

Den kristne misjonens begynnelse

Hypoteser og erkjennelser i den nyeste forskning
med særlig vekt på Matt 28,16-20

JOSTEIN ÅDNA

*Tilegnet professor Edvin Larsson på 75-årsdagen
den 24. januar 2000*

1. Innledning

Den kristne kirkes første tid - tidsrommet fra Jesu død og oppstandelse ca. år 30 fram til bortfallet av sentrale lederskikkelser i den første kristengenerasjonen som Jakob, Peter og Paulus på 60-tallet - har alltid vært et sentralt interesseområde for den nytestamentlige forskning. En integrert bestanddel av urkirkens tidlige historie er dens misjon. Kirkens vekst i form av utbredelse til nye geografiske områder og nye folkegrupper samt den forkynnelse og den handlingspraksis som var karakteristisk for og som bar fram denne ekspansjonen, er naturligvis like meget misjonshistoriske som de er kirkehistoriske spørsmålsstillinger. Slik sett blir ethvert forskningsbidrag som beskjeftiger seg med urkirkens tidligste historie, også et *misjonshistorisk* bidrag. Men selv om misjonen var en integrert del av urkirkens liv, er det naturligvis likefullt mulig å fokusere spesielt på den i studiet av de første årtiene i kirkens historie. Et slikt bevisst valgt tyngdepunkt vil vi legge til grunn for denne artik-

kelen og for utvalget av forskningslitteratur som vi relaterer oss til.

Undertegnede har hatt gleden av, sammen med professor Hans Kvalbein, å redigere en bok med elleve forskjellige bidrag som under tittelen *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* vil bli gitt ut i år på forlaget Mohr Siebeck i Tübingen, Tyskland. Boken har sin bakgrunn i et symposium som ble arrangert på Misjonshøgskolen i Stavanger i april 1998. Åtte av bokens artikler går tilbake på foredrag holdt under symposiet; tre artikler har kommet til senere. Leserne vil forhåpentligvis ha forståelse og toleranse for at enkelte av bidragene ved symposiet på MHS og i boken som det nå er blitt videreført med, vil innta en fremtredende posisjon innen utvalget av forskningslitteratur som vi forholder oss til.¹

2. Misjonens begynnelse - et sentralstyrt og samordnet program eller gjensidig uavhengige og motstridende initiativ?

Selv forskere med stor tillit og tiltro til den historiske troverdigheten av Apostlenes gjerninger medgir at den framstillingen som der gis av kirkens misjon i dens første tiår, er fragmentarisk. Vi får for eksempel ikke høre noe om hvordan den kristne tro nådde viktige byer som Damaskus, Aleksandria og Roma. Nærværet av kristne menigheter på disse stedene blir uten nærmere bakgrunnsinformasjon forutsatt og introdusert i den fortløpende teksten: I Damaskus i forbindelse med Paulus' forfølgelsesekspedisjon dit (Apg 9, spes. v. 10-20), i Aleksandria i forbindelse med at den jøde kristne Apollos fra denne egyptiske metropolen dukker opp i Efesos (18,24f), og i Roma først i sammenheng med den arresterte Paulus' ankomst der (28,14f).² Enn videre er det klart at de enkeltepisodene som i Apg markerer viktige misjonsteologiske skritt - fra Jerusalem og Judea til Samaria og videre ut «like til jordens ender» (sml. 1,8) -, kun utgjør noen hendelser blant mange flere som ikke er kommet med i beretningen: En samling tradisjoner med Peter som den sentrale aktøren representerer den første virksomheten blant jøder i Jerusalem (kap. 2-5), evangelisten Filips virke representerer misjonen i Samaria (8,4-25), og Peters besøk i huset til den gudfryktige romerske offiseren Kornelius er begynnelsen på hedningemisjonen (kap. 10, se spes. v. 28.34 f.44-48). Samtidig røper andre fortellinger og opplysninger som Lukas også har tatt med på grunnlag av de kildene som stod til hans disposisjon, at det historiske bildet har vært mer sammensatt og mangfoldig: Også Stefanus og gruppen rundt ham - de såkalte «hellenistene» - drev en intens misjonsvirksomhet i Jerusalem (sml. 6,8-10), og uavhengig av Peter og de andre le-

derne i Jerusalem satte Filip og andre av «hellenistene» i gang misjonsvirksomhet ikke bare overfor samaritanerne (se ovenfor), men også overfor hedninger (sml. 8,40; 11,19-21), og kanskje kom de også Peters hedningemisjonsframstøt tidsmessig i forkjøpet.

I Apg 8 følger etter samaritanermisjonen Filips møte med den etiopiske hoffmannen som er på vei tilbake til sitt hjemland etter et besøk i templet i Jerusalem (8,26-39). Det diskuteres hvorvidt denne mannen var en proselytt, altså en hedning som var gått fullt over til jødedommen, eller om han kun var en såkalt «gudfryktig».³ Jeg tror mest taler i favør av at mannen fremdeles var hedning, og innenfor den samlingen av Filip-tradisjoner som Apg 8 åpenbart kildemessig går tilbake på, synes fortellingen om møtet med etiopieren å representere et videreførende misjonsskritt i forhold til den samaritanermisjon som er omtalt rett forut. I Apg som komposisjonell helhet kan det imidlertid ikke herske noen tvil om at det er Kornelius-episoden i kap. 10 som markerer den prinsipielle overgangen til hedningemisjon; kritikken av Peter i Jerusalem etterpå og behovet for å begrunne og legitimere det inntrufne (sml. 11,1-18) bekrefter dette. Sett på denne bakgrunn er det trolig at Lukas for sin del forstår den forutgående episoden med den etiopiske hoffmannen som et eksempel på at det kristne budskapet når også proselytter bosatt i diasporaen og/eller som et prinsipielt uttrykk for at evangeliet overskrider religiøst-kultiske barrierer som den gamle pakt hadde stilt opp rundt gudsfolket. Ordet som i den norske bibeloversettelsen er gjengitt med «hoffmann», er *eunouchos* (Apg 8,27.34.36.38f) og kan betegne en tjenestemann ved et kongelig hoff uten at det dermed er sagt at han er kastret, men ordet kan også ha sin fulle bokstavelige betydning, eunukk. I samsvar med og som en oppfyllelse av profetsteksten Jes 56,3-8 markerer Filips dåp av den etiopiske eunukken at den utestengningen fra menigheten som menighetsloven i 5 Mos 23,1 (MT: v. 2) hadde forordnet, ikke lenger gjelder. På lik linje med samaritanerne tas slike som ifølge jødisk lovgivning og tradisjon var kultisk diskvalifiserte på grunn av kroppslig lyte, inn i det fornyede gudsfolket.

Lukas har altså kun tatt med et utvalg av hendelser og momenter i sin beretning om urkirkens misjon gjennom de tre første årtier, og

han har plassert stoffet inn i en bevisst strukturert ramme og helhetsframstilling. De neste spørsmålene som melder seg, er hvor representativt eller vilkårlig Lukas' stoffvalg er og hvor langt hans redaksjonelle bearbeidelse strekker seg. Ikke rent få forskere har ment at Lukas har gått langt i å strukturere og harmonisere en virkelighet som var langt mer mangfoldig og fylt av gjensidig uavhengige initiativ som til dels også stod i et direkte motsetningsforhold til hverandre. Noen går så langt at de fraskriver Apg nesten enhver historisk kildeverdi og leser skriftet utelukkende som et uttrykk for forfatteren Lukas' teologi.⁴

I Ferdinand Hahns klassiske framstilling av misjonen i Det nye testamente møter vi ett eksempel på hvordan en rekonstruksjon av misjonens tidlige tid kan ta seg ut når forskeren anser framstillingen i Apg for å være «først og fremst påvirket av idealene i den etterpaulinske tid og av Lukas' teologi».⁵ Hahn tegner et bilde av en broget og motsetningsfylt urkristen bevegelse: Ved siden av Peter og «hellenistene» og i opposisjon til deres inkluderende innstilling til hedningene⁶ fantes det i Palestina en partikularistisk jøde-kristendom som avviste all oppsøkende misjonsvirksomhet til hedninger.⁷ Kildegrunnlaget som Hahn legger til grunn for sitt postulat om denne gruppens eksistens, er med respekt å melde spinkelt. Ordene om den eksklusive sendelsen til «de bortkomne sauene i Israel», kombinert med et uttrykkelig forbud mot å gå til hedninger og samaritanere, i Matt 10,5b.6 (og 15,24) samt ordet lenger ut i utsendelsestalen om at disiplene ikke vil bli ferdige med byene i Israel før Menneskesønnen kommer (Matt 10,23), fraskrives den historiske Jesus og tilskrives den angivelig partikularistisk innstilte gruppen i Palestina. Enn videre tilbakefører han Åp 14,6f på den. Kjennetegnende for gruppens teologi er en «re-apokalyptisering» i forhold til hva Jesus hadde forfektet: Den eskatologiske fullendelsen med Menneskesønnens komme er nær, og først på det tidspunktet vil Gud inkludere folkeslagene i frelsen.⁸ Følgen av denne frelshistoriske forståelsen var «at misjonen forble begrenset til Israel og at alt slikt arbeid blant hedninger ble avvist».⁹

2.1 Matteusevangeliets syn på jøde- og hedningemisjonen

Uansett om ordene i Matt 10,5f.23 og 15,24 går tilbake på Jesus selv eller på en partikularistisk jøde-kristen gruppe i Palestina, er det utelukkende Matteusevangeliet som har tatt vare på dem. Fordi dette evangeliet samtidig i selveste avslutningen sin byr på en befaling fra Jesus til apostlene om nå å gå ut til alle folkeslag og gjøre

dem til disipler (28,19), blir spørsmålet hvordan Matteus ser forholdet mellom disse to misjonsoppdragene, brennende. I sitt bidrag til boken *Missiologi i dag* gjør Hans Kvalbein seg til talsmann for den vurdering at misjonsbefalingen ved evangeliets slutt viderefører og utvider oppdraget fra kapittel 10 til å bli et universelt oppdrag. Allerede utsendelsestalen selv transcenderer den innledningsvis uttrykte begrensningen til Israel alene:

I ... talen omtales forfølgelser ikke bare fra synagogene, men også fra landshøvdingene og konger. Denne situasjonen forutsetter at de har gått ut over Israels grenser ... (Matt 10,18). Dette viser at utsendelsen til Israel i rammen av Jesu jordeliv samtidig er urbildet på den universelle sendelse til alle folkeslag etter Jesu oppstandelse. Slik får utsendelsestalen dobbelt bunn, og taler både om et oppdrag som var begrenset til Israel og om et ubegrenset oppdrag. Derfor forteller ikke Matteus noe om hvordan utsendelsen til Israel lyktes. Etter den lange talen om hva disiplene skal gjøre, fortsetter Matteus i kap. 11 ikke med å fortelle hva disiplene gjorde, men med å fortelle hva Jesus gjorde og sa. Slik blir utsendelsestalen på en merkelig måte stående uavsluttet. Den forteller om det oppdrag som stadig gjelder for evangeliets lesere og for kirken til alle tider, og som gjennom misjonsbefalingen i 28,18-20 har fått ny og utvidet adresse. Når den oppstandne sender disiplene på ny fra Galilea, når evangeliet altså et høydepunkt som er vel forberedt i framstillingen av Jesu jordiske virke.¹⁰

Også Ferdinand Hahn ser at utsendelsestalen i Matt 10 tydelig gjelder også for misjonen etter Jesu oppstandelse. Kontrasten mellom det universelle siktet i Matt 28,19 samt i 24,14 på den ene siden og de partikularistiske utsagnene i kapittel 10 lar seg derfor ikke utligne med å fordele dem på hver sine tidsavsnitt før og etter Jesu oppstandelse.¹¹ Istedenfor et kronologisk mønster - først sendelse til Israel under Jesu jordiske virke, avløst av sendelsen til hedningene etter påsken - plasserer Matteus ifølge Hahn jøde- og hedningemisjonen i forhold til hverandre som to konsentriske sirkler:

For Matthew it is, so to say, a question of two concentric circles which necessarily belong together, and what he wants to assert in his own way is the priority of the mission to Israel and the

permanent obligation towards it - for without Israel as the centre there would indeed be no salvation. This mission, however, is only carried out rightly if at the same time the universal commission is observed by working among all nations. In this way Matthew succeeds in comprising in a view that is all his own the various older conceptions of the mission.¹²

En langt skarpere profilert tolkning møter vi bl.a. i diverse ytringer fra mannen som er i ferd med å avslutte tidenes største Matteuskommentar, den sveitsiske forskeren Ulrich Luz.¹³ I en monografisk presentasjon av Matteusevangeliets teologi betegner han de to versene som avslutter påskeamnestiepisoden i 27,15-25, og som ikke har noen parallell i de andre evangeliene, som et stykke iscenesatt dogmatikk, komponert av evangelisten uten grunnlag i noen reell historisk hendelse.

De to versene Matt 27,24f lyder: «(24) Da Pilatus så at han ingen vei kom, og at uroen bare økte, tok han vann og vasket hendene mens mengden så på. Han sa: 'Jeg er uskyldig i denne manns blod. Dette blir deres sak.' (25) Og hele forsamlingen svarte: 'La hans blod komme over oss og våre barn.'» Luz kommenterer: «Matthew deliberately chooses a solemn, stark formulation for the people's self-condemnation ... The truth of this gruesome scene is, for Matthew, not to be found in history. Within his own lifetime he had experienced the repudiation of Jesus by the entire people of his country, Israel. It is this experience that he has inserted into his Jesus story, explaining its meaning for that people. Matthew 27:25 is a case of staged dogmatics.»¹⁴

«Selvfordømmelsen» i 27,25 blir - sammen med Jesu domsord mot jødene i Matt 21,43; 23,34-39 og konstateringen av at det falske ryktet de satte ut om at Jesu disipler hadde røvet hans døde legeme fra graven, hadde holdt seg inn i Matteus' samtid (sml. 28,11-15) - et uttrykk for at det jødiske folk nå er forkastet. Hva innebærer utblikket i 28,15 om at det bevisst løgnaktige ryktet om gravrøveriet «spredte seg blant jødene og har holdt seg til denne dag»? spør Luz og svarer selv:

It signifies a devastating verdict on the Jewish leaders' claims to be the leaders of Israel. Does it signify the end of the election

of the chosen people of Israel, who are now left behind in untruth? This would seem to be the inference of 21:43, 23:34-39 and, especially, 27:25. This same inference is suggested by the fact that Matthew now uses, for the first time, the word 'Jews'. Previously, following Palestinian custom, he only employed this term when the Gentiles spoke of Israel (2:2; 27:11, 29, 37).¹⁵

Forkastelsen av det jødiske folk har til følge at Jesus-disiplenes eksklusive Israelmisjon (sml. Matt 10,5f) tar slutt og erstattes av hedningemisjonen i evangeliets sluttekst i 28,16-20. Når Jesus der oppgir *panta ta ethnæ* som den gruppen som nå skal gjøres til disipler, må dette uttrykket, som språklig både kan bety «alle folkeslag» og «alle hedninger», her i 28,19 ha den siste av de to betydning-alternativene ifølge Luz' bok om Matteusevangeliets teologi:

In the passage we are discussing, there are two considerations that argue in favour of the translation 'all the Gentiles'. First, in the immediate context, a contrast arises with the conspicuous 'Jews' in verse 15. In a larger context, there is a clear allusion to 10:5-6, where Jesus forbade the disciples to go to the Gentiles. It is this very instruction which the risen Jesus now reverses ... I feel that the Great Commission must be understood as ... a volte-face: from now on the disciples are to turn to the Gentiles. On the surface of the story, 'now' means Easter. But to Matthew's original readers 'now' referred to their own day, a time when the Gentile mission was apparently still a new or controversial task for the community. Having failed in Israel, the community has been assigned a new task by its Lord.¹⁶

Ulrich Luz er ikke alene om - i motsetning til Hans Kvalbein og Ferdinand Hahn ovenfor - å ha forstått misjonsbefalingen til slutt i Matteusevangeliet som en avløsning av og erstatning for den eksklusive Israelmisjonen forfeftet tidligere i evangeliet.¹⁷ På grunn av den endegyldige dommen over det vantro Israel skal i framtiden kallet til disippelskap utelukkende rettes til hedningene. For eksempel forfeftet Luz' tyske professorkollega Peter Stuhlmacher i en artikkel i 1995 et tilsvarende syn på misjonen hos Matteus, som han også fant grunn til å rette teologisk sakkritikk mot:

Matteus og hans menighet ser i hedningemisjonen virkelig-

gjøringen av Jesu domsprofeti i Matt 21,43 (og 22,8-9): Israel blir fratatt sin andel i Guds rike, og den blir i stedet gitt til et folk som bærer rikets frukter. Etter dette synet, som blir ytterligere befestet i Matt 23,34-39 og 27,25, har Israel forspilt sin utvelgelse ved å forkaste den Immanuel som i Jesu skikkelse var sendt først og fremst til dets frelse (sml. Matt 1,21). Israels tap av sin utvalgte status gjelder nå og i den ytterste dom, noe Matt 8,11-12 sier klart og tydelig ... Misjonsbefalingen i Matt 28,18-20 reviderer oppdraget fra 10,5-6, og hedningemisjonen trer etter Matteus' syn i jødemisjonens sted, slik at den kirken som Jesus nå sammen med disiplene samler, erstatter det gamle gudsfolket, som har tapt sine utvelgelsesfortrinn. Denne erstatningsteorien står i skarp motsetning til Rom 11,25-32 og er - som vi alle i Europa smertelig vet - et syn på forholdet mellom kirken og Israel som har hatt forferdelige konsekvenser.¹⁸

På det innledningsvis omtalte symposiet på MHS og i boken som det har resultert i, inntok (og inntar) drøftingen av misjons-synet i Matteusevangeliet og i særdeleshet av misjonsbefalingen som det munner ut i, en bred plass. Vi skal komme tilbake til Matteus, men vil nå først gå bakenfor ham til (den historiske) Jesus selv og spørre etter misjonens tilknytningspunkt hos ham.

3. Den kristne misjons utgangspunkt hos Jesus - med særlig vekt på misjonsbefalingen i Matt 28,16-20

Det råder en rimelig utbredt konsens blant forskerne om at den kristne misjonen i en mer almen og uspesifisert forstand har sitt utgangspunkt hos Jesus.¹⁹ Uten den drivkraft og impuls som hans virke og forkynnelse utgjorde, ville de første kristne neppe ha satt i gang den utadrettede misjonsvirksomheten som de faktisk gav seg i kast med. Men når det kommer til spørsmålet hvorvidt misjonen har sitt utgangspunkt og mandat i en *Jesu misjonsbefaling* slik sluttversene i Matteusevangeliet foregir, svarer det store flertall av dagens nytestamentlere et klart nei.

Faktisk er det ikke bare Matteusevangeliet som inneholder en befaling eller et oppdrag fra den oppstandne Jesus til disiplene om misjon, men også de andre evangeliene: Mark 16,14-20; Luk 24,36-49; Joh 20,19-23. Blant disse tekstene tilhører den førstnevnte et sekundært avsnitt som mangler i de eldste

håndskriftene, men de versene som inneholder selve oppdraget til misjon, Mark 16,15-18, er sannsynligvis en selvstendig muntlig tradisjon som kan gå tilbake til nytestamentlig tid.²⁰ Hans Kvalbein kartlegger både overensstemmelsene og forskjellene misjonsbefalingene imellom og slutter på den ene side at vi neppe «har noen form for ordrett referat av ord og setninger som Jesus har diktert», og på den annen at «den brede bevitnelse i ulike kilder gir god grunn til å tro at den oppstandne virkelig har gitt sine disipler en misjonsbefaling».²¹

Mens for eksempel Ferdinand Hahn lokaliserer Matt 28,18-20 innenfor de hellenistiske jødekirke kretsene,²² anser Ulrich Luz hele avsnittet Matt 28,16-20 med unntak av den triadiske dåpsformelen for først å være en matteisk, redaksjonell komposisjon.²³ Peter Stuhlmacher har i sin tid gitt følgende bedømmelse av teksten:

Så tungtveiende Matt 28,16-20 enn er innenfor rammen av Matteusevangeliet, er det likevel slik at befalingen fra den opphøyde Kristus om misjon og dåp blant folkeslagene historisk sett ikke var apostlenes veiviser fra begynnelsen av, for denne teksten sammenfatter først resultatet av (minst) 40 års omstridt urkristen misjonshistorie.²⁴

Som begrunnelse for denne tidsmessige og tradisjonshistoriske plasseringen av misjonsbefalingen viste Stuhlmacher til fire iakttagelser: (1) Utsendelsen av apostlene skjer fra Galilea istedenfor Jerusalem - et utslag av matteisk typologi (sml. Matt 28,16 med 4,15 og Jes 9,1f [MT: 8,23-9,1]); (2) Jesus gir befalingen som den opphøyde og allmektige Menneskesønn som vil ledsage disiplene sine som «Immanuel»; forbindelseslinjene mellom Matt 1,23; 11,27 og 28,18.20 er resultatet av en særegen matteisk ringkomposisjon; (3) teksten tier om den dobbelte misjon både til hedninger og jøder som ble besluttet på apostelkonsilet (sml. Apg 15 og Gal 2,1-10), men handler kun om hedningemisjon, noe som svarer til et sent tidspunkt i urkirkens historie; (4) den triadiske dåpsformelen i v. 19 står ikke ved begynnelsen av dåpstradisjonens utvikling i urkristendommen, men svarer først til et senere og modent trinn.²⁵

Delvis foranlediget av sitt samarbeid med (den emeriterte) GT-kollegaen Hartmut Gese om et seminar i Tübingen i sommersemesteret 1997 om resepsjonen av de gammeltestamentlige sal-

mene i Det nye testamente, er Peter Stuhlmacher kommet til en helt ny vurdering av slutteksten i Matteusevangeliet. Denne nye forståelsen redegjorde han for på symposiet i Stavanger i 1998, og enda fyldigere er presentasjonen i artikkelen som nå inngår i boken symposiet har resultert i.²⁶ Konklusjonen hans lyder nå: Matteus har i Matt 28,16-20 tatt opp en jødekristen tradisjon fra urmenighetens tidligste tid og bearbeidet den til å bli den programmatisk avslutningen på hele evangeliet sitt.

Sjangermessig er Matt 28,16-20 en kallsberetning, som handler om den fornyede kallelsen av de elleve disiplene og oppdraget gitt til dem.

Teksten inneholder de tre elementene som er karakteristiske for gammeltestamentlige kallsfortellinger: (1) et syn av Gud eller et guddommelig vesen; (2) vedkommende gis et sendelsesoppdrag som han vegrer seg mot med henvisning til sine manglende forutsetninger; (3) gjentagelse av sendelsesoppdraget, supplert med løftet om Guds bistand. Se til dette kallelsene av Moses (2 Mos 3,1-12), Gideon (Dom 6,11 -16) og Jeremia (Jer 1,4-8). I Matt 28,16ff lar elementene med synet av den guddommelige - her i form av den oppstandne Menneskesønnen Jesus Kristus - og sendelsesoppdraget med bistandsløftet seg lett identifisere. Element nummer to er representert av v. 17b, *hoi de edistasan*, som ikke bør oversettes som i NO med «men noen tvilte», men som omfatter alle elleve, altså: «men de tvilte».²⁷

Åstedet for Jesu møte med disiplene er «fjellet i Galilea» (v. 16). Matteusevangeliets henleggelse av møtet mellom den oppstandne og disiplene dit istedenfor til Jerusalem (sml. Luk 24/Apg 1; Joh 20) har voldt forskerne adskillig hodebry, og som anført ovenfor er dette ett av momentene som tidligere fikk Stuhlmacher til å erklære hele teksten som en sen, matteisk komposisjon.²⁸ Selv om Markusevangeliet opprinnelig sluttet med kvinnenens flukt fra den tomme graven (Mark 16,8) og følgelig ikke inneholdt noen beretning om den oppstandnes møte med disiplene, varsler også det at Jesus etter sin oppstandelse ville møte dem igjen i Galilea (14,28; 16,7). I sine paralleller til Markusevangeliet har Matteus tatt med begge disse varslene (Matt 26,32; 28,7; sml. også gjentagelsen i 28,10), og i 28,16ff har han altså også fortalt hvordan de ble innfridd. Forventningen om et gjensyn mellom Jesus og disiplene i

Galilea er følgelig ikke reservert for Matteus alene (sml. også Joh 21). Det første varselet - i Mark 14,28 par. Matt 26,32 - følger umiddelbart etter Jesu ord til disiplene om at de vil rømme vekk når han blir tatt til fange: «Dere skal alle vende dere fra meg, for det er skrevet: Jeg vil slå hyrden ned, så hjorden blir spredt» (Mark 14,27, sml. Matt 26,31). Skriftordet som Jesus siterer, er hentet fra Sak 13,7.

De messianske tekstene i Sakarjaboken (sml. særlig Sak 3,8; 6,12f; 9,9f; 13,7-9) var av stor betydning for Jesus og Det nye testamente. Mest kjent er nok Sak 9,9f med løftet om fredskongen som skal ri inn i det eskatologisk fornyede Jerusalem, et løfte som NT ser oppfylt i Jesu inntog palmesøndag (sml. Matt 21,5; Joh 12,15). I Sak 13,7-9 - ifølge Hartmut Gese en tekst fra det 3. århundre f.Kr. - forenes den davidiske Messias-tradisjonen og en apokalytisk tradisjon som ser gjennombruddet av det eskatologiske gudsriket i sammenheng med forfølgelse og martyrium: «I denne apokalyptikk kommer det til uttrykk at det evige gudsriket må bli født gjennom endetidens veer, at kaosmaktene må overvinnnes i en siste og avgjørende kamp i Jerusalem, og at Israel selv i denne forbindelse går igjennom en lutringsdom som er analog til den historiske, babylonske dommen over Jerusalem. Fordi denne dommen rammer hele Jerusalem, rammer den fremfor alt også endetidens davidide, som drepes ... Selv om denne Salvete ikke fremstår som redningsmann, men faller i endetidskampene, leder han allikevel folket inn i den nye pakten (v. 9b), også om denne veien fører gjennom død og lidelse.»²⁹

I Sak 13,7ff representerer v. 9b sluttpunktet og det positive motstykket til massemannefaller forut: En tredjedel av folket vil gå renset ut av lutringsdommen og bli til Guds nye folk som Gud vedkjenner seg og som bekjenner: «Herren er vår Gud.» I Jesu sammenheng er det varselet om at han etter sin oppstandelse skal gå i forveien for disiplene til Galilea, som svarer til Sak 13,9b sett i forhold til den messianske hyrdens martyrdød i Sak 13,7 (se Mark 14,27f; Matt 26,31f). At verbet som han bruker, *proagein* («gå i forveien»), passer til den messianske hyrdeforestillingen, fremgår bl.a. av uttrykksmåten som vi finner i «hyrdekapitlet» Joh 10, hvor det heter: «Mine sauer hører min røst, jeg kjenner dem, og de følger meg» (v. 27, sml. v. 4). Slik Gud er Israels hyrde og fører folket som

en hjord (sml. Sal 80,2) og går foran folket - saueflokket - og fører dem gjennom porten (sml. Mi 2,12f), slik vil Jesus handle etter sin oppstandelse: Som den guddommelige hyrde vil han gå foran saue-ene, samle dem og forene dem med andre sauer som ikke tilhører Israel, men hedningefolkene (sml. Joh 10,16 med Sak 2,15).³⁰ Jesu gang til Galilea i forveien for sine disipler er en *messiansk tegn-handling* på linje med inntoget i Jerusalem og tempelaksjonen (sml. Mark 11,1-11.15-17 par.).³¹

Men hvorfor nettopp Galilea? Svaret er å finne i Messias' oppgave med å gjenopprette Israel i dets helhet. I løpet av noen få år på 730- og 720-tallet f.Kr. var de nordlige delene av de israelittiske stammenes bosetningsområde blitt innlemmet som provinser i det assyriske storriket og deler av befolkningen deportert (sml. 2 Kong 15,29; 17,4-6). Allerede hos profeten Esekiel møter vi forventningen om at den nye David skal gjenopprette hele riket inklusive det tapte nord. (Esek 37,15-28, sml. også Jer 30-31), og i den mest utførlige Messias-skildringen som vi kjenner fra tidligjødisk tid, PsSal 17 (1. årh. f.Kr.), er restitusjonen av tolvstammeriket én av hans oppgaver: «Det hellige folk skal han samle og styre rettferdig og sørge for rett for de stammer hans Herre og Gud har velsignet ... Landet blir delt på de stammer det tilhører» (v. 26.28a).³² Jesus gir et tydelig uttrykk for sin ambisjon om å bringe den eskatologiske gjenoppbyggelsen av gudsfolket ved å utvelge de tolv, svarende til antallet stammer i Israel, med en oppgave direkte relatert til stammene (sml. Matt 19,28). Spesielt interessant er i vår sammenheng Sal 80:

(2) Hør oss, Israels hyrde, du som fører Josef som en hjord! Du som troner over kjerubene, vis deg i stråleglans (3) for Efraim, Benjamin og Manasse! Vekk din kraft og kom oss til hjelp! (4) Reis oss opp igjen, Gud, la ditt ansikt lyse, så vi blir frelst. (18) Hold din vernende hånd over ham som er ved din høyre side, over mennesket som du har gitt styrke.

«Menneskesønnen» (hebraisk: *ben adam*; gresk: *byios anthrōpou*) ved Guds høyre som han har gitt styrke, er ingen annen enn den davidiske Messias (sml. Sal 110,1f). Salmen ber om at Herren må holde sin vernende hånd over ham slik at han kan gjenopprette det falne Israel. Landområdene til Efraim, Benjamin og Manasse befinner seg midt mellom Galilea i nord og Juda i syd³³- den delen av det israelittiske stammeområdet som overlevde både den assyriske

katastrofen på 700-tallet og det babylonske angrepet og eksilet på 500-tallet. Når Guds herlighetsglans går opp over Efraim, Benjamin og Manasse (Sal 80,2f) og den messianske Menneskesønnen lykkes i sitt oppdrag (v. 18), vil det gamle Stor-Israel bli gjenopprettet i sin opprinnelige utstrekning med alle stammeterriorene. Da vil også Jerusalem bli gjenoppbygget og Sak 2,14f gå i oppfyllelse:

(14) Fryd og gled deg, Sions datter! For se, jeg kommer og tar bolig hos deg, lyder ordet fra Herren. (15) Den dagen skal mange folkeslag slutte seg til Herren. De skal bli mitt eget folk. Jeg vil bo hos deg. Da skal du sanne at Herren, Allhærs Gud, har sendt meg til deg.

Sett på denne tradisjonshistoriske bakgrunn innebærer Matt 28,16 ikke at den oppstandne Kristus kun vender tilbake til området hvor han hadde begynt sitt virke (sml. Matt 4,13-17), men at han opptrer som representant for Guds herrevelde og rike i den nordlige delen av landet, som under assyrerne var blitt oversvømmet av hedninger og av den grunn kalt for «hedningenes Galilea» (Jes 9,1 [MT: 8,23], sitert i Matt 4,15). Med sin forutgåen til Galilea og sitt møte med disiplene på fjellet der innleder Jesus den eskatologiske gjenopprettelsen av (Stor-)Israel. Selve stedet og den forsamlede persongruppen, som symbolsk representerer gudsfolkets samtlige stammer,³⁴ viser at Matt 28,16-20 aldeles ikke markerer noen forkastelse av Israel, men tvert imot er dets eskatologiske restitusjon. At de elleve deretter vendte tilbake til Jerusalem til tross for de farer og den motstand som truet der fra overprestene og saddukeerne, svarer helt til det forhold at Sion skulle bli sentrum i det eskatologiske gudsriket, slik bl.a. det ovenfor siterte profetordet Sak 2,14 varsler. Hånd i hånd med gjenopprettelsen av gudsfolket Israel - fra Galilea i nord til Jerusalem som midtpunkt - skal inkluderingen av alle andre folkeslag i frelsesriket gå sin gang (se Sak 2,15 og sml. også Jes 2,2-4; Mi 4,1-3). I samvar med det får disiplene nettopp i den symbolske fullendelsen på fjellet i Galilea oppdraget med fra nå av å gjøre alle folkeslag til Jesu disipler.³⁵

Oppdraget med å gjøre *panta ta ethnæ* til disipler i Matt 28,19 har sin forutsetning og begrunnelse i hva Jesus sier rett forut: «(v. 18b) Meg er gitt all makt i himmel og på jord. (19) Gå *derfor* (gresk: *oun*) ut og gjør til disipler ...» Det råder almen konsens om at Matt 28,18b henspiller på ordene om Menneskesønnens makt i Dan 7,13-14.³⁶ I tillegg til andre momenter som er drøftet ovenfor,

av betydning for forståelsen av objektet *panta ta ethnæ* i v. 19, kommer nå også dette allmaktsutsagnet: Det er utenkelig at Jesus som den messianske Menneskesønn skulle ekskludere Israel fra sitt universelle herredømme; *panta ta ethnæ* må derfor her ha en *inklusiv* betydning «alle folkeslag», som også innbefatter Israel, ikke en *eksklusiv* «alle hedninger/hedningefolk». Ulrich Luz gir i sin respons til Hans Kvalbein og Peter Stuhlmacher i boken *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* uttrykk for at også han har endret sin forståelse på dette punktet, og at han derfor ikke lenger som før vil oversette *panta ta ethnæ* i Matt 28,19 med «alle hedninger», men med «alle folkeslag». ³⁷ Dermed viser det seg altså at blant de ovenfor refererte oppfatningene angående forholdet mellom den eksklusive Israelmisjonen i Matt 10,5f og misjonsbefalingen i 28,18-20, er det Hans Kvalbeins oppfatning om at den sistnevnte ikke erstatter, men organisk viderefører og utvider den førstnevnte, som er dekkende for evangelistens egen forståelse av relasjonen mellom de to sendelsene. ³⁸

Matt 28,16-20 blir vekselvis omtalt som både misjons- og dåpsbefalingen. Også tradisjonsteksten i Mark 16,15ff (se ovenfor) kombinerer misjons- og dåpsoppdraget, og det er tradisjonshistorisk godt tenkelig at befalingen om å døpe kan ha hørt med fra første stund. Allerede Johannes hadde døpt med en dåp som var innsatt fra himmelen (Mark 11,30 par. Matt 21,25), og Jesus hadde latt seg døpe av ham. Nå skal Jesu disipler på en måte som både er analog til Johannesdåpen og som overgår den, gå ut og døpe folkene i den opphøyde Jesu Kristi navn (sml. Apg 2,38; 10,48). De som døpes, får tilgivelse for syndene sine og tas inn i det fornyede gudsfolket som har Kristus som Herre (sml. Esek 36,25-27). ³⁹

Istedenfor å være en redaksjonelt skapt tekst til utklang av evangeliet, er Matt 28,16-20 en tradisjonstekst som kan spores helt tilbake til «søylene» i urmenigheten i Jerusalem (sml. Gal 2,9). ⁴⁰ På grunnlag av Jesu messianske tegnhandling da han kalte disiplene til seg på fjellet i Galilea og gav dem den universelle misjons- og dåpsbefalingen, slik den var tradert og fastholdt i denne tradisjonsteksten, tok de med Peter i spissen hovedansvaret for jødemisjonen samtidig som de anerkjente Paulus' og Barnabas' hedningemisjonskall og -praksis (sml. både Gal 2,1-10 og Apg 15,6-21).

4. Konklusjon: Matt 28,16-20 og forløpet av den tidligste misjon

Forståelsen av Matt 28,16-20 som en tidlig tradisjonstekst som går

helt tilbake til Jesus selv, har følger ikke bare for tolkningen av Matteusevangeliets syn på det jødiske folk og misjonen, men den har også konsekvenser for rekonstruksjonen av misjonens tidlig-historie. For eksempel smuldrer hele det historiske grunnlaget for eksistensen av en angivelig partikularistisk jødekirke som avviste misjon overfor hedninger (se ovenfor), bort, og det er ikke nødvendig å regne med et sprikende mangfold av ulike misjonsbegrunnelser og -initiativ i tiden etter Jesu oppstandelse slik deler av forskningen har gjort. Tvert imot lar både de enkeltepisodene som Lukas beretter - som bl.a. forkynnelsen til de jødiske pilegrimene i Jerusalem under den første ukefesten (= pinse) etter Jesu oppstandelse med omvendelse og dåp til følge (Apg 2), og «hellenistene»s misjon i synagogene i Jerusalem og deretter i Samaria, kystområdene og nordover til Antiokia (se ovenfor) -, og Paulus' misjonsteologi og -praksis seg organisk avlede av Matt 28,18-20.⁴¹ I samsvar med apostlene før ham holdt Paulus alltid fast ved Jerusalem som verdens og gudsrikets (geografiske) midte (sml. Rom 15,19)⁴² og ved Israels utvelgelse og frelseshistoriske primat (sml. Rom 9-11): Ifølge 1 Kor 9,13-18 og 2 Kor 2,14-16 visste Paulus seg kalt til «å være Kristi Jesu prest blant folkeslagene» (sml. Rom 15,16) og av all kraft arbeide for å samle alle folk til Sion (sml. Jes 66,18-21)⁴³). Tilspisset kan vi si at Paulus nettopp i egenskap av å være «hedningenes apostel» (Rom 11,13; sml. Gal 1,15f; Rom 1,5) ønsket å medvirke til Israels frelse (sml. Rom 11,11-32); han var hedningenes apostel for Israels skyld.

4.1 Matteusevangeliets syn på jødene

Når det til sist gjelder Matteusevangeliets syn på det jødiske folk, impliserer naturligvis den inklusive forståelsen av den avsluttende misjonsbefalingen til også fremdeles å gjelde Israel at evangelisten og hans menighetsmiljø ikke anser det jødiske folk som forkastet og forlatt. Denne vurderingen av Matteusevangeliets innstilling til jødene er ikke utelukkende basert på tolkningen av Matt 28,16-20 som Messias' symbolske gjenopprettelse av Israel generelt og av tolkningen av *panta ta ethnæ* i v. 19 spesielt, men den lar seg begrunne på et enda bredere plan. Visst er det korrekt at Matteusevangeliet inneholder mange krasse domsord mot jødiske personer (sml. 11,20-24; 21,43; 22,7; 23,34ff; 27,25; 28,12-15), men disse overgår ikke hva vi kjenner av domsutsagn mot Israel som helhet, mot deler av folket eller mot enkeltpersoner både fra Det gamle testamente - ikke minst profetene - og fra senere jødiske skrifter, i

tiden kort før Det nye testamente, samtidig med det og kort etter. Dessuten står dette evangeliets presentasjon av hedninger og dets advarsler og domsord mot dem intet tilbake for ordene om og til jøder (sml. 5,47; 6,7f.31f; 8,33f; 10,15⁴⁴; 18,17; 27,11-24.27-31). Det er særlig grunn til å understreke at ikke engang ordet fra den jødiske folkemengden som krever Barabbas frigitt og Jesus korsfestet, «La hans blod komme over oss og våre barn» (27,25), kan betegnes som en «selvførdømmelse».⁴⁵ Formuleringen må forstås på bakgrunn av bestemmelsene i 5 Mos 17,8-13; 27,14-26: Etter at Det Høye Råd har felt dommen over Jesus som en folkeforfører og gudsbespøtter verdig til dødsdom, gir folket med disse ord sin tilslutning til og gir uttrykk for sin delaktighet i fullbyrdelsen av den nødvendige dommen. Innenfor rammen av Matteusevangeliet lar dette ordet seg ikke på noen måte forstå som et utsagn om en varig skyld for Jesu død gjennom alle generasjoner for det jødiske folk til forskjell fra hedningene.⁴⁶ Matt 27,25 har riktignok hatt en tragisk virkningshistorie der dette ordet har inngått i den senere kirkelige antisemittismens arsenal av bibelsteder, men anakronistisk å gjøre senere tiders misbruk til tolkningsnøkkel for evangelisten Matteus går naturligvis ikke an.

Den skamplett som den kirkelige antisemittismen utgjør, kan heller ikke rokke ved eller oppheve Jesu Kristi kirkes ansvar for å bringe misjonsbudskapet også til det jødiske folk, selv om stadig flere kristne i vår tid synes å mene det. Matt 28,16-20 begrunnet ikke bare den første generasjonens oppsøking av både jøder og hedninger med budskapet fra og om Jesus, men pålegger også kirken i dag å gå ut med evangeliet til alle. At misjonsbefalingen gjelder hedningefolkene, har aldri noen bestridt. Vi har i denne artikkelen forsøkt å vise at den også gjelder det jødiske folk. Verken den eksegetiske feiloppfatning at Matteus (og eventuelt også andre nytestamentlige forfattere) skulle mene at det jødiske folk er forkastet for alltid, eller den moderne oppfatning at det jødiske folk på grunn av kristenhetens overgrep og nasjonalsosialismens folkemord ikke lenger trenger evangeliet, men frelses uavhengig av det, er holdbare innvendinger. Det universelle misjonsoppdraget står fast: Evangeliet skal bringes til alle - jøder først, og så hedninger (sml. Rom 1,16).

Noter

1. Redaktør Jan-Martin Berentsen omtalte i sin redaksjonelle spalte i hefte 4 av 1997-årgangen (*NOTM* 51) symposiet som skulle finne sted på MHS

våren 1998 og lovet at «NOTMs lesere vil bli holdt orientert» (202). På sett og vis er det dette løftet som blir innfridd her.

Boken, med samme tittel som symposiet, kommer ut i Mohr Siebeck-forlagets serie «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament». I tillegg til en introduksjon ført i pennen av utgiverne Hans Kvalbein og undertegnede inneholder boken elleve artikler fordelt på fire bolker:

I. The Gospel of Matthew and the Great Commission:

Peter Stuhlmacher: «Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age»

Hans Kvalbein: «Has Matthew abandoned the Jews? A Contribution to a Disputed Issue in Recent Scholarship»

Ulrich Luz: «Has Matthew abandoned the Jews? A Response to Hans Kvalbein and Peter Stuhlmacher concerning Matt 28:16-20»

Oskar Skarsaune: «The Mission to the Jews - a Closed Chapter? Some Patristic Reflections concerning 'the Great Commission'»

II. The Acts of the Apostles:

James M. Scott: «Acts 2:9-11 As an Anticipation of the Mission to the Nations»

Jostein Ådna: «James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15)»

III. Paul on Mission and Suffering:

Scott J. Hafemann: «The Role of Suffering in the Mission of Paul»

Hanna Stettler: «An Interpretation of Colossians 1:24 in the Framework of Paul's Mission Theology»

IV. Historical Contributions:

Rainer Riesner: «A Pre-Christian Jewish Mission?»

I. Howard Marshall: «Who were the Evangelists?»

Reidar Hvalvik: «In Word and Deed: The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era»

De tre artiklene som har kommet til etter symposiet, er de av Luz, Stettler og Riesner. Mitt eget bidrag til symposiet og boken er en bearbeidelse og utvidelse av artikkelen «Jakobs skriftbevis i favør av hedningemisjonen. Resepsjonen av Am 9,11-12 i Apg 15,16-18», *NOTM* 51, 1997, 203-218.

2. Selv om det ikke sies eksplisitt, forutsetter Lukas trolig i Apg 18,2 at det jødiske ekteparet Akvilas og Priskilla, som Paulus støter på i Korint fordi de var blitt tvunget av keiser Claudius' jødeedikt til å forlate Roma, allerede var Jesus-troende da Paulus møtte dem. I så fall har vi allerede her indirekte forutsatt tilstedeværelsen av kristne i Roma. De mest utførlige informasjonene i NT om de kristne (hus)menighetene i Roma finner vi naturlig nok i Romerbrevet.
3. Til denne gruppen mennesker se Reidar Hvalvik, «De 'gudfryktige' hedninger - historisk realitet eller litterær fiksjon?», i: Reidar Hvalvik og Hans Kvalbein (red.), *Ad Acta. Studier til Apostlenes gjerninger og urkristen-dommens historie*. Tilegnet professor Edvin Larsson på 70-årsdagen, Oslo 1994 [sic], 140-156.
4. Eksempler på kommentarer som er svært skeptiske til den historiske kildeverdien av Apg og som hovedsakelig anser skriftet som et uttrykk for Lukas' teologi, er Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen ²1972 og Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK III, 16.

Auflage), Göttingen 1977. Haenchens kommentar i den prestisjetunge KEK-serien er nå blitt avløst av Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte* (KEK III, 17. Auflage), Göttingen 1998, som både byr på en klar oppvurdering av Apg's historiske verdi og en markert endret forståelse av Lukas' teologi i forhold til Haenchen og med ham brede kretser i tysk NT-forskning. For en mer kortfattet framstilling av teologien i Apg se Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge 1996. Angående Jervells positive oppvurdering av det historiske kildegrunnlaget og av Lukas som historiker se kapittel 1 i den nettopp nevnte boken: «The author and his sources» (*op. cit.*, 1-10) samt Jacob Jervell: «Fremtid fra fortiden. Frelshistorie og Lukas som historiker», i: *Ad Acta*, Oslo 1994 [sic], 157-173. Som eksempel på en vitenskapelig framstilling av urkirkens historie og misjon båret av stor tiltro til Apg's historiske kildeverdi kan det vises til Edvin Larsson, «Jesu liv och urkristendomens historia», i: Birger Gerhardsson (utg.), *En bok om Nya Testamentet*, Malmö 1989, 255-356, 477-485, spes. kapitlet «Kyrkan i apostolisk tid (33-70)» s. 303-336 og vurderingen av kildespørsmålene og forskningshistorien s. 481-485. For en detaljert historisk og teologisk analyse av alle enkelttekster i Apg se Edvin Larssons store kommentarverk i tre bind: *Apostlagärningarna* (KNT 5a, 5b, 5c), Stockholm 1983/Uppsala 1987/Stockholm 1996.

5. Opprinnelig Ferdinand Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1963. Jeg har benyttet den engelske oversettelsen: *Mission in the New Testament* (SBT 47), London 1965. Selv om Hahn tilskriver Lukas å ha satt sitt markerte stempel på stoffet i Apg, er han ikke av dem som går lengst i historisk skepsis, for han erkjenner at Lukas virkelig har lagt eldre kildemateriale til grunn for sin framstilling, og at det i en viss grad er mulig å gjenvinne dette materialet ved hjelp av kritisk analyse: «The presentation by Acts is an attempt, undertaken about the end of the first century AD, to turn the available material into a connected account, complete in itself; and it was predominantly influenced by the ideals of the post-Pauline period and by Luke's theology. It is necessary to go back to its traditions and to evaluate as well other material contained in the writing of the synoptists and Paul» (47).
6. Sml. i kapittel 3, «The Mission in Early Christianity», 47-94, avsnittene «The missionary work of Peter and the very early church» (47-54) og «Hellenist Jewish Christianity» (59-77).
7. Se i nevnte kapittel avsnittet «The particularist Jewish Christianity of Palestine» (54-59).
8. *Op. cit.*, 57: «Though there really is salvation for the nations, and not simply condemnation, as in the Jewish apocalyptic writings ... nevertheless the eschatological events are again arranged with the help of a temporal pattern and fitted into a Now and a Then. The promise for the Gentiles was ... again understood, as in Judaism, to refer solely to the future, and thus used as a fundamental theological decision about the missionary task.»
9. *Op. cit.*, 57 (min oversettelse).
10. Hans Kvalbein, «Misjon i evangeliene og Apostlenes gjerninger», i: Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen, Knud Jørgensen (red.), *Misologi i dag*, Oslo 1994, (37-64) 52f.

11. Hahn, *op.cit.*, 124f.
12. *Op.cit.*, 127f. Det kronologiske mønsteret «først jødemisjon, deretter hedningemisjon», som Hahn avviser for Matteus' vedkommende, tilskriver han derimot Markus og Lukas som deres oppfatning av forholdet mellom de to misjonene: «the pattern 'First-then' ... we know in Mark and Luke» (127). Se 111-120 (spes. 119) og 128-136 for hans mer detaljerte behandling av misjonsspørsmålet i henholdsvis Mark og Luk-Apg. For kritikk av Hahns Lukastolkning og en berettiget nyansering av hvordan det frelseshistoriske forholdet mellom jøder (Israelsmisjon) og hedninger (hedningemisjon) er framstilt i Luk-Apg, se ved siden av Jacob Jervells *The Theology of the Acts of the Apostles*, omtalt i note 4, særlig hans artikkel «The Divided People of God. The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles», i: Jacob Jervell, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972, 41-74.
13. Det dreier seg om hans kommentar i den økumeniske kommentarrekken «Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament». Hittil er tre tykke bind som dekker til og med Matt 25 kommet ut: *Das Evangelium nach Matthäus*. 1. Teilband: Mt 1-7 (EKK I/1), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1985 (³1992); *Das Evangelium nach Matthäus*. 2. Teilband: Mt 8-17 (EKK I/2), 1990 (²1996); *Das Evangelium nach Matthäus*. 3. Teilband: Mt 18-25 (EKK I/3), 1997. Det fjerde og siste bindet vil trolig bli gitt ut i 2001.
14. Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge 1995, 135. Denne boken, som er utgitt i den samme engelske serien som Jervells Acta-teologi (jfr. note 4) «New Testament Theology», som presenterer teologien til enkeltskrifter i NT, er en oversettelse av den tyske originalen *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993. Uten at vi i fortsettelsen relaterer oss til den, kan også Luz' artikkel «Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze», *EvTh* 53, 1993, 310-327 nevnes her.
15. *The Theology of the Gospel of Matthew*, 137. Se også *op.cit.*, 145f.
16. *Op.cit.*, 139f. Sml. *op.cit.*, 15-17, 64-66 og se også *Matthäus I* (EKK I/1), 71.
17. I fairness overfor Luz skal det imidlertid føyes til at han innarbeider noen forbehold i sin presentasjon. Umiddelbart etter avsnittet som ovenfor er sitert fra *The Theology of the Gospel of Matthew*, 137 heter det: «On the other hand, it is noteworthy that Matthew avoids the definite article in verse 15 [sc. 28,15; den norske bibeloversettelsen har imot grunnteksten føyd inn bestemt artikkel: 'jødene'] and speaks merely of 'Jews'. Is he intimating that not all Jews believed the rumour of the stealing of Jesus' body?» (137f). I en fotnote tilføyer Luz følgende når det gjelder implikasjonene av hedningemisjonsoppdraget i 28,16-20: «The passage doubtless does not imply that all missionary work among Jews is henceforth prohibited. It more probably means that the community should no longer view its life-work as consisting in the Israel mission» (140 note 14). I sin responsartikkel i *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (se note 1) innrømmer Luz at han tidligere har ytret seg nokså ubeskyttet og ensidig om Matteusevangeliets jødefiendtlighet. Han reserverer seg der enda sterkere enn i de nettopp siterte utsagnene fra *The Theology of the*

Gospel of Matthew, faktisk forfekter han nå en inklusiv forståelse av misjonsbefalingen i Matt 28,18-20 (se nedenfor) og varsler en ny og mer differensiert eksegese av denne teksten i det kommende fjerde bindet av sin store Matteuskommentar (se note 13).

18. Min gjengivelse av Peter Stuhlmacher, «Kirche nach dem Neuen Testament», *ThBeitr* 26, 1995, (301-325) 315.
19. Se for eksempel det andre kapitlet i Hahn, *Mission in the New Testament*: «Jesus' attitude to the Gentiles», 26-41. Stor tiltro til den historiske troverdigheten av det bildet de synoptiske evangelier tegner av Jesus, forfekter Kvalbein i avsnittet «Misjon i Jesu liv og forkynnelse», *Missiologi i dag*, 39-47.
20. Hahn, *op.cit.*, 64f betrakter Mark 16,15-18 som «on the whole an independent and comparatively ancient witness» (64) som han tilskriver hellenistiske jødekristne kretser. Se også drøftingen hos Kvalbein, *op.cit.*, 47f.
21. Se Kvalbein, *op.cit.*, 45-47 (de to direkte sitatene er hentet fra henholdsvis s. 46 og s. 47).
22. Hahn, *op.cit.*, 63-68. «Quite apart from the triadic formula of the command to baptize and the editorial interventions, the text, in view of the nature of its construction and the Christological outlook on which it is based, can only be regarded as being part of a later layer of the tradition» (64).
23. Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, 139: «It is my belief that this passage - apart from the triadic baptismal formula in verse 19, which was probably traditional in the community - is entirely redactional.»
24. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen ²1997, 215 (min oversettelse).
25. *Op.cit.*, 215f. I punkt tre ytrer Stuhlmacher seg på lignende måte som i den senere artikkelen fra 1995 (se ovenfor) - bind 1 av den nytestamentlige bibelteologiens utkom i første opplag i 1992: «Die elf Apostel werden nur noch zu den Heidenvölkern gesandt, während Israel, das nach Mt 10,5-6,23 der Hauptadressat der vorösterlichen Sendung der Zwölf war, unter dem Gericht der Gottes- und der Christusferne steht (vgl. Mt 21,43; 23,37-39; 27,25). Man kann sich fragen, ob Juden von der 'allen Völkern' geltenden Mission prinzipiell ausgeschlossen sind, aber von ihrem heilsgeschichtlichen Vorzug gegenüber den Heiden bei der Mission (vgl. Röm 1,16) oder wenigstens der Gleichstellung von Juden- und Heidenmission (vgl. Gal 2,7-8) ist in Mt 28,16-20 nicht mehr die Rede» (216).
26. Se note 1 ovenfor. Stuhlmacher henviser i artikkelen eksplisitt til forskerseminaret sammen med Gese og til de innsikter som denne kollegaen der formidlet. En tysk versjon foreligger i «Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20», *EvTh* 59, 1999, 108-130. I note 42 tar Stuhlmacher et eksplisitt oppgjør med sin tilslutning til Luz' forståelse av synet på det jødiske folk og misjonen i Matteusevangeliet i de ovenfor anførte publikasjonene *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1*, 215f og «Kirche nach dem Neuen Testament», 315. Denne interne korrekturen foretar han også i bind 2 av sin nytestamentlige bibelteologi: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen 1999, IX (forord), 170. I § 33 behandler han Matteusevangeliet (*op.cit.*, 150-174); avsnittene 7 og 8 er viet temaene

- «Die Völkermission» og «Matthäus und Israel» (168-173). Drøftingen i det følgende av Matt 28,16-20 og av den tidligste misjonens forløp i lys av denne teksten er i stor grad basert på Stuhlmachers artikkel.
27. Teksten er formhistorisk enhetlig, og denslags oppstykkning i ulike formelementer med angivelig hver sine opprinnelser som f.eks. Hahn, *Mission in the New Testament*, 64, 66 forfekter, er feilslått.
 28. Sml. også Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, 28f: I Matt symboliserer Galilea hedningene(s) land) (se særlig oppfyllelessitatet i 4,14-16), og når denne regionen ifølge 4,23 er hans virkeområde, har det en teologisk signalfunksjon: «the work that Jesus is about to perform in this territory will come to benefit the Gentiles. A light will appear to those living in the shadow of death. The conclusion of the Gospel, where Jesus instructs his disciples to go forth to the Gentiles, makes clear what is meant» (29). Se også Luz, *Matthäus I* (EKK I/1), 170f.
 29. Min oversettelse av H. Gese, «Der Messias», i: H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BevTh 78), München 1977 (= Tübingen 3¹⁹⁸⁹), (128-151) 137. Denne artikkelen gir en glimrende oversikt over Messiasforestillingens tradisjonshistoriske utvikling helt fram til Jesus og NT; til Sakarjatekstene se 135-137 og til Jesus og NT 145-151. Se også Craig A. Evans, «Jesus and Zechariah's Messianic Hope», i: Bruce Chilton and Craig A. Evans (editors), *Authenticating the Activities of Jesus* (NTTS 28.2), Leiden/Boston/Köln 1999, 373-388 (til Sak 13,7 se spesielt 384-386).
 30. Ytterligere tekster, som Matt 10,16 par. Luk 10,3; Matt 18,12f (sml. Luk 15,4-6); Mark 6,34 par. Matt 9,36, underbygger at Jesus må ha sett på seg selv som Israels eskatologiske hyrde.
 31. Se til Mark 11,15-17 som messiansk tegnhandling min kortfattede drøfting i to artikler og min utførlige behandling i monografisk form: «Jesu tegnhandling i templet. Sonofferkultens avløsning gjennom hans stedfortredende død», *Misjon og teologi. Årsskrift for Misjonsbøggskolen*, 1995, 106-122; «Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15-17): The Replacement of the Sacrificial Cult by his Atoning Death», i: *Gemeinde ohne Tempel - Community without Temple*, hrsg. von Beate Ego, Armin Lange und Peter Pilhofer (WUNT 118), Tübingen 1999, 461-475; *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (WUNT 2. Reihe), Tübingen 2000.
 32. Oversettelsen er hentet fra Ragnar Leivestad, *Hvem ville Jesus være?*, Oslo 1982, 47.
 33. Se Jos 16-18. Manasse hadde også land øst for elven Jordan (4 Mos 32,33.39-42; Jos 13,29-31).
 34. At de i øyeblikket er elleve og ikke tolv, er naturligvis en følge av Judas Iskariots forræderi og selvmord. Tolvtalets varige symbolbetydning i urkristendommen bevitner ikke bare Lukas (sml. Apg 1,15-26), men også den viktige tradisjonsteksten 1 Kor 15,5.
 35. På ntl. tid stod forventningene om Israels gjenopprettelse, folkeslagenes omvendelse og deres valfart til Sion særlig i sentrum i forbindelse med feiringen av løvhyttefesten i Jerusalem. Matt 28,16-20 utgjør en kristologisk, jødekristen variant av tradisjonene knyttet til løvhyttefesten.
 36. Ikke bare Stuhlmacher og Kvalbein fremholder dette i sine artikler i boken

- The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, men også Ulrich Luz, som i sin respons til de gir uttrykk for en generell skepsis mot å trekke inn denslags gtl. bakgrunnstekster som er anført ovenfor (Sak 13; Sal 80 m.fl.), er enig i at det foreligger en eksplisitt forbindelse mellom Matt 28,18b og Dan 7,13f (slik allerede i *The Theology of the Gospel of Matthew*, 139).
37. Til Luz' tidligere oppfatning se sitatet ovenfor (med referanse i note 16). For hans responsartikkel se note 1. I den forfekter han nå følgende forståelse av de forskjellige *ethnæ*-utsagnene i Matteusevangeliet: Alle fire forekomstene av sammensetningen *panta ta ethnæ* (24,9.14; 25,32; 28,19) har betydningen «alle folkeslag». På steder som 10,5 og 20,19 må (*ta*) *ethnæ* derimot ha betydningen «hedninger/ene», mens også på steder som 4,15; 10,18 og 20,25 er «hedninger» sannsynligvis en bedre oversettelse enn «folkeslag». Denne klassifiseringen av de matteiske *ethnæ*-beleggene virker overbevisende.
 38. I sin nye artikkel (se note 1) argumenterer Kvalbein enda mer utførlig - og overbevisende - for denne forståelsen enn i sine tidligere publikasjoner. I likhet med Kvalbein og Stuhlmacher - mot Ferdinand Hahn - regner jeg med at denne forståelsen av forholdet mellom Matt 10,5f og 28,18-20 ikke bare er dekkende for Matteus' forståelse, men allerede for Jesu egen. (Hahn fraskriver Jesus begge sendelsesutsagnene og tilskriver dem i stedet henholdsvis en partikularistisk jødekristen gruppering og de hedningemisjonerende «hellenistene» [*Mission in the New Testament*, 29, 41, 54-56, 63-68].)
 39. Det er umulig å drøfte den kristne dåpens historie og teologiske innhold i ntl. tid nærmere her. Jeg tror altså at den har sitt utgangspunkt i en kombinert misjons- og dåpsbefaling fra Jesus til de nærmeste disiplene, men den triadiske formelen i Matt 28,19 har nok først kommet til i den senere liturgiske tradisjon i det matteiske menighetsmiljø - dvs. sannsynligvis i det syriske område -, noe som understøttes av den identiske formuleringen i Did 7,1 (sml. innledning til og oversettelse av Didache i Ernst Baasland og Reidar Hvalvik [red.], *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo 1997, 17-35).
 40. Når det gjelder kontinuiteten mellom Jesu misjonsbefaling og «søylen» Jakobs forståelse, er det verd å merke seg samsvaret i formuleringen *panta ta ethnæ*, «alle folkeslag», mellom Matt 28,19 og Apg 15,17. For en nærmere drøfting av Jakobs argumentasjon i favør av hedningemisjonen se min artikkel i NOTM 51 (1997) eller den større og mer oppdaterte versjonen i boken *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, begge nevnt i note 1.
 41. Til Paulus' tidlige misjonsvirksomhet, som går forut for de såkalte tre misjonsreisene som Apg forteller om, foreligger nå en grundig presentasjon i Martin Hengel and Anna Maria Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch*, London 1997. Et noe lengre tidsrom av Paulus' virke dekker Rainer Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994. Paulus' bastante avvisning av proselytiseringskravet overfor Jesus-troende hedninger i form av omskjærelse og lovoverholdelse korresponderer innholdsmessig helt med Matt 28,18-20. I samsvar med dette fikk Paulus og Barnabas full støtte fra Jerusalem-«søylene» da spørsmålene om omskjærelse og lovobservans

- for de hedningekristne ble diskutert i Jerusalem ved minst én anledning (sml. Gal 2,1-10; Apg 15,1-21).
42. Formuleringen i dette verset forutsetter et syn på verden der Jerusalem utgjør midtpunktet og «navlen» (sml. Esek 38,12), og hvor folkeslagene for øvrig er ordnet i forhold til og gruppert rundt dette midtpunktet, sml. James M. Scott, «Paul's *Imago Mundi*' and Scripture», i: Jostein Ådna, Scott J. Hafemann und Otfried Hofius (Hrsg.), *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1997, 366-381.
 43. Til betydningen av Jes 66,18-21 i Paulus' misjonstenkning se Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 216-225.
 44. Som tidligere anført transcenderer utendelsestalen i kap. 10 Israelmisjonen og har gyldighet også for den universelle misjonen som 28,18-20 innevarsler. Dermed blir advarselen i 10,15 utvidet fra de galileiske adressatene i parallellen i 11,20-24 til også å gjelde enhver hedensk by som avviser Jesu utsendinger.
 45. Slik Ulrich Luz i sitatet ovenfor fra *The Theology of the Gospel of Matthew*, 135 (jf referansen i note 14).
 46. Hans Kvalbein har i sin artikkel i *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (se note 1) gitt en utførlig og overbevisende tolkning av Matt 27,25 langs disse linjer.

Jostein Ådna, f. 1955, dr.theol. 1994. Vitenskapelig assistent ved Menighetsfakultetet 1986-88; vitenskapelig assistent for prof. Peter Stuhlmacher, Tübingen, 1988-93; førsteamanuensis ved Misjonshøgskolen 1994-.

The beginning of the Christian mission: Hypotheses and insights in recent scholarship with particular regard to Matt 28:16-20

Many scholars assume that the New Testament scriptures generally, and Acts particularly, give a presentation of the early phase of Christian missions which is not only historically fragmentary, but also biased and harmonious. According to this evaluation of the sources the Great Commission in Matt 28:16-20 does not stand at the beginning of the history of Christian missions, but is situated in a later context summing up and reflecting the results of a process of several decades. At a symposium at the School of Mission and Theology in Stavanger April 1998 a fresh approach to the interpretation of the first evangelist's attitude to the Jewish people and a thorough reassessment of Matt 28:16-20 was advocated by Hans Kvalbein and Peter Stuhlmacher: Matthew has not abandoned the

Jews; on the contrary, the encounter of the Risen Lord with the disciples at the mountain in Galilee is a Messianic symbolic act expressing the restitution of (all parts of) Israel. In concordance with Old Testament and Early Jewish expectations this eschatological fulfilment of God's *basileia* for Israel simultaneously heralds the inclusion of all Gentile peoples into the salvific reign and kingdom. Hence the restitution of Israel and the universal missionary commission belong together, and Matt 28:16-20 is based on an early Jewish-Christian tradition which origin can be traced back to Jesus himself. All papers of the Stavanger symposium, together with some new, additional contributions, are published in *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.