

# Kristendommen i en religions-pluralistisk verden. Om møtet mellom kristendom og hedenskap i den eldste kirke

AV OSKAR SKARSAUNE

## I

De fleste av oss har vel et bilde av den eldste kirkes tid som en slags idealtid i kirkens historie. Jeg møter alltid lydhøre forsamlinger når jeg skal utrede hvordan man i oldkirken så på eller praktiserte «x» – omtrent uansett hva x er. Mange synes også å ha en forventning om at vi i oldkirken vil finne bekreftelse på våre egne yndlingsidéer om hvordan kirken bør være. Fordi kirken ekspanderte så sterkt, venter vi f.eks. å finne en inkluderende, åpen kirke med lave terskler. Vi venter også at dens misjonsstrategi og misjonsmetoder måtte ha noe å lære oss. Men det kan hende at vi blir overrasket på begge punkter. Man kan med god grunn hevde at den eldste kirke hadde en ganske høy terskel, ihvertfall mot hedenskapet. Og med hensyn til misjonen, stilte i sin tid Einar Molland følgende spørsmål: «Hadde oldkirken et misjonsprogram og bevisste misjonsmetoder?»<sup>1</sup> Mollands svar var nei.

Man gjør derfor klokt i å regne med at de impulser oldkirken har å gi oss ofte kan være uventede og gå i litt andre retninger enn vi forventer. Det gjør dem ikke mindre interessante eller relevante. Ja, det gjør dem kanskje mer spennende, når det kommer til stykket.

## II

Ett tema som har stått på dagsordenen atskillig tid nå, og tydeligvis vil stå der i mange år enda, er det kristne syn på de fremmede religioner. Jeg kan naturligvis ikke komme inn på denne debatten her i hele dens bredde. Men jeg vil gripe fatt i to argumenter som jeg har sett anvendt. Begge vekker en oldkirke-historikers oppmerksomhet og får ham til å føle at han kanskje har noe å si fra sitt

fagfelt som kunne være av aktuell interesse. Det følgende er ihvertfall et forsøk på det.

La meg først nevne de to argumentene.

På et seminar arrangert av LWF's studiekommisjon i Chicago 2.-3. mai 1986 holdt Paul Rajashekar fra LWF's kontor for «Church and People of Other Faiths» et innledende foredrag der man bl.a. kan lese følgende: «While we hold our allegiance to the universal Lordship of Jesus Christ, Christianity itself is a particular religion in a religiously pluralistic world and there is every indication that it will remain so. Today we cannot take the same attitude which many Christians in the past took in dismissing other faiths as some form of satanic substitutes or demonic deceptions.» Rajashekar sier videre at kristne i vår tid i økende grad har innsett de store verdier i de fremmede religioner, og at de ikke-kristne religioner nå etablerer seg også i kristne land og viser seg å ha appell også der. «In this situation the traditional absolute claims of Christianity have become rather tenuous. Some Christians have even raised the question of whether Christian faithfulness demands the repetition of the absolute claims of the New Testament and the early church.»<sup>2</sup>

Tar jeg ikke mye feil, er dette sitat nokså representativt. Man har i de økumeniske fora i lengre tid vært opptatt av den nye situasjon kirkene er i når de må innrette seg på å leve i en pluralistisk verden. Tidligere var problemstillingen gjerne: Hvordan forholder kirkene seg til den sekulariserte verden? Det har blitt mer og mer tydelig at dette var en utpreget vestlig, europeisk-amerikansk problemstilling, og at den kanskje ikke er så helt treffende der heller. Jeg vil sette et stort spørsmålstegn ved begrepets anvendelighet på den virkelighet der sekulariseringen antas å være kommet lengst: den moderne europeiske storby. De nyeste signaler peker klart i en annen retning. Enkelt sagt: De virkelig levedyktige alternativer til tradisjonell kristentro synes ikke å være areligiøse, men religiøse. Vi er ikke på vei inn i et religionsløst rom. Men vi vil møte innflytelsesrike *alternative* religiøse livsopplevelser. En slik har vi sett for våre øyne lenge, men vi har ikke tatt den seriøst: astrologien. Nå er det på tide å innse at astrologien mer og mer tas på alvor av flere og flere, og at man endog blant kirkeaktive mennesker risikerer å bli upopulær om man sier noe negativt om den. Legg merke til hvor diplomatisk naturvitenskapsmennene uttaler seg på TV når de spørres om astrologien. De kjenner på dette punkt sitt publikum bedre enn mange prester.

Det hete stikkord akkurat nå er New Age-bevegelsen. Ingen organisert nyreligiøs bevegelse, slik vi møtte dem på 70-tallet, men en bred bølge som ruller frem i de mest ulike sammenhenger. Bladet «Folkevett» ofret nylig et helt nummer på fenomenet, og med betydelig sympati.<sup>3</sup>

Enkelt sagt: Det er ikke sekularisering, men religiøs *pluralisering* vi opplever. Og det kan godt være at denne pluralisering i lang tid enda vil foregå i ly av en samfunnsmessig institusjonalisert, om enn noe fortynnet kristen enhetskultur. I alle tilfelle: Det hete stikkord, også i økumeniske fora, er ikke lenger kirken i en sekularisert verden, men kirken i en pluralistisk verden. Og med pluralistisk menes først og fremst religionspluralistisk.

Det som undrer en oldkirkehistoriker, er at denne situasjon beskrives som helt ny. Og for alvor undrende blir man når man ser at denne situasjon i seg selv brukes som argument mot den tradisjonelle oppfatning av kristendommen som den ene sannhet, og mot misjon i tradisjonell forstand. Koker man Rajashekars argument ned til én setning, går det ikke ut på mye mer enn følgende: Siden det beviselig er flere religioner i verden, og siden det vil fortsette å være slik, er det ikke lenger holdbart å hevde at kristendommen er den ene sanne religion.

Det er naturligvis lett å ironisere over den rent logiske og teologiske hjelpeløshet i et slikt argument. Viktigere er det kanskje å få tak i det underliggende premiss. Det tror jeg kan formuleres slik: Kristendommens absolutthet kan man bare hevde i et samfunn preget av kristen enhetskultur, eller i en situasjon der kristendommen har rimelig utsikt til å etablere seg som enhetskultur. Argumentet inneholder med andre ord en enkel historieteori som sier noe om at kristendommens absolutthetskrav nok har hatt sin tid, men at denne tid er ute. Den forsvant med den kristne enhetskulturs undergang.

Det er her oldkirkehistorikeren føler han har noe å si. For det å leve med en religiøs pluralisme er jo ingen ny og uhørt erfaring for den kristne kirke. Ja, det er ikke noen ny erfaring for de bibelske forfattere heller. Ubevisst forestiller vi oss gjerne at Bibelen forutsetter og gjenspeiler den gamle kristne enhetskultur som vi ser forsvinne – men det gjør den jo ikke! Bibelen, både Det gamle og Det nye testamente, er blitt til i et område og i tider preget av intens kulturkonfrontasjon, kulturkollisjon, religionskamp, religionsblanding, etniske konflikter – kort sagt: Vi speider i den bibelske verden

forgjeves etter den kristne eller den jødiske enhetskultur. Selv i kongetidens Israel var kana'anéernes innslag i folkelivet og innflytelsen fra deres gudeverden så sterk at det til tider så ut som Jahve-troen var helt borte. Bibelen er blitt til i en konfliktfylt verden, en verden der absolutt ingen av Bibelens sentrale sannheter var allment anerkjent eller ble ansett som selvsagte. Derfor er jo også store deler av Bibelen så kamppreget, så gjennomsyret av en konfrontasjon på liv og død mellom Israels gud og hans rivaler blant folkenes guder. På samme vis med Oldkirkens verden. *Kirkens første verden var en verden preget av storbyens kulturelle og religiøse pluralisme!*

Dette synes jeg det er all grunn til å stanse ved. Som oldkirkehistoriker har det ofte slått meg hvor merkelig defensive vi i vår kirke nettopp føler oss overfor storbyen. Der har oppløsningen av den kristne enhetskultur gjerne nådd lengst, og derfor føler vi at det går dårligst der. Det er storbyen vi har minst tak på; vi frykter «the secular city» som om den var et for kirken nytt og farlig sted, der vi aldri før har vært. Og det er vel sant om oss, at vi kommer fra de sterke og trygge rammer som den kristne enhetskultur har omgitt oss med; slik at den pluralistiske storby fortøner seg farlig og fremmed. Men den er ikke fremmed for kirken. Kirken tilbrakte omtrent tre hundre av sine aller første år i den sekulariserte, religionspluralistiske storbyen. Kirken har historiske erfaringer med denne situasjon, og dem skulle vi hente fram og se litt på.

Om kirken noen gang skulle ha hatt grunn til å se seg rundt, og av det den så trekke den konklusjon at ethvert krav på å sitte inne med den ene sannhet måtte være komplett meningsløst, så var det i kirkens første tid. Antiokia var den tredje største by i Romerriket, med en befolkning på mellom en halv og en hel million mennesker. I denne byen gjorde noen få kristne krav på å sitte inne med den eneste sannhet som kunne frelse. Kanskje oppfattet omgivelsene dette som latterlig, kanskje følte de seg provosert – men i alle tilfelle: Skulle den første kristne menighet i Antiokia ha tilegnet seg Rajasheskars tankegang, hadde det neppe blitt så svært mange andre menigheter, og kristendommen hadde blitt av kort varighet. Vi hadde neppe visst om den i det hele tatt.

Jeg har engang vært i Antiokia; den er fremdeles en storby, og det er Islam, ikke kristendommen som rår grunnen der. På hvilken måte er situasjonen i Antiokia i dag annerledes enn den var da kristendommen begynte der? Ikke radikalt forskjellig, selv om en

muslimsk enhetskultur utvilsomt gjør større motstand og er mindre åpen for nye religiøse impulser enn det pluralistiske miljø som preget byen på 40-tallet e.Kr. Men prinsipielt forskjellig er situasjonen ikke. Det nye er at denne situasjon brukes som argument for å oppheve misjonsbefalingen.

### III

Men jeg må nå nevne det andre argumentet som vakte kirkehistorikeren i meg. Det er av mer kirkehistorisk art, og ble i sin tid lansert av den libanesiske metropolitt George Khodr i et foredrag for Kirkens Verdensråds sentralkomité i 1974.<sup>4</sup> Khodrs tittel var «Christianity in a Pluralist World - the Economy of the Holy Spirit». Hans tese var at kristendommen tradisjonelt har vært altfor unyansert og intolerant i sin bedømmelse av de andre religioner. Man har ikke hatt syn for Kristi og Åndens skjulte virke hos religiøse mennesker utenfor kirkens murer. Men hos noen forfattere i oldkirken fant Khodr en mer sympatisk og tolerant holdning. Han sporer denne allerede i Paulus' tale på Areopagos, og fremhever ellers Justin Martyr og Klemens av Alexandria. Hos de sistnevnte finner han tanken om Kristus som Logos spermatikos, som «sår» fragmenter av sannheten også blant dem som ikke kjenner åpenbaringen i Skriften.<sup>5</sup> Khodr finner en spenning mellom denne tolerante linje og en annen, mer intolerant holdning, som går igjennom hele GT og store deler av NT, og som senere ble enerådende i kirken. Det vi trenger nå, er en fornyelse av den tolerante holdning. «What we are after is to discover the values that are of Christ in the other religions and thus to show forth Christ as their bond and his love as their extension. True mission laughs at missionary activity. . . . The whole missionary work of the Church will be to awaken the Christ who is asleep in the night of the religions.»<sup>6</sup>

Her brukes altså oldkirkens forfattere som hjemmelsmenn for en teologi som ser Kristus som den skjulte virkelighet bak de ikke-kristne religioner. Dette fanget min oppmerksomhet. Det slo meg straks at det var noe som ikke stemte. Jeg hadde lest Justin, og gjen-tatte ganger sett ham påstå at den skjulte virkelighet bak hedenskapet aldeles ikke var Kristus, men demonene. Hvordan kunne han da samtidig tale om Logos spermatikos og en åpenbaring utenfor åpenbaringen? Var det en indre selvmotsigelse hos Justin;

representerte han både den tolerante og den intolerante linje i Khodrs tegning? Eller hvilte Khodrs tolkning på en misforståelse? Hva mente Justin egentlig, og hva mente de andre oldkirkelige forfattere som tenkte som han? I det hele tatt: Hvordan møtte de oldkirkelige kristne *sin* tids pluralisme på det religiøse storby-marked?

#### IV

La meg først i noen raske streker antyde hvordan det religiøse bilde artet seg i en antikk storby, det være seg Roma, Alexandria, Antiokia, Efesus eller Karthago – de fem største. Først må vi da nevne keiserdyrkelsen og dyrkelsen av de romerske guder. Sett fra romernes side, var dette først og fremst en politisk nødvendighet. Om noen av de undergitte folk spottet Roms guder eller ringeaktet dem, kunne det forårsake gudenes vrede og det kunne gå Roma ille, f.eks. på slagmarken. Og om noen nektet å brenne røkelse for keiserens bilde, var det snakk om politisk opprør og utroskap. Keiserdyrkelsen var først og fremst en samfunnssak, den betydde lite i individets religiøse liv, og var neppe ment å skulle gjøre det heller.

Da var det annerledes med de nye, misjonerende religioner, som antikken var usedvanlig rik på. I tidligere tider hadde et folks religion vært en nokså stasjonær og konstant størrelse. Hvert folk, hver gruppe hadde sine guder, og dersom en gruppe eller et individ flyttet fra ett land til et annet, innebar det som regel også at man skiftet guder og skiftet kultur. Men fremveksten av en hellenistisk enhetskultur med felles språk i alle de hellenistiske byer som siden Alexander den Stores tid hadde vokst frem rundt hele Middelhavs-bassenget, betød i dette henseende en revolusjon. Etterhvert som Romerrikets dannede elite i de gresk- eller latinsktalende byer lærte hverandre å kjenne, mistet «fedrenes religion» sin selvfølghet. Man kunne – på gode romerske veier, eller tvers over Middelhavet – reise og oppleve andre måter å dyrke gud eller gudene på, og under andre navn. Dette hadde to konsekvenser:

(1) Mange begynte å søke etter en art fellesnevner *bak* de ulike nasjonale guder, en guddommelig kraft som ulike mennesker hadde satt ulike navn på. Også denne guddommelige kraft fikk ulike navn. Mest utbredt var det å kalle den *skjebnen* (gresk: *heimarmene*), og denne tro på den guddommelige skjebnemakt fikk sitt folkelige utløp i *astrologien*, som later til å ha spilt en meget stor rolle i hele antikkens tidsrom.

(2) Denne søken etter en religiøs fellesnevner var imidlertid ikke det eneste utslag av den kulturelle kommunikasjonsrevolusjon og kulturblending innenfor Romerriket. En annen mulighet var at overbeviste tilhengere av det som opprinnelig hadde vært en nasjonalreligion, bevisst frigjorde seg fra denne nasjonale begrensning og tok sin religion med seg. De universaliserte den og tilbød alle mennesker å bli opptatt i deres religiøse fellesskap. Slik ble flere østlige religioner løsrevet fra sitt nasjonale fundament. De begynte å «reise», og reisen gikk stort sett fra øst mot vest, for den fulgte handelens hovedretning. Samtidig ble disse religioner om-dannet ved å bli løsrevet fra sitt nasjonale element. Man ble ikke lenger *født* inn i en slik religion, man *valgte* den og ble *opptatt* i den, men denne opptakelse ble til gjengjeld gjerne beskrevet som en *ny fødsel*. *Innlemmelsen* i det nye religiøse samfunn var i det hele den sentrale religiøse akt. Opptakelsen i samfunnet skjedde gjennom riter som ble holdt hemmelige for utenforstående.

Disse østlige religioner på vandring vestover kalles *mysteriereligionene*. Betegnelsen sikter til de hemmeligholdte innvielsesriten og de øvrige hemmelige kulthandlinger. Paradoksalt nok kan en si at nettopp hemmeligholdelsen var et viktig misjonsmiddel: Den gjorde folk nysgjerrige.

I de gresk-romerske storbyer fant mysteriereligionene et interessert publikum. De tilfredsstilte dyptliggende behov hos mange mennesker. Romerriket sikret nok sine innbyggere ytre fred og en relativ velstand, men de ble samtidig politisk umyndiggjort, og de tradisjonelle sosiale sikkerhetsnett som ga identitet og trygghet – storfamilie, slekt, landsbysamfunn – var sterkt belastet eller helt oppløst i storbyene. Samtidig som byboerne ble verdensborgere, ble de ensomme og sosialt rotløse. Her fylte mysteriereligionene et viktig behov: De svarte på *individets* søken etter personlig trygghet og visshet om evig liv, og de tok individet inn i et omsorgsfellesskap der det kunne føle gruppetilhørighet og sosial trygghet.

Mysteriereligionene representerte antikkens form for nyreligiøsitet.<sup>7</sup>

## V

Slik omtrent, så den religiøse verden ut i den antikke storby. Hvordan stilte den unge kirke seg til sine religiøse omgivelser?

Svaret er enkelt og kompromissløst: Kirken førte den religions-polemiske linje fra GT og jødedommen videre med uforminset styrke. Og det betalte den for ved å bli en martyrkirke. For man må alltid betale en pris for å hevde noe absolutt i en pluralistisk verden.

Det å være misjonerende, var i seg selv ikke anstøtelig eller belastende. Man var i Romerriket etterhvert blitt vant til religiøs pluralisme, og derfor hadde man også vennet seg til en betydelig grad av religiøs toleranse. Ikke bare ble de tradisjonelle nasjonal-religioner respektert av de romerske erobrere når de underla seg et nytt land, men romerne fant seg etterhvert også i at mysterie-religionene ble misjonerende. For også disse misjonerende religioner kjente spillets regler. Ingen av dem forlangte at den som lot seg innvie i et mysterium, dermed måtte slutte å delta i byens offisielle gudsdyrkelse, eller si de romerske guder farvel. Å la seg innvie i en mysteriereligion var som å tegne en ny livspolise – man behøvde ikke annullere noen tidligere inngått polise. Etterhvert ble det likefrem et dannelsesideal å være «innviet i alle mysterier».

Det var bare to grupper som ikke fulgte spillets regler om gjensidig toleranse. Den ene var jødene. «The Gods of Greece could easily compromise with the God of Israel, but He could not compromise with them.»<sup>8</sup> Den andre gruppen var de kristne.

La oss se litt på jødene først. Det var alt annet enn lett for romerne å godta at jødene måtte innvilges dispensasjon fra den alminnelige plikt til å ære Roms guder og brenne røkelse for keiserens bilde. Når romerne likevel gikk med på å innrømme jødene en dispensasjon på dette punkt – og forøvrig juridisk anerkjente jødedommen som *tillatt religion* – var det fordi jødene kunne påberope seg et prinsipp som var hellig for romerne, nemlig *tradisjonsprinsippet*. Romerne hadde sans for at man skulle følge fedrenes tradisjoner, og det var ikke vanskelig for jødene å dokumentere at deres fedres tradisjon forbød dem noen annen gudsdyrkelse enn den som rettet seg mot Israels Gud.

Men selvsagt måtte jødene betale en pris for på denne måten å fremtre som spesielle og annerledes enn omgivelsene, og spesielt for sin vegring med hensyn til byens gudsdyrkelse og med hensyn til sosialt samkvem som kom på tvers av de jødiske renhetsforskrifter. De jøder som levde etter vanlig jødiske observans ble sett på som *ateister* og *misantrop*: De var «ateister» fordi de ikke ville dyrke byens guder, og de var menneskehatere (asosiale) fordi de



avsondret seg fra sine omgivelser. Disse to anklager går igjen med påfallende stereotypi fra den ene antikke forfatter til den andre.

Dette korte sideblikk på jødernes situasjon skulle mer enn mange ord forklare hvordan de kristnes stilling var. Da må vi med én gang gjøre et skille mellom kristne av jødisk og kristne av hedensk herkomst. Om en jøde ble Jesus-troende, angikk det ikke romerne, for han opphørte ikke derved å være jøde, og var fremdeles rettslig beskyttet av sin jødiske identitet. Vi ser en levende skildring av dette i Apg 18, 12–17. Jødene i Korint bringer Paulus fram for den romerske guvenør Gallio, og anklager ham for å lære mot Mose lov. Gallio svarer: «Hadde det dreid seg om en forbrytelse eller en kjeltringstrek, da hadde jeg grunn til å høre tålmodig på dere, jøder. Men er det strid om lære og navn i deres egen lov, da får dere selv ordne opp. Jeg vil ikke dømme i slike saker.»

Ganske annerledes forholdt det seg med en ikke-jøde som ble kristen. Han kunne ikke påberope seg fedrenes tradisjon – han *brøt* jo tvert om med sine fedres religiøse tradisjon på den mest provoserende måte, nemlig ved den *forsakelse* han fremsa ved sin dåp: «Jeg avsverger djevelen og all tjeneste av ham . . .» Denne formulering siktet til den offisielle gudsdyrkelse og all annen religiøs kultus. Meningen var: Jeg sier meg herved løs fra all den religiøse praksis jeg hittil har drevet med – det er alt sammen tjeneste for djevelen. Ikke rart at omgivelsene reagerte på dette. Og den kristne kom ut i et rettslig ingenmannsland. Det prinsipp som beskyttet jøden i hans jødedom, enten han ble kristen eller ikke, *tradisjonsprinsippet*, beskyttet ikke den hedningekristne. Han var overhodet ikke beskyttet av noe romersk rettsprinsipp, og ble rammet med full tyngde av det utålelige i at han – liksom jødene – vegret seg for å delta i de vanlige politisk-religiøse lojalitetshandlinger. Den kristne provoserte sine omgivelser like sterkt som jødene; i viss henseender kanskje enda sterkere. Men han hadde ikke jødedommens beskyttende politiske legitimitet. Kristendommen ble aldri, slik som jødedommen, *tillatt religion*; ikke før under Konstantin.

Det vitner om de oldkirkelige kristnes integritet – jeg hadde nær sagt deres *jødiske* integritet – at de i denne situasjon ikke lot seg skremme til å holde en lavere profil i sitt forhold til den offisielle gudsdyrkelse i de gresk-romerske byers templer. Religionspolemikken i GT og den jødiske litteratur føres videre med uforminsket styrke!

## VI

Man kan derfor si at konflikten mellom kirken og hedenskapet på sett og vis er eldre enn kirken selv, for den begynner i Det gamle testamente. Kirkens konflikt med de hedenske omgivelser var en videreføring av jødernes religionspolemik.

Derfor følger også den eldste kristne bedømmelse av fremmed religion de to hovedlinjer som vi kan øyne allerede innfor GT, og som føres videre innenfor jødedommen. Den ene linje er den rent rasjonelle latterliggjøring av billeddyrkelsen i templene og hjemmene. Hos Jeremia leser vi f.eks.:

Folkenes skikker er ingenting verd. De hogger et tre i skogen, en treskjærer former det til med øks, han pynter det med sølv og gull og fester det med nagler og hammer, så det står støtt. Gudebildene ligner fugleskremslene i en agurkåker; de kan ikke snakke, og de må bæres for de ikke gå. Frykt ikke for dem! De gjør ingen skade, men kan heller ikke gjøre noe godt (10, 3-5).

Den innebygde ironi i en tekst som denne er åpenbar: Det er ganske utrolig at fornuftige mennesker kan kaste seg ned for, tilbe og sette sin lit til gudebilder som ikke engang kan passe på seg selv, langt mindre på andre. Nå var det kanskje ikke så farlig å fremføre en slik latterliggjørende parodi på billeddyrkernes dårskap i Israels midte; men jødene gjentok denne polemik, og i skjerpet form, også i eksilet og diasporaen forøvrig. To tekster ligger her svært nær hverandre, den ene er Jes 44, 12-20, den andre står å lese i den apokryfe *Visdommens bok* 13, 10-19:

En tømmermann sager av et lett håndterlig stykke tre, og med øvet hånd skreller han av all barken rundt omkring og med sin kunst lager han et nyttig redskap til bruk i dagliglivet. Avfallet av sitt arbeid bruker han til å lage mat med og eter seg mett; og det avfall som ennå blir igjen, som ikke duger til noe, et kroket og kvistet stykke tre, det tar han og skjærer det ut til sysselsettelse i ledige stunder og danner det med sin øvede kunstferdighet og gjør det likt et bilde av et menneske. Eller han gir det likhet med et stakkars dyr. Han stryker over det med møyje og farver dets hud rød med sminke og maler hver flekk på det. Og når han så har laget et hus som høver til det, stiller han det opp, festet med jern til veggen. Slik sørger han for at det ikke skal falle ned, da

han jo vet at det ikke kan hjelpe seg selv, for det er jo bare et bilde og trenger selv til hjelp. Men når han nå ber for sitt gods og sitt ekteskap og sine barn, da skammer han seg ikke for å tale til det livløse, og om sunnhet påkaller han det vanmektige. Om liv ber han det døde, om hjelp bønnfaller han det mest rådløse. Om en lykkelig reise ber han det som ikke kan gjøre så mye som et skritt. Til vinning og arbeid og lykke i sitt håndverk utber han seg kraft av det som ikke eier kraft i sine hender.

Denne tekst våger en jøde å publisere midt i Alexandria ca. 200 før Kristus. Ingen egypter som leste dette, ville være i tvil om at det var *hans* husguder som her ble hånet. Og det er et forhold vi kanskje ikke i tilstrekkelig grad reflekterer over når vi leser GT: Hvordan ville hedningene selv reagere når de fikk kjennskap til hva israelittene sa om deres – hedningenes – guder? Spesielt følsomt ble selvsagt dette når jødernes polemikk ble fremført i en kontekst der de selv var fremmede gjester i en hellenistisk by, hvis velferd etter de fromme innbyggers mening avhang av at byens guder fikk den rette ære og den rette kultus. Mange historikere har observert at det omkring år 200 f.Kr. skjer et markert omsving i holdningen til jødene blant egyptiske intellektuelle. Før denne tid er holdningen til jødene jevnt over positiv, men fra da av svinger det markert i negativ retning. Det synes meg å være en innlysende formodning at dette hadde sammenheng med at egypterne nå for første gang kunne lese GT på sitt eget språk. Det er ikke underlig at de likte det de leste f.eks. i 2. Mosebok meget dårlig. Og fra nå av støter vi på ulike versjoner av den egyptiske «mot-rapport» til 2. Mosebok. Den skildrer jødene under Mose lederskap som en usivilisert bande bortrømte slaver, som sa sivilisasjonen og det menneskelige fellesskap farvel.

Overfor billeddyrkelsen fører altså GT og jødedommen en rent rasjonell kritikk, en kritikk vi også møter i NT. Gud har åpenbart så mye av sin storhet og makt i skaperverket at menneskene er helt uten unnskyldning når de faller ned for noe av det skapte og tilber det som om det var Gud, fremholder Paulus i Rom 1, 19ff. I Areopagostalen finner vi det samme: Å tilbe gudebilder er irrasjonelt.

Men dette er ikke den eneste linje i kritikken av hedenskapet. Vi finner også en annen. Den går ut fra at hedningene i sin offerkultus ikke forholder seg bare til illusjoner, men til virkelige åndsmakter.

Fyndig sies det i Septuagintas versjon av salme 96, 5: «Hedningenes guder er demoner». Hedningenes guder er virkelige nok, men de er ikke guder. De er onde demoner som har forledet menneskene til å dyrke seg som guder.<sup>9</sup>

Tanken er kjent også i NT – Paulus forutsetter den i 1 Kor 10, 7.20f – og den utfoldes utførlig av Justin Martyr og Tertullian. Menneskenes store nød og ulykke er deres trelldom under avgudene, som i realiteten er demoner som har narret menneskene til å dyrke seg som guder. Justin står her i samme tradisjon som Jubiléerboken og 1. Henoksbok innenfor jødedommen, og gjengir som den første kristne forfatter henoklitteraturens «etiologi» til avgudsdyrkelsen:

Da Gud hadde skapt hele verden og gitt menneskene makten over de jordiske ting og anordnet de himmelske elementer til fruktenes modning og årstidenes veksling, og fastsatt den guddommelige lov for alt dette . . . betrodde han omsorgen for menneskene, og for alt det som er under himmelen, til engler som han bestemte til dette. Men englene overtrådte denne bestemmelse, fornødret seg til utukt med kvinner og avlet barn (Mos 6, 1-4), disse er de såkalte demoner. Dessuten gjorde de (falne engler) menneskene til trelles for seg, noen ved magiske bøker, andre ved pinsler og grusomme straffer som de lot komme over menneskene, atter andre ved å lære menneskene å frembære offer, røkelse og drikkoffer. Slikt var englene blitt avhengige av, etter at de selv var blitt slaver for lystenes begjær, og blant menneskene sådde de mord, krig, ekteskapsbrudd, tøylesløshet og allslags ondskap. Derfor har også poetene og mytedikterne – fordi de ikke visste at det var englene og de demoner som ble født etter dem, som gjorde alt dette mot menn, kvinner, byer og folk, som de har skrevet om – derfor tilskrev de Gud selv alt dette . . . (2 Apol 5, 2-5).

I denne betraktning står Justin ikke alene. Vi finner den i hele den oldkirkelige litteratur. Det er aldeles ikke Kristus, men demonene som er den skjulte virkelighet i all ikke-bibelsk gudsdyrkelse.

## VII

Det var dette som fikk meg til å stusse da jeg leste Khodr's utnyttelse av Justin og andre fedre som hjemmelsmenn for tanken om

Kristus som den skjulte virkelighet i de fremmede religioner. Det stemte ikke med mitt bilde av oldkirkens teologi på dette punkt. På den annen side hadde Khodr utvilsomt rett i at Justin faktisk talte om Kristus som Logos spermatikos, og at han syntes å regne med en åpenbaring utenfor åpenbaringen. Hvordan henger det sammen? Er Justin i strid med seg selv, eller er det sammenheng i det han sier?

Så vidt jeg kan se, er det utmerket sammenheng. Det gjelder bare å få øye på *hva* det er som er Justins referanse når han taler om Logos spermatikos. Det er *ikke* de fremmede religioner. Det han sikter til når han taler om Logos spermatikos, er ikke religionene, men en størrelse som for Justin står religionene imot – slik også kristendommen gjør – nemlig filosofien. Og ikke en hvilken som helst filosofi, men en bestemt religionskritisk tradisjon innenfor filosofien.

I første omgang virker kanskje denne påberopelse av filosofene nokså overraskende på en moderne luthersk kristen. Enda mer spørrende blir man vel når man hører Justin omtale kristendommen som den sanne filosofi, og Sokrates som en kristen. I mange kirkehistoriske fremstillinger omtales dette som et klart eksempel på det man gjerne kaller kristendommens hellenisering. Frelsesbudskapet, sier man, blir omtolket til en filosofisk lære, og Kristus degraderes til åpenbarer av filosofiske sannheter. Slik bedømte f.eks. den store dogmehistorikeren Adolf von Harnack Justin og de andre «apologetene».<sup>10</sup>

Men det går an å forstå dette på en helt annen måte. Og jeg vil gjerne bruke noen linjer på dette punkt, fordi vi her står overfor et eksempel på at den tidlige kirke virkelig gikk inn på den antikke kulturs enemerker; talte dens språk, utnyttet en av dens mest respekterte institusjoner – filosofien – og allikevel var istand til å formidle noe som var genuint kristent.

For det første merker man seg den store avhengighet de tidlige apologeter har til sine *jødiske* forløpere. Dette er ikke underlig. Når kirkens forkynnere skulle ut i frontlinjene mot polyteisme, billeddyrkelse, astrologi og påkallelse av åndene, er det bare naturlig at de lærte av dem som hadde stått i denne kampen før dem: de jødiske apologeter. Vi har allerede sett hvordan den jødiske religionskritikk tegner et bilde av hedningen som fanget i demonenes grep, og hvordan dette fremstår som selve definisjonen på ufornuft og irrasjonalitet.

Desto større verdsettelse får i den jødiske tradisjon de få blant hedningene som på egen hånd gjennomskuer avgudsdyrkelsens blendverk og på egen hånd vender seg til den éne Gud, den sanne Gud. «Den som forkaster avgudsdyrkelsen – han regnes som en som har holdt hele Loven».<sup>11</sup> Hedninger som på egen hånd blir monoteister, regnes som en slags «æresjøder».

Hos Justin og de andre apologetene finner vi disse tanker igjen, men i en kristianisert form. Særlig instruktivt er Justins bilde av Sokrates:

Da Sokrates, ved sann og forskende fornudt (*logos*) søkte å bringe disse ting for dagen (nemlig at gudene i virkeligheten er falne engler og demoner), og førte menneskene bort fra demonene – da forårsaket demonene selv hans død gjennom mennesker som gledet seg ved urett. De tok ham av dage som en ateist og ugudeligg person. Og de sa at han 'innførte nye guddommer'. I vårt tilfelle legger de for dagen en lignende aktivitet. For ikke bare blant grekerne fordømte Logos disse ting gjennom Sokrates, men også blant barbarene ble de dømt av Logos egen person, som tok menneskeskikkelse og ble kalt Jesus Kristus. Han overbeviste oss om at disse demonene ikke bare ikke er gode, men at de er urene og onde ... (1 Apol, kap. 5)<sup>12</sup>

Justin fester seg ved to trekk hos Sokrates. Det første er at han (i Platons dialog «Staten») ytrer seg svært kritisk til Homers guder og ikke vil vite av hans gudeverden i sin idealstat. Justin tolker dette slik at Sokrates var klar over den bibelske sannhet at gudene er demoner. Det andre er at Sokrates led martyrdøden fordi han «avviste byens guder» og oppfordret athenerne til å søke «den for dem ukjente Gud» – akkurat som de kristne. På samme måte som man innenfor den jødiske tradisjon kunne regne en slik mann som en slags «æresjøde», kan Justin regne ham som «kristen». På et avgjørende punkt oppfører Sokrates seg kristent: Han bryter med den offisielle gudsdyrkelse, og må av den grunn lide martyrdøden.

Ser man nærmere etter, er Justins filosofi-begrep påfallende ugresk – fordi det er bibelsk-jødisk. Filosofiens fornemste oppgave, ifølge Justin, er å avsløre avgudsdyrkelsen, dvs. den offisielle kultus, og lede menneskene i retning av den ukjente, men sanne Gud. Med andre ord: Filosofiens program, slik Justin ser det, står å lese i Paulus' tale på Areopagos. Avgudsdyrkelsen representerer det

demoniske angrep på sannheten, og det avgudsdyrkende menneske er i demonenes grep. Dette synspunkt bestemmer også Justins Logos-begrep. Som Logos representerer Kristus sannheten, og sannheten setter mennesket fri fra demonenes makt. Med stor forkjærlighet viser Justin til de *demonutdrivelser* som skjer i Jesu navn som selve beviset på at Jesus virkelig er Guds Sønn og Guds Logos. Det påfallende hos Justin er altså ikke en svært «filosofisk» oppfatning av kristendommen, men en meget ugresk – eller la oss si bibelsk/jødisk – oppfatning av filosofien. Filosofien forstås som *religionskritikk*, og i denne egenskap forstås den som glimt av sannheten sådd i menneskets fornuft, den fornuft som Kristus selv er medskaper til.

## VIII

Hva kan vi lære av dette? La oss først legge merke til at man i oldkirken har vært istand til å skjelne mellom ulike komponenter i den hellenistiske pluralistiske kultur. Man betraktet den ikke *en bloc*. Man forkastet den derfor heller ikke *en bloc*. Man så på den antikke kultur som et slagfelt, en kamparena, der ulike impulser kjempet mot hverandre, og der *noen* krefter så å si var på Guds gode skapergjernings parti. Når Sokrates ledet menneskene bort fra avgudsdyrkelsen og oppfordret dem til å søke den for dem ukjente Gud, da pekte han i riktig retning. Når lovgivere og myndigheter påla menneskene gjennom lovene å avstå fra drap, hor og annen ødeleggelse av menneskelivet, da var de på skapergudens side. Man var i Oldkirken slett ikke fremmed for den tanke at mennesker kan være Guds medarbeidere uten selv å vite det. I pluralismens slagfelt hadde de kristne en visshet om at de ikke var helt alene som Guds medarbeidere på skapelsens plan. Det var andre gode krefter som kjempet med dem. Og disse kreftene pekte de på, slik at det antikke menneske kunne forstå hva de mente. Når den kristne martyr pekte på Sokrates og sa: Det som nå hender med meg, hendte også med Sokrates – da talte han kulturens eget språk, han sa noe som vakte det antikke menneskes oppmerksomhet og ettertanke. Hedningen Galenos anerkjente denne henvisning, og kalte de kristne «filosofer» på grunn av deres livsførsel og martyrmot.<sup>13</sup>

La meg til slutt nevne et poeng som er av langt mindre filosofisk natur. Det antikke storbysamfunn var – som slike samfunn som regel er – et *kaldt* samfunn i den forstand at det menneskelige felles-

skap og den menneskelige solidaritet var mangelvare. Vi har tallrike vitnesbyrd, både fra kristne og hedninger, om at det nære omsorgsfellesskap og den sterke solidaritet de kristne viste seg imellom, gjorde sterkt inntrykk i det antikke samfunn. Vi kristne, sier Tertullian, har alt felles, unntatt våre hustruer. Hos dere hedninger er det motsatt (*Apologeticum* 39, 11ff). Foruten seksualmoralen fremhevet Tertullian altså de kristnes inderlige fellesskap med hverandre. Vi har – hos en hedensk forfatter – en slående bekreftelse på at dette gjorde inntrykk. I boken «Om Peregrinus' død» har Lukian av Samosata (ca. 170 e.Kr.) skildret de mange eventyr en i samtiden berømt bedrager satte i scene. Blant annet utga han seg en tid for å være kristen, og hadde slik suksess med dette bedrag at han endte som biskop, og ble satt i fengsel for sin tros skyld. Lukian gjør narr av disse enfoldige kristne som er så lette å bedra, men det er som om en dårlig skjult undring og respekt allikevel slår igjennom når han skildrer hvordan Peregrinus hadde det i fengslet: «Da han kom i fengsel, så de kristne på det som en stor ulykke, og prøvde med alle midler å få ham løslatt. Men da dette viste seg umulig, viste de ham all mulig omsorg, med stor iver og uten stans. Fra tidlig om morgenen kunne man se enker og farløse som ventet ved fengselsporten, og de mer høytstående blant dem bestakk endog vaktene slik at de fikk lov til å tilbringe nettene sammen med ham innenfor murene. De brakte inn til ham overdådige måltider, og leste sine hellige bøker sammen . . . Utsendinger fra andre menigheter i byene i Asia kom også til ham for å gi ham råd og hjelp og oppmuntring. . . . Ja, Peregrinus hadde faktisk en god inntekt på grunn av fengslingen. For disse stakkarene er overbevist om at de vil bli udødelige og leve evig, så de tilmed forakter døden, ja, noen av dem lar seg endog frivillig utlevere. Deres første lovgiver lærte dem at de alle er brødre, såsant de forplikter seg til å avsverge grekernes guder og dernest tilber denne korsfestede sofisten og lever etter hans lover. Derfor forakter de alt annet, og betrakter all eiendom som felles, og stoler på hverandre i slike saker, uten sikkerhetsstillelse.» Bak den aristokratiske forakten i slike ord er det ikke vanskelig å høre den undring over de kristnes gjensidige omsorg og kjærlighet som ifølge Tertullian fikk hedningene til å si: «Se hvor de elsker hverandre!» (*Apologeticum* 39:7).

I det antikke samfunn var de kristne ikke bare istand til å tale tidens språk og henvise til sentrale krefter i kulturen som var på Guds side mot demoniet. De var også istand til å leve slik at de av



den grunn ble oppfattet som positivt annerledes. La meg slutte med en kristens skildring av de kristnes liv – i antikkens storbyer:

«Det som skiller de kristne fra andre mennesker, er verken fedreland, språk eller skikker. De bor ikke i egne byer og taler ikke fremmed tungemål. I sin daglige tilværelse avviker de ikke fra andre . . . De lever blant grekere og barbarer, slik det har falt seg for hver enkelt; de følger stedets skikker med hensyn til klær og mat og atferd forøvrig, og likevel er deres vandel slik at den vekker alminnelig undring og beundring. De bor i sine land, men som utlendinger. De tar del i alt som borgere, men må finne seg i alt som var de fremmede. Ethvert fremmed land er for dem et fedreland, ethvert fedreland et fremmed land. De gifter seg som andre og får barn, men setter ikke ut sitt avkom. De deler bord, men ikke (sin) ekte-seng (med andre). De er i kjødet, men lever ikke etter kjødet. De bor på jorden, men har sitt hjem i himmelen. De adlyder de gjeldende lover, men gjør dem overflødige gjennom sin livsførsel. De elsker alle og blir forfulgt av alle. Man kjenner dem ikke, og allikevel fordømmer man dem. De blir slått ihjel, men blir gjort levende. De er fattige, men gjør mange rike. De mangler alt, men har overflod i alt. De blir vanæret, men i vanæren vinner de heder. De spottes, men får sin rett. De blir utskjelt, men velsigner . . . Når de gjør godt, straffes de som forbrytere, og når de straffes, gleder de seg fordi de føres til livet. De bekjempes som fremmede av jødene og forfølges av grekerne; men de som hater dem, kan ikke forklare årsaken til sitt hat . . . Sjelen bor i legemet, men er ikke av legemet. De kristne bor i verden, men er ikke av verden.» (*Brevet til Diognet*, kap. 5f).

#### NOTER

1. *Norsk tidsskrift for misjon* 16 (1962), 193–210.
2. Her sitert etter en fotokopi distribuert av Commission on Studies, LWF, 123.
3. Nr. 8/86. Jfr. til New Age-bevegelsen: Arild Romarheim, 'Religiøsitet mot årtusenskiftet: «New Age»', *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 58 (1987), 51–66.
4. Først offentliggjort i *The Ecumenical Review* 23 (1971), 118–128, senere i lett revidert form i S. J. Samartha (ed.), *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, Genève 1971, 131–142. Sitater og henvisninger i det følgende er til denne siste versjonen.
5. Anf. skr., 133.
6. Anf. skr., 141f.

7. Glimrende og anskuelig beskrevet i A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, London-Oxford-New York 1961 (og senere), særlig 48-155.
8. Den jødiske historiker Victor Tcherikover. Se hans interessante studie *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1977.
9. Til dette tema i jødisk litteratur, se min dr.avh. *The Proof from Prophecy* (Oslo 1982), 342f.
10. Jfr. til dette min artikkel 'The Conversion of Justin Martyr', *Studia Theologica* 30 (1976), 53-73.
11. *Babylonske Talmud, Kiddushin* 40a. Mer jødisk materiale til dette er samlet i min dr.avh., 338f.
12. Jfr. også 2. Apol. 10, og den mer utførlige behandling av hele dette tema i min artikkel 'Åpenbaring utenfor åpenbaringen? Antikk religion, gresk filosofi og kristen tro ifølge Justin Martyr', *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 49 (1978), 261-282.
13. Se særlig R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them* (New Haven/London 1984), 68-93.

### **Christianity in a religiously plural world: The encounter between Christianity and Paganism in the Early Church**

It is often claimed that the new experience of religious pluralism invalidates traditional views about Christianity as absolute truth. This claim is critically examined in the light of the experience of the Early Church.

The Early Church lived in a world of religious pluralism and missionary competition, especially in the great cities of the Roman Empire. The Eastern mystery religions had great success among the socially destituted inhabitants of the great cities. The Romans could tolerate this as long as the mysteries made no exclusive claims on their initiates; i.e. as long as initiation in the mysteries was compatible with giving due honour to the Roman Gods and offering incense before the Emperor's statue.

The only religion which obtained an exemption on this point was Judaism. Although the Romans didn't like it, they had to admit that the ancestral tradition of the Jews did not permit any cult besides the worship of the God of Israel. The Roman respect for national traditions prompted them to accept this, though grudgingly.

Gentile converts to Christianity refused to pay any respect to the Roman Gods, and refused to take part in worship of the Emperor's *genius*. The Early Church acted in a «Jewish» way in both respects, and carried on the Jewish criticism of Pagan idol worship: Idol worship is irrational; and Pagan Gods are demons. But the Gentile Church was not protected by any ancestral tradition which could justify this behaviour. The Gentile convert did not respect the tradition of his fathers; he rejected it. Faith in Christ and Christian baptism were incompatible with any other religious allegi-

ance. The price to be paid for this uncompromising attitude was eventual martyrdom.

The sayings about Christ as the *Logos Spermatikos*, and the intimations of a revelation outside Scripture, do in no way modify or soften this uncompromising attitude. It is a shared conviction among all the Church Fathers that the hidden reality behind Gentile religion is the demons, not Christ. They do *never* speak of the *Logos Spermatikos* in connection with non-Biblical religion. They do, however, speak of the *Logos Spermatikos* with reference to certain representatives of Greek philosophy, especially Socrates. That is because they consider Socrates and (Platonic) philosophy their ally with regard to the Jewish and Christian criticism of all non-Biblical religions. Socrates, says Justin, chased the Homeric Gods out of Athens, and urged the Athenians to seek the Unknown God. And he paid for this with martyrdom – just like the Christians. In this respect, he behaved like a Christian. He participated in *Logos*, although in an imperfect manner.

It is thus meaningless to transfer the notion of *Logos Spermatikos* from philosophy to religion. To the Fathers, philosophy and (non-Biblical) religion were antagonistic and mutually exclusive entities.

In the Early Church, the absolute claims of revelation in Christ were maintained in a religiously plural world in which these claims could imply martyrdom. That is the challenge presented to modern Christians by the Early Church.