hykleri, forfalskning og selvdyrkelse, undertrykkelse og forfølgelse. Det gjelder all religion, også den kristne.

Men den som har gitt seg et stykke inn i andre religioner vet at dette bare er halve sannheten, en sannhet som blir til løgn hvis den blir stående alene. Paulus har ikke sagt det avsluttende og avgjørende ord når det gjelder ikke-kristen gudsyndyrkelse, ganske enkelt fordi han ikke så mer enn han som jøde – med jødernes intense aversjon mot all billeddyrkelse – hadde forutsetninger for å se. Kristne etter Paulus gjorde nye erfaringer og fikk nye perspektiver. Forfall og forblindelse, javel, men også religiøse erfaringsdyp og filosofiske høyder de ikke før kjente, innsikter og visjoner som fordypet deres egen forståelse av Guds mysterium. Og de møtte mennesker som var berørt av en virkelighet de bare kunne betegne med ordet «Gud». Så må Paulus' ensidige negativisme overfor avgudsyndyrkelsen avveies av hans radikale anerkjennelse av muligheten til gudserkjennelse. I møtet med virkeligheten kan vi være realistiske og sanne, akseptere Guds dom over all falsk religion og selvsøken, og glede oss over alt som er av Gud, som tegn på at han ikke lot seg uten vitnesbyrd.

La meg for det fjerde avslutte med å stille et stort spørsmålstegn ved tendensen til å tale om andre religioner som frelsesveier, eller om «salvific power» (frelsende makt) i andre religioner. Dette ender lett i et lovisk syn, med selvfrelse som prinsipp. For der man taler om «salvific power» i andre religioner, blir det lett til at det er mennesker av god vilje, de moralske og innsiktsfulle som har del i frelsens mulighet. Det nye testamente taler ikke om kristendommen og religionene – at det ikke er frelse i andre religioner enn kristendommen – men om Kristus, om Gud i Kristus. Det er mye fint i religionene, men det er ikke religionene som frelser. Det er heller ikke kristendommen som frelser, like lite som det er våre gode gjerninger som frelser. Det nye testamente peker på Kristus og Guds nåde, og dette er ikke under vår kontroll. Når Gud gir seg til kjenne, skyldes det ikke menneskers fortjeneste eller religionenes «salvific power». Det er nåde. I Kristus har Gud vist sitt sanne ansikt, og han kan gjenkjennes av mennesker som har vært i berøring med Guds nåde.

* * *

Utgangspunktet for disse refleksjonene var Acta 4, 8–12; men det var ikke tilfeldig at vi etter den innledende eksegetiske del gikk videre til andre beslektete tekster og vurderte spørsmålet i en videre sammenheng. Actateksten brukes som regel til å reise spørsmål som egentlig ligger utenfor rammen av dens opprinnelige intensjoner. Den var rettet til jøder med en inntrengende appell om å se at den Kristus de hadde forkastet nå ledet den kristne kirke direkte fra Faderens høyre hånd. Spørsmålet om hedenske religioner ligger utenfor tekstens interesseområde. Bare som uttrykk for kirkens felles bekjennelse reiser teksten også perspektiver for forståelsen av ikke-bibelske religioner. Men dette spørsmålet må løses i en bredere sammenheng hvor troen på Kristus som den ene Herre må forstås i sammenheng med bekjennelsen til den treenige Guds virksomhet i verden, tolket i lys av hele det bibelske budskap og den kristne kirkes erfaringer i møtet med andre religioner og filosofier.

NOTER:

1. W. A. Visser't Hooft, *No Other Name: The Choice between Syncretism and Christian Universalism* (London: SCM Press, 1963). Se også Waldron Scott, «No Other Name – An Evangelical Affirmation,» i Gerald H. Anderson & Thomas F. Stransky (red.), *Christ's Lordship & Religious Pluralism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981).
2. Regin Prenter har en meget oversiktlig diskusjon om de terminologiske spørsmålene i artikkelen «Kristendommens absolutthed» i *Østen og Vi*, nr. 3, 4, og 5, 1966.
3. *LR*, nr. 783, v. 3; se også nr. 781.
4. Se særlig Barths *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, og den videre bearbeidelse av problemene i *Die Menschlichkeit Gottes* (Zürich: Evangelischer Verlag AG Zollikon, 1956).
5. Pave Johannes Paul II, *Menneskenes Frelser* (Oslo: St. Olav Forlag, 1979), ss. 9, 28–29. Paven siterer her bl.a. konstitusjonen *Gaudium et spes*, konstitusjonen om «Kirken i verden av i dag», som nettopp henviser til Acta 4, 12.
6. Se særlig Kittels *Theological Dictionary to the New Testament*, s.v. «onoma».
7. Se for eksempel Rudolf Bultmann, *Urkristendommen på baggrund af de antikke religioner* (København: Munksgaard, 1970). Populære oversikter fins i Visser't Hooft, *op. cit.*, og Hal Koch, *Kristendommens opprinnelse* (Oslo: Aschehoug, 1966).
8. Et liknende motiv utfoldes i Hebreerbrevets to første kapitler, hvor Kristus (Sønnen) beskrives som den søm er satt over alle englemakter.
9. For en bred analyse av den religionshistoriske og filosofiske bakgrunn for disse begrepene, se særlig C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) og Rudolf Bultmann, *The Gospel of John* (Oxford: Basil Blackwell, 1971).
10. Se «The First Apology», kap. 46, 20 og 23, i *The Fathers of the Church*, vol. 6: *Writings of Saint Justin Martyr* (Washington: The Catholic University of America Press, 1948). Se også Jean Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine*, vol. 2: *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London: Darton, Longman & Todd, 1973), ss. 40–48; Eric Francis Osborn, *Justin Martyr* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1973), ss. 29–43.
11. John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), s. 5.
12. Se Justins Første Apologi, kap. 6 og 9. I denne sammenhengen kunne man også nevne de kristnes kamp mot dyrkelsen av keiserens bilde, som særlig behandles i Joh. åp. 12–14, 17–18.
13. Man kan også merke seg at Paulus i 1. Kor. 8,4–6 omtaler avgudene som «guder» og «herrer», – «Men for oss er det bare én Gud . . .»
14. Mest veltalende og systematisk er dette fremmet av Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1980). På et tidlig tidspunkt ble liknende tanker fremmet av historikeren Arnold Toynbee, som fant det utenkelig at bare en vei fører til målet. Se hans *Christianity among the Religions of the World* (New York: Charles Scribner's Sons, 1957), s. 112.
15. Donald G. Dawe, «The Christian Faith in a Religiously Plural World,» i Donald G. Dawe og John B. Carman (red.), *Christian Faith in a Religiously Plural World* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1978).

16. *Ibid.*, ss. 30–31.

17. Sitert etter Anderson & Stransky, *op. cit.*, s. 101.

Annen litteratur som ikke er nevnt i fotnotene:

Otto Bauernfeind, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980).

Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1963).

—, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954).

Eric Franklin, *Christ the Lord: A Study on the Purpose and Theology of Luke-Acts* (London: SPCK, 1975).

Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1971).

Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament* (London: SCM Press, 1965).

Eugene Hillman, *The Wider Ecumenism* (London: Burns & Oates, 1968).

Jacob Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1972).

J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (London: SPCK, 1970).

Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte: I. Teil* (Freiburg: Herder, 1980).

Stephen G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

Medarbeidere

Notto R. Thelle: f. 1941, cand.theol. 1965, prakt. 1966, misjonsprest i Den nordiske Østasiamisjon fra 1969. Dr.theol. 1983 på avh. «From Conflict to Dialogue: Buddhism and Christianity in Japan, 1854–1899».

Hans Petter Hergum: f. 1953, cand.philol., norsk grunnfag, kristendom mellomfag, kultur/samfunnsgeografi hovedfag. Lærer Stig skole, Oslo.

Albert Greiner: f. 1918, biskop em. i Frankrikes evang. luth. kirke (Paris). Tidl. formann i de franske lutherske kirkers misjonsråd og i de franske lutherske kirkers felleråd. Har utgitt bl.a.: *Le Christ, Notre Vie* (1954), *Luther. Essai biographique* (1956), *Joice du Notre Père* (1959), *Martin Luther ou l'hymne à la grâce* (1966), *Martin Luther. Un passionné de vérité* (1983). Dessuten en lang rekke tidsskriftartikler, særlig om Luther og om pastoral-teologiske emner.

Norsk Tidsskrift for Misjon utgis av Egede Instituttet i samarbeid med Universitetsforlaget, men forfatterne er selv ansvarlige for de synspunkter som gjøres gjeldende.

Ettertrykk uten kildeangivelse er forbudt.