



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

«Døden er oppslukt til seier»

Om Paulus' og epikureismens syn på forholdet mellom livet, døden og tilstanden etter døden.

Inge Heierdahl

Veileder

Førstelektor Glenn Øystein Wehus

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2015, Vår

AVH5010: Masteravhandling (60 ECTS)

Master i teologi

INNHold

INNLEDNING	5
TITTEL	5
TEMA	5
PROBLEMSTILLING	5
PAULINSKE IDÉER	6
EPIKUREISKE IDÉER	6
SAMMENFALL OG KOLLISJON	6
AVGRENSNING AV PROBLEMSTILLING	7
HYPOTESE	8
SPØRSMÅLET OM PAULINSK AUTENTISITET	8
METODE	11
OVERSIKT OVER AKTUELL FORSKNINGSLITTERATUR	11
MOTIVASJON	12
DISPOSISJON	12
KAPITTEL 1: PAULUS MØTER EPIKUREERE I ATEN	14
PAULUS OG EPIKUREISMEN	14
PAULUS OG DET RELIGIØSE LIVET I ATEN	16
PAULUS SIN RETORIKK	16
SAMMENFATNING	20
KAPITTEL 2: AREOPAGOSTALENS HOVEDTEMA	21
STOIKERE OG EPIKUREERE SOM TILHØRERE	21
EPIKUREERE SOM TILHØRERE	22

TALENS KONTEKST	24
TALENS HELHET	25
SAMMENFATNING	28
KAPITTEL 3: OPPSTANDELSE OG DOM	29
APOSTLENE GJERNINGER 17,31	29
PARUSIEN	31
DEN ESKATOLOGISKE OPPSTANDELSE	32
DEN ESKATOLOGISKE DOM	33
NY SKAPELSE ELLER FORNYET SKAPELSE	35
UDØDELIGHET	36
DE IKKE-TROENDE OG EVIGHETEN	37
HVEM ER DE IKKE-TROENDE?	38
SAMMENFATNING	39
KAPITTEL 4: PAULUS' SYN PÅ OPPSTANDELSEN, DOMMEN, TILSTANDEN	
ETTER DØDEN OG FORHOLDET TIL ETIKKEN	40
OPPSTANDELSESTRO OG MORALSK LIV	40
SJEL, ÅND OG KROPP	41
DØDEN I LYS AV EVIGHETEN	43
DOMMEN VED JESU GJENKOMST	43
DOMMEN OG VERDENS UNDERGANG	44
EVIGHETSPERSPEKTIVETS BETYDNING	46
ET UTSVEVENDE LIV	46
SAMMENFATNING	48

KAPITTEL 5: EPIKUREISK FILOSOFI OG SYNET PÅ DØDEN OG TILSTANDEN	
ETTER DØDEN	49
DEN NATURFILOSOFISKE BAKGRUNN FOR DET	
EPIKUREISKE PROSJEKT	49
EPISTEMOLOGI	51
TILBLIVELSE	53
TILINTETGJØRELSE	53
SJELEN	54
GUDENE OG NATURFENOMENENE	54
DØDEN OG TILSTANDEN ETTER DØDEN	59
TILSTANDEN FØR OG ETTER LIVET	66
DET GODE LIV	67
RYKTENE OM EPIKUREERNE	69
SAMMENFATNING	71
KAPITTEL 6: FRYKT FOR DØDEN	72
FRYKT FOR DØDEN I EPIKUREISK FILOSOFI	72
EPIKUREISK TERAPI	72
VENNSKAP	73
FRYKT FOR DØDEN I PAULINSK TEOLOGI	74
DØDENS BEKJEMPELSE	74
EKSISTENSIALER	76
ETIKK	77
HÅP	78
DEN HELLIGE ÅND	80

PROFETI	80
SAMMENFATNING	81
KONKLUSJON	82
LITTERATURLISTE	84

INNLEDNING

TITTEL

Jeg har valgt «*Døden er oppslukt til seier*»¹. Om Paulus' og epikureismens syn på forholdet mellom livet, døden og tilstanden etter døden som tittel på avhandlingen fordi den angir siktemålet med paulinsk oppstandelsesteologi og målet med epikureisk filosofi.

TEMA

Temaet for avhandlingen er Paulus og epikureismen: en undersøkelse av paulinske og epikureiske idéer av betydning for synet på livet, døden og tilstanden etter døden.

PROBLEMSTILLING

Jeg vil finne ut på hvilken måte og i hvilken grad Paulus sitt budskap om oppstandelsen, livet, døden og tilstanden etter døden formidlet i Aten for hans epikureiske samtalepartnere og epikureiske tilhørere av talen og i brevene hans sammenfaller eller kolliderer med epikureisk syn på livet, døden og tilstanden etter døden. Frykten for døden i antikken er utgangspunktet for å ta opp denne problemstillingen i epikureisk filosofi.

Jeg bruker ordet «tilstand» i problemstillingen for å ha et så nøytralt sammenlikningsgrunnlag som mulig mellom paulinsk teologi og epikureisk filosofi. Ord som «liv», «tilværelse» og «eksistens» har derimot spesielle betydninger.

¹ John Gaskin, red., *The Epicurean Philosophers* (London: Everyman, 1995), 51. Om denne seierssangen over døden sier Gaskin at den finner sitt uttrykk både I 1 Kor 15,54 og i Vatican Sayings XLVII av Epikur hvor det står: «I have anticipated thee, Fortune, and entrenched myself against all thy secret attacks. And we will not give ourselves up as captives to thee or to any other circumstances; but when it is time for us to go, spitting contempt on life and on those who here vainly cling to it, we will leave life crying aloud in a glorious triumph-song that we have lived well.»

PAULINSKE IDÉER

Tekster relatert til Paulus henter jeg fra Paulusbrevene og Apostlenes gjerninger 17. Tekster fra Paulusbrevene vil være nødvendig å ha med for å få et utfyllende bilde av hvordan Paulus forestiller seg døden og tilstanden etter døden og hvilke konsekvenser det har for livet. Med døden og tilstanden etter døden i denne sammenheng settes fokuset på oppstandelse fra de døde, dom etter døden og det evige liv. Spesielt dom etter døden har direkte relevans til epikureismens syn på lykken i livet.

EPIKUREISKE IDÉER

Med epikureiske idéer i denne sammenheng mener jeg epikureiske idéer på Paulus sin tid. Det vil si epikureiske idéer som er relevante for temaet fra Epikur (341-270 f. Kr.) til Paulus. Det vil da være aktuelt å se hva epikureiske forfattere utenom Epikur som Lukrets (ca. 95-55 f. Kr.) og Philodemus (ca. 110-ca. 35 f. Kr.) har skrevet om synet på døden og tilstanden etter døden. Det er også viktig å skille autentiske epikureiske tanker fra ryktene om epikureismen i antikken.

SAMMENFALL OG KOLLISJON

Med sammenfall mener jeg at budskapet uttrykker den samme idé i begge retninger som konfronteres. Med kolliderer mener jeg at budskapet forårsaker essensielle forandringer i livssynet og i det personlige liv. I sin bok *World Upside Down* utfordrer Kavin Rowe en dominerende trend i nytestamentlig forskning om en harmonisk eksistens mellom Roma og urkristendommen. Han hevder i sin gjennomgang av Paulus sitt møte med den gresk-romerske verden i Apostlenes gjerninger at Paulus med budskapet om Jesu oppstandelse er på kollisjonskurs med toneangivende retninger og sier:

Whether one's interpretive structure was Platonist, Aristotelian, Epicurean, Stoic, or something else (e.g. everyday paganism), to accept Luke's construal of the importance of Jesus's resurrection for the world would mean the destruction of one's theory(ies) - tacit or acknowledged - of the origin and (non-)end of the cosmos. It is therefore hardly surprising that some sneered (*χλευάζω*) at Paul after hearing of the resurrection (v.32).²

² C. Kavin Rowe, *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 39.

Ved å knytte denne betraktningen av hvilke konsekvenser mottakelsen av budskapet om Jesu oppstandelse kan få til Areopagostalen og at noen (muligens epikureere) reagerte med å gjøre narr av Paulus, åpner det for formidlingsaspektet. Siden en analyse av idéer med tanke på sammenfall og kollisjon også innbefatter formidling av tanker, er resultatet avhengig ikke bare av tankenes innhold, men også hvordan de formidles i tale og tekst. Denne påstanden begrunner bruken av både Areopagostalen (retorisk sett), paulinske tekster, Epikurs tekster (som sies å være «tørre») og Lukrets' tekster (poetiske) og andre epikureiske tekster.

AVGRENSNING AV PROBLEMSTILLING

Jeg er opptatt av å finne ut av genuine epikureiske idéer på Paulus sin tid. Det vil si idéer av Epikur og noen av dem som regnes som epikureiske filosofer. Det betyr at jeg avgrenser meg mot rykter om epikureismen, selv om jeg vil la forfattere fra antikken slippe til for å belyse epikureiske idéer så lenge de ikke bryter med epikureisk filosofi. Epikureisk filosofi omhandler mange tema som natur, meteorologi, astronomi, vennskap, sanser, lykke, kosmologi, gudelære, etikk, atomlære, språklære, sjelen, kroppen, døden etc. I den grad temaene har betydning for tilstanden etter døden og har en logisk sammenheng, vil jeg behandle dem, men ikke temaene isolert. For eksempel vil Epikurs beskrivelse av hvordan torden oppstår ikke være av interesse bortsett fra i forhold til målet han har med sine undersøkelser; nemlig å tilskrive et slikt naturfenomen naturlige årsaker og fjerne frykten for at det står guder bak.

Jeg er også opptatt av de teologiske rammene for Areopagostalen, nemlig at Paulus sitt opphold i Aten begynner med oppstandelsen og at talen slutter med oppstandelse og dom.

Rowe mener at å se talen isolert fra sin kontekst vil være å ikke ta tilbørlig hensyn til de narrative markører som Lukas setter inn før talen som «rystet»³ (*παρωζύνητο* i v. 16); «pratmakeren»⁴ (*σπερμολόγος* i v.18); «tok de ham med seg og førte ham til Areopagos»⁵ (*ἐπιλαμβονομοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον Πάγον* i v. 19).⁶ Med narrative markører i denne sammenheng mener jeg de punktene ved fortellingen som har betydning for forståelsen av hva Lukas ønsker å formidle med Paulus sitt møte med epikureerne i Aten. I forbindelse med selve talen er også forståelsen av «svært religiøse» (*δεισιδαιμονεστέρουσ* i vers 22) av

³ *Bibelen* (2011), Oslo: Bibelselskapet, 1265.

⁴ *Bibelen*, 1265.

⁵ *Bibelen*, 1265.

⁶ Rowe, *World Upside Down*, 27-29.

betydning. For å si det med en annen tilnærming, fra retorisk kritikk: Hva er møtets «*stasis*»⁷ eller det spesielle møtet og talen dreier seg om?

HYPOTESE

Min hypotese er at det paulinske budskap om oppstandelsen kolliderer⁸ radikalt med det epikureiske syn. Med radikalt mener jeg på en helt grunnleggende måte; på en måte som avspeiler essensen i begge syn.⁹

SPØRSMÅLET OM PAULINSK AUTENTISITET

Siden jeg trekker inn Apostlenes gjerninger 17, vil jeg belyse spørsmålet om det er den historiske Paulus vi møter der. Bertil Gärtner sier i sin bok om Areopagostalen fra 1955 om dette spørsmålet:

It is irrational to dub the ideas non-Pauline merely because they have no direct parallels in the Epistle. Our knowledge of Paul's theology is fairly limited. Till it can be shown that the theology of the speech directly conflicts with that of the Epistles, we cannot dismiss its Pauline character.¹⁰

Gärtner sier altså at det er å gå for langt å avvise at det var Paulus som holdt Areopagostalen og at bare videre forskning kan vise om det er en direkte konflikt mellom Areopagostalen og paulinsk teologi. Med andre ord er Gärtner i dette utsagnet åpen for både muligheten for at Paulus holdt talen og at han ikke gjorde det.

⁷ George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (The University of North Carolina Press, 1984), 18.

⁸ Renée Koch Piettre, "Paul and the Athens Epicureans: Between Polytheisms, Atheisms and Monotheisms," *Diogenes* 205 (2005):47-60. Om oppstandelsens kollisjon med epikureismen sier Piettre i denne artikkelen: "The emphasis on the resurrection of the dead directly contradicts the Epicurean maxim that says death is an end that no longer involves us."

⁹ Joshua W. Jipp, "Paul's Areopagus Speech of Acts 17,16-34 as *Both* Critique *and* propaganda," *JBL* 131, no.3 (2012): 567-588. Om radikaliteten i Areopagostalen sier Jipp i denne artikkelen: "The speech is radical in that it co-opts – one might say takes over and transforms the cultural script - the best aspects of Hellenistic philosophy and claims that they can be found *only* in the Christian movement. The speech is most radical in its insistence that the resurrected Jesus is *the Lord* of heaven and earth (17:24) who will judge everyone everywhere (17,31), a claim that results in the speech's anti-idol polemic.

¹⁰ Bertil Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala, 1955), 249.

Videre viser Gärtner til noen likhetspunkter han finner mellom talen i Aten og Romerbrevet. Han sier at åpenbaringen av Gud i skapelsen og i historien har den samme funksjon i Rom 1 som i Apostlenes gjerninger 17. Sammenhengen mellom polemikken mot avgudsdyrkelse og hedningenes betegnelse av Gud som *ἄγνοια* (ukjent) har den samme karakteristiske betydning i begge disse tekstene, nemlig at man må omvende seg for å kjenne den levende Gud.¹¹

I følge Gärtner er omvendelse Paulus sitt mål med Rom 1. At målet er det samme med Areopagostalen, finner jeg meget plausibelt. Et interessant spørsmål i denne forbindelse er imidlertid hva slags omvendelser det er snakk om i disse tekstene; filosofiske eller moralske omvendelser. Med begge former for omvendelse mener Talbert en hovedsakelig kognitiv bevegelse fra grunnleggende idéer om verden; en bevegelse fra avgudsdyrkelse til tilbedelse av den levende Gud. Filosofisk omvendelse vil da legge hovedvekten på det kognitive, på mangel og dyd mens moralsk omvendelse vil legge vekten på synd og tilgivelse.¹² Ser man Areopagostalen og Rom 1 ut fra hans definisjoner av filosofisk og moralsk omvendelse, vil førstnevnte bære mer preg av en filosofisk omvendelse og sistnevnte av en moralsk omvendelse. I så fall kan man se mer nyansert på likhetstrekkene som Gärtner anfører.

Gärtner hevder som sagt tidligere at kunnskapen om Paulus sin teologi var temmelig begrenset i 1955. Om så var, vil det være av verdi for spørsmålet om talens autenticitet å høre hva en mer moderne teolog sier om spørsmålet. Talbert anfører en del grunner for at bildet av Paulus i Apostlenes gjerninger ikke stemmer med de ekte Paulusbrevene.¹³ Videre påpeker han at hvis uoverenstemmelsene i bildet av Paulus i brevene blir sett på som uforenlige forskjeller, så må man stille spørsmål med Paulus sin historisitet i Apostlenes gjerninger. Hvis derimot uoverenstemmelsene blir sett på som forskjellige avskygninger grunnet variasjon i historisk kontekst, da står Apostlenes gjerningers historiske pålitelighet sterkere.¹⁴

Jerome H. Neyrey ser ikke på uoverenstemmelsene mellom Apostlenes gjerninger 17 og Paulus sine brev som indikasjon på at det ikke var Paulus som talte i Aten når han sier at talen er «...situation specific...»¹⁵ Han sier videre at hvis Paulus på tross av sine utsagn om å ikke forkynne Kristus med «talekunst og visdom» i 1 Kor 1,17 og 2,1-5 og likevel gjør det,

¹¹ Gärtner, *The Areopagus Speech*, 250.

¹² Charles Talbert, *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu* (Boston: Brill, 2003), 136-137.

¹³ Talbert, *Reading Luke-Acts*, 212.

¹⁴ Talbert, *Reading Luke-Acts*, 213-215.

¹⁵ Jerome H. Neyrey, "Acts 17, Epicureans and Theodicy, A Study of Stereotypes," in *Greeks, Romans and Christians* (red. D. L. Balch, E. Ferguson og W. A. Meeks; Minneapolis: Fortress Press, 1990), 118-134.

fortjener han å feile.¹⁶ Å feile er ingen indikasjon på autenticitet. Etter en grundig gjennomgang av argumenter for og imot paulinsk autenticitet avslutter Keener slik:

In the final analysis, much of the debate about Paul's speech here comes down to whether we weigh the contrasts or the shared elements with the epistolary Paul more heavily. Clearly Luke has written the speech, but in doing so he may have also given us his best possible rendition of Pauline preaching to a philosophically literate setting. Given Luke's clear activity in shaping all his historical material and the sparse nature of the evidence, it appears to me that the shared elements are far more than we would expect if Luke simply composed Hellenistic apologetic with no awareness of Pauline tradition or theology.¹⁷

Slik jeg tolker Gärtner, Talbert, Neyrey og Keener er det ikke urimelig å anta at det som Lukas skriver om Paulus i Aten stemmer med den Paulus som skrev Paulusbrevene. Det er imidlertid ikke den historiske Paulus og autenticiteten av Areopagostalen som er problemstillingen i denne oppgaven, men en rent innholdsmessig analyse av idéene som i antikken ble oppfattet som paulinske og epikureiske tekster med tanke på likheter og forskjeller. Oppfatningen i antikken av de såkalte uekte Paulusbrevene som paulinske betyr også at diskusjonen om autenticiteten av 2 Tess ikke er interessant, selv om forskere som Leon Morris etter å ha diskutert forskjellen på tonen i 1 og 2 Tess. konkluderer med at 2 Tess er et ekte Paulusbrev.¹⁸ Abraham Malherbe sier i sin kommentar til 2 Tess at brevet ble oppfattet som paulinsk i antikken: «The manuscript tradition and patristic comment claim that Paul was the author and that it was the second letter Paul wrote to the Thessalonians.»¹⁹ Grunnen til at jeg ser på 2 Tess er at der omtales dommen i forbindelse med Herrens gjenkomst; som også er tema i Apostlenes gjerninger 17,31. Og nettopp frykten for gudenes dom i antikken ligger til grunn for utviklingen av epikureisk filosofi om forholdet til døden.

For enkelhets skyld vil jeg i denne oppgaven bruke betegnelsen «Paulus» og «paulinsk» når jeg refererer til det som sies om Paulus i forbindelse med Areopagostalen og de såkalte uekte-

¹⁶ Neyrey, "Acts 17", 120.

¹⁷ Keener, *Acts*, 2624.

¹⁸ Leon Morris, red., *The Epistles of Paul to the Thessalonians: a Revised Edition with Introduction and Commentary* (2. utg.; Leicester: Inter-Varsity Press, 1984), 31.

¹⁹ Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (trans. A. Malherbe: New Haven & London: Doubleday, 2000), 349.

og ekte Paulusbrevene. Dette blir da gjort ut fra hvordan jeg forstår autentisitetsspørsmålet ble oppfattet i antikken.

METODE

Min bruk av ordet *idé* refererer seg til det greske *ιδέα*, her med betydningen tankenes tilsynekomst i begreper. Idéene, f. eks. *αταραχος* med betydningen «være uforstyrret»²⁰; en tilstand av ubekymret og lidelsesfri ro, undersøkes ut fra sitt meningsinnhold. Med tanke på akkurat dette ordet undersøkes det ut fra epikureernes bruk av det, fordi det ikke brukes i paulinsk teologi. Videre undersøkes de forskjellige idéers forhold til hverandre, f.eks. *αταραχος* i forhold til *ήδονή* (nyttelse) og *αταραχος* og *ήδονή* i forhold til døden. Et annet eksempel på en slik fremgangsmåte er idéen om gudenes lykketilstand og mangel på innblanding i menneskers liv i epikureisk filosofi og denne idéens betydning for synet på den menneskelige tilstand etter døden i henholdsvis epikureiske og paulinske tekster. Hvilken betydning idéene hadde i tekstene søkes klargjort ved hjelp av den historisk-kritiske metode og en historisk-retorisk analyse. Sistnevnte anvendt spesielt på Areopagostalen.

Jeg bruker primærlitteratur i oversettelse, konsulterer i noen tilfeller disse tekstene på grunnspråket og bruker sekundærlitteratur for tolkning av primærlitteratur. Siktemålet er å foreta en historisk rekonstruksjon; se idéene i teksten. Det er en forutsetning med en historisk basis for å kunne foreta en så riktig sammenlikning som mulig mellom de to syn på døden og tilstanden etter døden.

OVERSIKT OVER AKTUELL FORSKNINGSLITTERATUR

I de siste 15 år har forskning i klassiske, filosofiske og nytestamentlige fag arbeidet med temaer innenfor feltet Paulus og epikureismen (ikke alt er relatert til forholdet mellom Paulus og epikureismen) som handler om: det sosiale liv blant epikureerne; epikureismen i ulike epoker; epikureisk naturfilosofi; epikureisk etikk; epikureisk språkfilosofi; epikureisk psykologi; epikureisk pedagogikk; retorikk; hedonisme; filosofihistorie; døden; Areopagostalen; Paulus sitt forhold til epikureismen; kommentarer til Tessalonikerbrevene; om Apostlenes gjerninger i gresk-romersk tid; kulturelle studier av 1 Kor; om frykten for døden. ...Jeg har brukte litteratur innenfor disse områdene fra de siste 15 år og eldre litteratur om Paulus og oppstandelsen, hellenistiske filosofer, Paulus og verdens ende, Paulus og

²⁰ Walter Bauer, red., «*αταραχος*,» *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (2. utg., Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 119.

filosofene... Min avhandling vil være et bidrag innfor et komparativt studium av Paulus og epikureisk syn på døden og tilstanden etter døden.

MOTIVASJON

En kartlegging av epikureisk filosofi om døden, frykten for døden og den menneskelige tilstand etter døden og hvordan Paulus forholder seg til dette er avhandlingens tema. Denne historiske kartleggingen vil kunne danne grunnlag for videre arbeid med forkynnelsen om dødens betydning og livet etter døden. Jeg tror dette er verdt å skrive om fordi epikureismen har klare paralleller til livssyn som preger vår tid med sterk opptatthet av dennesidighet med vellykkethet og nytelse og liten interesse for tradisjonell kristendom med spørsmålet om livet etter døden. Med det følger unnvikenhet og spørsmålet om hvordan vi som forkynnere skal forholde oss til temaet.

Når jeg snakker om tanker i tiden rundt temaet døden og tilstanden etter døden, tenker jeg som et eksempel på det som kommer til uttrykk i den ateistiske busskampanjen i London i 2009 – støttet av den britiske etologen og evolusjonsteoretikeren Richard Dawkins som skrev boka *The God Delusion* – hvor det heter: «There's probably no god. Now stop worrying and enjoy your life.» En slik hedonistisk tankegang er slående lik målsettingen med epikureisk filosofi som er å unngå lidelse og oppnå kroppslig og mentalt velbehag/nytelse/lykke ved å eliminere frykten for gudenes dom.

DISPOSISJON

Først vil jeg beskrive det møtet mellom Paulus og epikureismen i Aten som aktualiserer problemstillingen. Å si noe om stoikerne vil være på sin plass fordi flere av undertemaene i talen berører stoisk filosofi. Så vil jeg foreta en retorisk analyse av møtet og talen med tanke på *stasis*, hva som er talens hovedtema.²¹ Det vil også si noe om hvilken relevans talen i sin helhet har for epikureerne. Så vil jeg tegne et mer utfyllende bilde av Paulus sitt syn på tilstanden etter døden fra brevene og se det i forhold til epikureismen. Jeg vil videre se på Paulus sine idéer om oppstandelse, dom og tilstanden etter døden og hvilken betydning det har for etikken. Jeg vil så kartlegge og drøfte hvilke elementer fra den epikureiske filosofi som har relevans for synet på døden og tilstanden etter døden. Etter å ha beskrevet paulinsk og epikureisk syn på døden og tilstanden etter døden og sett dem i forhold til hverandre, vil jeg ta for meg hvilke strategier de respektive syn har for å komme til rette med frykten for

²¹George A. Kennedy, *New Testament Interpretation*, 18.

døden. Grunnen til at jeg venter med dette kapitlet, er at jeg i og med min kartlegging nå har et bedre sammenlikningsgrunnlag. Til slutt vil jeg konkludere i form av en oppsummering av de to syn og foreta en sammenlikning som sier noe om i hvilken grad de sammenfaller eller kolliderer.

KAPITTEL 1: PAULUS MØTER EPIKUREERE I ATEN

Det eneste stedet epikureismen er nevnt eksplisitt i Det nye testamentet er i Apostlenes gjerninger 17,18 og da i form av filosofer som tilhørte denne retningen. At personer er nevnt reiser også spørsmålet om hvor representative disse er for denne skolen.

PAULUS OG EPIKUREISMEN

Med utgangspunkt i reaksjonene på Paulus sin formidling av evangeliet i Aten er det naturlig å se på bakgrunn og årsaker. Spørsmål om bakgrunn og årsaker har relevans til sammenfall og kollisjon fordi formidling av idéer har med avsender og mottakere som personer å gjøre. Hvilken ballast har Paulus med seg til møtet med epikureerne og hvilke epikureere møter han? På det siste spørsmålet svarer George A. Kennedy: «Athens in the Roman period was a «university town» the seat of the philosophical schools.....Paul's interlocutors are perhaps not the heads of these schools, but their contentious students.»²²

Kennedy nevner epikureismen blant disse skolene og sier til og med at de reagerer med en fiendtligsinnnet innstilling til Paulus. Hvis det stemmer at disse epikureerne hadde en negativ innstilling til Paulus – som jo også dette at de kalte han pratmaker og mente at han forkynte fremmede guder tilsier – ligger det allerede i utgangspunktet an til en kollisjon mellom idéer. Grunnen er at epikureismens lære om gudene er endelig og avsluttet, og fremmede guder ville kunne rokke ved dette bildet og dermed forandre grunnlaget for synet på at døden ikke er noe å frykte.

I følge Norman Wentworth DeWitt har Paulus god kjennskap til epikureismen når han kommer til Aten:

The first migration was that of Greeks into the East.....Both of these migrations were accompanied by the philosophy of Epicurus. It was already flourishing, for example, in Tarsus....in the second century B.C.....The pattern of all these movements, both the migrations that preceded and the cultural changes that followed in their wakes, is typified in the person and activities of Paul. He was a Jew by birth, by early education an Epicurean, and by conversion a Christian.²³

²² Kennedy, *New Testament Interpretation*, 129.

²³ Norman Wentworth DeWitt, *St. Paul and Epicurus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954), 167-168.

At Paulus sin virksomhet i prinsippet kan sammenliknes med epikureismens fremstøt og det som fulgte i dens kjølvan av kulturelle forandringer, er det ingen grunn til å tvile på fordi epikureismen i likhet med kristendommen var en misjonerende bevegelse.

At Paulus hadde kjennskap til epikureismen er det heller ingen grunn til å tvile på siden denne filosofien regnes med blant de filosofiske hovedretningene i antikken ved siden av platonismen, aristotelismen og stoicismen, men at Paulus hadde fått epikureisk utdanning, stemmer dårlig med hvordan denne opplæringen foregikk, nemlig ved et nært personlig, rådgivende forhold mellom lærer og elev. Målet med epikureisk opplæring var praktisk, nemlig hvordan man ved hjelp av Epikurs filosofi skulle leve livet innenfor rammene av fødsel og død. Det er høyst tvilsomt at Paulus med sin jødisk-fariseiske bakgrunn og identitet kunne akseptere et slikt perspektiv på livet.²⁴

Med bakgrunn i epikureismens utbredelse og betydning mener DeWitt at Paulus i flere av sine brever hentyder til epikureismen da kanskje særlig som en motsetning og konkurrent til kristendommen. Et eksempel fra 2. Tess hvor Jesu annet komme er hovedtema:

The prophecy of this event seems to have given rise to two parties who occasioned vexation to Paul and the other apostles: first, those who were prone to believe or easily incited to believe that the coming was imminent; and second, those who teased and bantered the Christians about the delay in the coming. The teasers were the Epicureans.²⁵

DeWitt virker altfor lite nyansert når han sier at det var to grupperinger som plaget apostlene i forhold til Jesu gjenkomst. I Apostlenes gjerninger 17,32 var det også noen som gjorde narr av Paulus da de hørte om oppstandelse fra de døde. Heller ikke her kan man med sikkerhet si at det var epikureere, men muligheten er der. Luke Timothy Johnson sier om dette: «Luke pictures the same sort of response as at Pentecost: some hearers are dismissive (we would imagine the Epicureans),...»²⁶ Det er med andre ord altfor kategorisk å si at plageåndene var epikureere. Ved å understreke epikureernes betydning i denne sammenheng gir kanskje DeWitt epikureerne en større rolle enn de egentlig hadde, for ifølge Keener var Epikurs skole

²⁴ Floyd V. Filson, anmeldelse av N. W. DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, *JBR* 23 (1955): 145-146.

²⁵ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 53.

²⁶ Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles* (red. Daniel J. Harrington; 5 Bind; Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 317.

på tilbakegang i det første århundre før Kristus.²⁷ Tendensen hos DeWitt til å fastslå at mange av de uttrykkene og idéene Paulus bruker stammer fra epikureerne og har direkte relevans til dem er lite troverdig mener G. W. H. Lampe i sin anmeldelse av DeWitts bok *St. Paul and Epicurus*.²⁸ Det vi imidlertid kan konkludere med ut fra DeWitt er at Paulus har erfaring med en holdning til Jesu gjenkomst som han møter igjen i Aten.

PAULUS OG DET RELIGIØSE LIVET I ATEN

Hvis Paulus kom i land i Pireus og gikk hovedveien til den greske agoraen før han samtalte med de epikureiske filosofene, ville han ha sett utallige manifestasjoner av det religiøse livet i Aten.²⁹ Denne opplevelsen av det mangfoldige religiøse livet i Aten gjør at Paulus «ble rystet i sitt innerste» (*παρωζύνετο* i v.16). Om denne sinnstilstanden har betydning for hvordan Paulus forkynte evangeliet eller ikke, danner den i alle fall en naturlig bakgrunn for talen og setter den inn i en ramme.

PAULUS SIN RETORIKK

Det er ikke mulig ut fra teksten å si sikkert om Paulus var rystet i sitt innerste da han diskuterte med og forkynte for epikureerne. Han kunne ha roet seg ned i mellomtiden. Men med sitt kjennskap til epikureismen og sannsynligvis også ryktene om epikureerne som bakgrunn, forkynner han evangeliet om Jesus og oppstandelsen for stoiske og epikureiske filosofer. De reagerer med å kalle han en pratmaker, *σπερμολόγος* (v.18). Dette ordet var en typisk atensk fornærmelse, men også brukt andre steder. Det hentydet til en fugl som plukket i seg frø og var en metafor for folk som samlet rester på torget og sladder og biter av informasjon. I vår sammenheng ble det brukt om tilhørere som «...collected and disseminated scraps of others' opinions, those who sought to appear like philosophers merely by appropriating their jargon and employing secondhand ideas.»³⁰ Anvendt på Paulus

²⁷ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary, Volume 3, 15:1-23.35* (3 bind; Michigan: Baker Academic, 2014), 2584.

²⁸ G. W. H. Lampe, anmeldelse av N. W. DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, *Reviews* (London: Geoffrey Cumberlege). I denne anmeldelsen anfører Lampe blant annet at DeWitt mener at uttrykket «Fred og ingen fare» i 1 Tess 5,3 er tatt fra Epikur; at «de svake og fattige grunnkreftene» i Gal 4,9 indikerer at galaterne hadde vært epikureere og trodd på atomteorien før de ble kristne; at ordet «grunnkrefter» er synonymt med atomer og at «herskeren i himmelrommet» i Ef 2,2 er Epikur selv, som lærte at luftas atomer som ingredienser i menneskets sjel ga sinnsro.

²⁹ Keener, *Acts*, 2575-2577.

³⁰ Keener, *Acts*, 2596.

betraktet de han som en som satte sammen biter av filosofisk kunnskap og ikke var en dyp, original tenker. En annen betydning av ordet er «skravling», og på den måten får ikke Paulus sine tanker større verdi enn bare prat. Keener³¹ mener at det var spesielt epikureerne som kalte Paulus en pratmaker – en man også forbandt med en som bare pratet i vei og ikke lot andre komme til orde. At også de ikke forstod hva Paulus ønsket å si kan tolkes som at de hånte Paulus sin retorikk, og dette ville styrke den stereotypien Lukas sine tilhørere allerede hadde av epikureernes dogmatiske idioti. Det å avbryte og holde narr av talere var en vanlig praksis. Det å håne et annet syn var ofte en måte å vise sin egen fortreffelighet på. Det var også vanlig for noen talere å gi andre nedlatende karakteristikk.

Ifølge Rowe var Paulus ikke sofistisert nok for epikureerne: «No less important is the term used by the Epicurean and Stoic philosophers to denigrate Paul for his lack of sophistication.»³² De forstår ikke hva han egentlig mener, vil gjerne vite det og tar han med seg til Areopagosrådet hvor han får anledning til å forklare seg. Etter talen gjorde noen narr av ham. Hvorfor? Var budskapet om oppstandelse fra de døde så fjernt fra deres syn på døden?

Som narrativ markør fungerer *σπερμολόγος* som et bindeledd mellom diskusjonen med epikureerne på agora og talen på Areopagos. Dessuten gir ordet en hentydning til hvorvidt Paulus sitt budskap kolliderer med epikureisk filosofi fordi bruken av *σπερμολόγος* også sier noe om måten epikureerne tok imot budskapet på.

Uansett holdning fra epikureernes side uttrykker *ἐπιλαμβανομοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον Πάγον* («tok han med seg til Areopagos» v. 19) et behov for avklaring. Areopagos-rådet hadde makt til å godkjenne ofringer slik som ved alteret til en ukjent gud, som Paulus refererer til. Da ville det være naturlig at rådet ville undersøke påstandene om at Paulus forkynte fremmede guder, slik de oppfattet hans forkynnelse om Jesus og oppstandelsen (*αναστασιν*). De kan ha trodd at *αναστασιν* var navnet på en gud. Areopagosrådet kunne dømme til døden ved innføring av fremmede guder, og de kunne også hedre en utlending, noe responsen på Paulus sin tale ikke vitner om. Som narrativ markør binder *ἐπιλαμβανομοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον Πάγον* forkynnelsen om oppstandelsen på agora sammen med oppstandelsen i talen for Areopagosrådet og gir dermed talen sin teologiske ramme.

³¹ Keener, *Acts*, 2595.

³² Rowe, *World Upside Down*, 28.

Det ville vært naturlig at når Paulus står for det ærverdige Areopagosrådet så ville han innledet sin tale med ærbødighet. Gjør han det ved å bruke δεισιδαιμονεστέρουσ («svært religiøse» v. 22)? Ifølge *Linguistic Key to the Greek Testament* betyr ordet «God-fearing, religious...It expresses respect for or fear of the supernatural...more religious than usual.»³³ Slik forstått har ordet en absolutt positiv valør, men det treffer absolutt ikke epikureerne hjemme for de verken fryktet gudene eller var mer religiøse enn folk flest. Om det skal forstås positivt kan absolutt diskuteres og David Peterson sier:

Debate has raged about whether his [Paul's] opening words ... Are an accusation or a mild compliment. The piety of the Athenians was proverbial (cf. Pausanias, *Description of Greece* 1.17.1; Sophocles, *Oedipus Coloneus* 260), and the word ...could be understood positively. According to Lucian (*De Gymnastica* 19), however, attempts to secure the goodwill of the Areopagus court with compliments were discouraged. Furthermore, Paul's reaction to the idolatry of the city in v. 16 suggests that the whole expression ὡσ δεισιδαιμονεστέρουσ (v. 22) should be understood negatively, but given an ironic sense ("I see that you make a great display of piety").³⁴

Ordet er tvetydig og den presise betydningen avhenger av hvilken holdning forfatteren eller taleren hadde. Det er ikke usannsynlig – bygget på Paulus sine opplevelser av Aten og av epikureerne - at betydningen i v. 22 er «overtroisk», noe Plutark (ca. 45-120 e. Kr.) i det minste, så på som verre enn ateisme.³⁵

Spørsmålet om betydningen av δεισιδαιμονεστέρουσ avhenger av talerens holdning, gir oss anledning til å forstå noe av hvorfor Areopagostalen er som den er og hvorfor reaksjonene ble som de ble.³⁶ Dette sier noe om «tonen» i teksten. George Kennedy sier dette om hvorvidt Paulus sin retorikk i sine taler i Apostlenes gjerninger er den samme som Paulus sin retorikk i

³³ Fritz Rienecker, Cleon Rogers, "δεισιδαιμονεστέρουσ", *Linguistic Key to the Greek New Testament*, (Michigan: Zondervan Publishing House, 1980), 308.

³⁴ David G. Peterson, *The Acts of the apostles* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 494.

³⁵ Johnson, *The Acts of the Apostles*, 314.

³⁶ At Paulus sine epikureiske tilhørere kan ha blitt provosert hvis de opplevde at Paulus betegnet dem som overtroisk, er ikke usannsynlig fordi Lukrets mener at Epikur har vunnet kampen mot overtroen, brakt seieren videre og frigjort menneskene slik han sier det i *The Nature of Things*, 5: «Therefore it is the turn of Superstition to lie prone, trod underfoot, while by his victory we reach the heavens.»

brevene hans: «...it must be kept in mind that their audience is different from the audience addressed in the epistles; these are public addresses, for the most part, in which Paul's personal style would have been less appropriate and less effective.»³⁷ Det kommer tydelig fram her at i offentlige, muntlige taler er publikum avgjørende for budskapetets stil og gjennomslag. Og talens stil er mer enn måten man strukturerer talen på. Den er også preget av talerens person, holdning og følelser overfor sine tilhørere, det jeg vil kalle «tonen» i talen. Om denne tonen hos Paulus sier Kennedy videre:

The epistles show that he could adapt his writing to his audience and the occasion: his tone with the Thessalonians is different from his tone with the Galatians, for example. It is very likely that his tone in Jerusalem was different from his tone in addressing the elders of Ephesus.³⁸

Det er ikke bare det at tonen i Tessalonikerbrevene er forskjellig fra tonen i Galaterbrevet, men tonen er også forskjellig i de to Tessalonikerbrevene. Leon Morris diskuterer hvor uttalt denne forskjellen er i sammenheng med at det sies at tonen i 2 Tess er kjøligere og mer formell enn i det første brevet. Og hvorfor skulle det ikke være noen forskjell når Paulus i det første brevet uttrykker sin store glede over menigheten (1,3-6) og at det i 2 Tess 3,2 kan se ut som om Paulus hadde det vanskelig? Morris konkluderer med at forskjellen kanskje ikke er så stor som noen påstår.³⁹ Uansett graden av forskjell er det naturlig å tenke seg at det var en forskjell og at denne forskjellen var situasjonsbetinget og følelsesbetinget.

Det må jo også sies at det forskjellige personlige preget – tonen – i disse talene i noen grad er visket ut fordi talene er blitt til historiske dokumenter. Men det er ikke dermed sagt at det ikke er sannsynlig at talene var preget av en tone som påvirket tilhørernes forståelse og reaksjoner. Og nettopp dette mener jeg har relevans til i hvilken grad Paulus sitt budskap sammenfalt eller kolliderte med epikureerne og deres filosofi. Tonen i talene vil da også fungere som en tolkningsnøkkel og si noe om det situasjonsspesifikke og dermed ikke for raskt hevde at Areopagostalen ikke ble holdt av Paulus.

³⁷ Kennedy, *New Testament Interpretation*, 139.

³⁸ Kennedy, *New Testament Interpretation*, 139-140.

³⁹ Morris, *The Epistles of Paul*, 30.

SAMMENFATNING

I min beskrivelse av Paulus sitt møte med epikureerne i Aten ligger det an til en kollisjon mellom paulinske og epikureiske idéer om døden og livet etter døden. Dette fremkommer av Paulus sitt kjennskap til epikureismen, hans opplevelse av det religiøse livet i Aten, hans budskap, hans retorikk og reaksjonene på hans framreden. En analyse av Areopagostalens hovedtema blir det neste skrittet på veien til en konklusjon på min problemstilling.

KAPITTEL 2: AREOPAGOSTALENS HOVEDTEMA

Hva er det med talen på et mer strukturelt eller systematisk plan som har betydning for spørsmålet om paulinsk teologi sammenfaller eller kolliderer med epikureisk syn på døden og tilstanden etter døden? Er det bare deler av talen eller har talen en indre logikk og sammenheng som gjør at vi kan snakke om en helhet med et klart tyngdepunkt, *stasis*?

STOIKERE OG EPIKUREERE SOM TILHØRERE

Tradisjonelt har det vært hevdet at talen appellerer mer til stoikerne enn til epikureerne.

Keener sier om dette:

Stoic apologetic for the existence and nature of divinity resembles Paul's argument in Acts 17. Stoics would argue that gods exist, then define their character, then demonstrate that they govern the world (against Epicureans) and, finally, that they care for humanity's needs. This basic outline of argument was well enough known that it may serve as a model for the outline of Paul's Areopagus speech, naturally again commending the speech more to the Stoics than to the Epicureans.⁴⁰

Både stoikere og epikureere er enige om at guder eksisterer, og begge retninger definerer gudenes karakter. At gudene skulle bry seg om menneskenes behov går derimot imot epikureernes forståelse av dem. Også Kennedy hevder at talen hovedsakelig behandler temaer som er forståelige for stoikerne og ikke for epikureerne.⁴¹ Videre sier han:

...Paul uses the altar of the unknown god as a sign that the god he preaches is not foreign. He then describes this god in terms that would be comprehensible to Stoics. What Paul means by saying that God made the world and what Stoics understand by that are rather different, but Stoics could easily accept the enthymeme that God does not live in shrines and is not served by human hands, since he needs nothing from man and in fact gives man life and breath.⁴²

Epikureerne kan også gi sin tilslutning til at Gud ikke bor i templer og ikke trenger noe av det menneskene kan tjene han med, men de kan ikke gi sin tilslutning til at Gud skapte verden. Paulus forkynner enden på verden. At verden har en slutt er en tanke både stoikere og

⁴⁰ Keener, *Acts*, 2595.

⁴¹ Kennedy, *New Testament Interpretation*, 129.

⁴² Kennedy, *New Testament Interpretation*, 130.

epikureere er enige om, men at Gud skulle dømme de døde er stoikerne alene om ifølge Kennedy:

Stoics believed that the world would be destroyed and also that God or his agents judged the dead, though they usually did not associate the two events because they viewed the destruction as part of a natural cycle, rather than as a judgement in itself.⁴³

Paulus sin forkynnelse av Kristus som oppstanden var ikke en umulig tanke for en stoiker for Herakles var en stoisk helt som hadde gått ned i underverdenen og kommet tilbake.⁴⁴

Det vi ut fra denne gjennomgangen av stoikere og epikureere som tilhørere kan konkludere med er at det er flere tilknytningspunkter til begge retninger i talen. Av den grunn kan vi ikke si at stoisismen alene som forståelsesbakgrunn må prege tolkningen av talen.

EPIKUREERE SOM TILHØRERE

Jeg vil nå gå videre og diskutere bare epikureernes forhold til de enkelte temaer i talen fordi det er forholdet til epikureerne og ikke stoikerne oppgaven handler om.

Paulus begynner sin tale med et *exordium*. Et *exordium* skulle introdusere talens hovedpunkter og på den måten forberede tilhørerne.⁴⁵ At Paulus her sier at tilhørerne er svært religiøse, eller om man oversetter *δεισιδαιμονεστέρουσ* med overtroisk, vil denne hilsen ikke treffe epikureerne siden de var imot det meste som hadde med religion og mytologi å gjøre. Allikevel kunne de slutte seg til Paulus sin tale om at Gud er transcendent.

Når Paulus sier at Gud gir liv og ånde, ja, alt til alle (v.25), vil epikureerne reagere imot det fordi for dem er naturen den skapende og livgivende kraft. Heller ikke kommer alle folkeslag fra ett menneske, som Paulus sier, men det enkelte menneske oppstår fra en sammenkobling av atomer. At Gud satte faste tider for menneskene og bestemte grensene for deres områder, for at de skulle søke Gud, kolliderer med epikureiske idéer om en naturfilosofi uten teleologi.

At Gud skulle være lett å finne fordi han ikke er langt borte fra oss, stemmer ikke med epikureiske idéer om at gudene på alle måter befinner seg langt fra menneskene; i en mellomsfære mellom verdenene.

⁴³ Kennedy, *New Testament Interpretation*, 131.

⁴⁴ Kennedy, *New Testament Interpretation*, 131.

⁴⁵ Keener, *Acts*, 2626.

Paulus sier at vi ikke må tenke at guddommen skulle være formet at menneskers tanker. Denne oppfordringen passer godt med epikureisk motstand mot mytenes gudsbilder. Samtidig holder epikureerne fast ved at gudene eksisterer, men tillegger dem da de skjønneste antropomorfiske trekk.

Siden menneskene har levd i uvitenhet om Gud, må de omvende seg for å lære han å kjenne. Det er rimelig å tro at her er det snakk om en filosofisk omvendelse, en omvendelse som Talbert sier er: «essentially cognitive, which involve a shift of basic paradigms about the world, that is, a movement from idolatry to the worship of the living God.»⁴⁶ At omvendelsen i vers 30 kobles sammen med uvitenheten om Gud, styrker tanken om at det her tenkes på en filosofisk omvendelse og ikke primært en etisk omvendelse. Skylden som tilhørerne skal omvende seg fra, har primært med på mangel på erkjennelse å gjøre. Uvitenhet som noe man skal omvende seg fra er også tema i andre taler i Apostlenes gjerninger. Marion L. Soards sier om dette:

The statement about God's overlooking the times of ignorance calls the theme of ignorance per se which is registered in other speeches....Moreover, the mention of the need to repent sounds an important theme of many speeches..., and the call to repentance itself is an implicit recognition of the guilt of the hearers.⁴⁷

For en epikureer vil et skifte av grunnleggende idéer om verden være uakseptabelt for han mener at han har den rette filosofi for livet fra Epikur. Å slutte å dyrke avguder vil ikke være noe problem for det er irrelevant. Å skulle tilbe den kristne Gud vil bli sett på som overtroisk og dermed forkastelig.

Denne gjennomgangen av talens enkelte ledd viser at Paulus i det mest fundamentale støter an mot epikureisk filosofi, men også at han tar opp temaer som epikureerne kan forholde seg til.

For å komme videre på veien til et svar på om talen som helhet har betydning for spørsmålet om paulinsk teologi sammenfaller eller kolliderer med epikureisk syn på døden, vil jeg nå se på talens kontekst.

⁴⁶ Talbert, *Reading Luke*, 136.

⁴⁷ Marion L. Soards, *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns* (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1994), 99.

TALENS KONTEKST

Talen står i en sammenheng med en videre kontekst; nemlig møtet med epikureerne på markedsplassen. Diskusjonen Paulus har med disse filosofene sammen med avslutningen av talen har det samme temaet: oppstandelse fra de døde – historisk og eskatologisk forstått. Å forstå oppstandelse fra de døde som Jesu oppstandelse og hans andre komme - tegnet på vår oppstandelse, bringer fram idéen om en mellomtilstand, en interimperiode. Paulus mente at hans generasjon levde i denne perioden. Dette er ikke en ny tanke med Paulus; den hadde eksistert i en eller annen form blant folk lenge før hans tid. DeWitt sier om dette:

We should find the history of the idea both interesting and profitable. For the purpose of detecting its origin a principle espoused by Epicurus himself may prove useful. It was his contention that Nature, the sole creatrix, manifests herself in the cumulative experience of each race and in the aggregate experience of mankind. History is thus the evolution of the unintended.⁴⁸

Idéen om en interimperiode synes hos Epikur å ha fremkommet av hans syn på naturen som opphav og skaper av alle ting. Naturen som skaper manifester seg etter hvert hos de forskjellige folk i den effekt folk opplever at naturen har. Endelig manifesterer naturen seg i den samlede effekt i hele menneskeheten. Naturen blir da en skaperkraft med en begynnelse, en mellomtilstand og en ende. Dette prinsippet er også et uttrykk for Epikurs syn på jordas tilblivelse, opprettholdelse og undergang som en evig gjentakelse. Denne idéen nedfelte seg blant folk flest som en følelse av midlertidighet, noen ganger forbundet med frykt og fortvilelse, andre ganger med håp, og da har Lukas et tilknytningspunkt blant epikureerne for sin tale. Interimstemaet kan man se på som en ramme rundt talen. Om denne måten å lese talen på, sier Rowe:

...when it comes to understanding the Areopagus discourse in the narrative of Acts, Paul's speech should not be read in isolation from its surrounding context, as isolating the speech renders irrelevant a series of crucial statements that determine the way it should be heard. To interpret Acts in context is thus to observe the carefully placed and explicit narrative markers in 17:16-21 that shape the reader's perception of Paul's speech.⁴⁹

⁴⁸ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 152.

⁴⁹ Rowe, *World Upside Down*, 27-28.

Idéen om en interimperiode kan også sees i en større kontekst i lukansk teologi.

Interimperioden vil da ha tre aspekter ved seg som innbefatter tre forskjellige virkeligheter: for det første Jesu seier over døden, for det andre det at Jesus forlater det vi mennesker oppfatter som tid og rom og går over i en annen dimensjon hos Gud. Det tredje aspektet er Jesu funksjon som Herre over kosmos. Disse tre aspektene ved interimperioden sees i sammenheng med oppstandelsen i lukansk teologi. Om det sier Talbert:

In earliest Palestinian Jewish Christianity the one event, the resurrection of Jesus, encompassed three different realities: his victory over death, his removal from human time and space into another dimension (that of God), and his new function as cosmic Lord (...). In Luke-Acts the temporal unity of these three realities is broken apart, and they are treated narratively as three separate events on a time line. The resurrection of Jesus is used to refer to the reality of his victory over death... The ascension becomes Jesus' removal to heaven... The exaltation designates the moment of Jesus' new status as Lord and Christ. Other early Christians near the same time as Luke-Acts make the same theological separation between resurrection (...), ascension (...) and exaltation (...). Luke's use of narrative as his theological vehicle necessitated his taking the three religious components of resurrection as understood by the early Palestinian Jewish Christians separately "for the sake of analysis". In so doing, however, Jesus' resurrection comes to refer only to his ultimate victory over death.⁵⁰

Med dette lukanske skjemaet i tankene kan man se oppstandelsen i en større sammenheng; fra Jesu legemlige oppstandelse fra graven til han skal dømme verden. Det samlende punkt er Jesu ultimate seier over døden og at han er Herre over kosmos. At Jesus ikke har tatt denne status og posisjon, men fått den av Gud, gir oss en tolkningsnøkkel til talen, nemlig Guds autoritet. Denne autoriteten kommer også til uttrykk i de versene som ikke omhandler oppstandelsen eksplisitt og bygger opp om oppstandelsen som *stasis*. Videre i denne drøftingen om *stasis* vil jeg se om andre vers i talen støtter tanken om en sammenheng mellom Guds makt, autoritet og suverenitet og oppstandelsen.

TALENS HELHET

I vers 24 ser vi at Gud er skaper av verden og alt som er i den og i vers 25 gir alle liv og ånde. Gud er over mørket, over kaos og som sin første gjerning skaper han verden av intet og

⁵⁰ Talbert, Reading Luke, 126-127.

fortsetter sin skapergjerning ved å gi liv og ånde til det som ikke har liv (konf. skapelsen av Adam). Nettopp det å skape liv av intet gjorde han da han reiste Jesus opp fra de døde for døden er intet. Vi ser her altså det samme skaperprinsippet i vers 24 som i vers 25 når det sies at «det er han som gir liv». Gud er herre over døden.

I vers 24 ser vi at Gud ikke bor i templer. Denne påstanden reflekterer tanken i noen filosofiske sirkler om Guds transcendens.⁵¹ At Gud ikke trenger noe av det menneskene kan gi han, men at han ifølge vers 25 gir menneskene det de trenger, viser at han er opphøyet over alle ting. Denne tanken om Guds forsyn var godt kjent på Paulus sin tid og kommer til uttrykk hos hans samtidige, Seneca d. y. (ca. 4 f. Kr – 65 e. Kr.), som sier: «God neither seeks nor needs human servants, because he always seeks to serve humanity; he does not need our superstitions or offerings; he already has everything and gives it freely.»⁵²

Det at tanken om Guds forsyn hos Paulus har så klare paralleller i samtiden er for så vidt ikke et argument for talens indre logikk, sammenheng og enhet. Denne enhet kan man finne uten å se på talens forhold til tanker i tiden. På en annen side kan denne parallellen understøtte tanken om at Paulus ikke var noen *σπερμολόγος*. Det han sa var ikke løsrevde sitater han hadde plukket opp, men hadde en indre substans, sammenheng og struktur.

Videre leser vi i vers 26 at Gud skapte alle folkeslag, satte faste tider for dem og bestemte grensene for deres områder. Dette kunne av både grekere og jøder sees i sammenheng og tjene den hensikt å demonstrere Guds makt og forsyn.⁵³ Om dette sier Keener at

God demonstrates his majesty by «separating» both time and space, but he also «separated» peoples...God arranged the cosmos...but also the nations...declares God's sovereignty over both seasons and boundaries...Luke is already preparing for Paul's *peroratio* here by his use of *ὀρίσας* (and a similar sounding noun, which facilitates a wordplay here): God determines both times and nations and therefore has the sovereign right to determine Jesus as judge of humanity.⁵⁴

I dette sitatet av Keener setter Gud skiller både mellom tider, rom og folk. Dette prinsippet med inndeling var også virksomt ved skapelsen av verden (se 1 Mos 1) og er et vitnesbyrd om

⁵¹ Keener, *Acts*, 2639.

⁵² Keener, *Acts*, 2643.

⁵³ Keener, *Acts*, 2648.

⁵⁴ Keener, *Acts*, 2649.

guds makt over kaoskreftene (døden). Dette prinsippet er dessuten en forutsetning for alt liv. Den samme makt viste Gud da han reiste Jesus opp fra de døde (fra de ødeleggende kreftene).

Referansene til ulike sider ved Guds transcendens, suverenitet, makt og forsyn i talen mener jeg henger sammen med og fører fram til talens høydepunkt, oppstandelsen.

Spørsmålet om Areopagostalens forskjellige temaer har en indre sammenheng som kulminerer i oppstandelse og dom som talens *stasis*, vil jeg nå prøve å klargjøre ved å se på berepet *teodicé* og se om det kan sammenholdes med de tankene om Guds forsyn som jeg allerede har diskutert. Jeg vil da ta utgangspunkt i hva Jerome H. Neyrey sier om *teodicé*begrepet i sin artikkel «Acts 17, Epicureans and Theodicy». Begrepet er hos Neyrey «...the argument that God's providential relationship to the world entails a just judgement of mortals, especially a judgement that takes place after death, where rewards and punishments are allotted.»⁵⁵ Neyreys definisjon av *teodicé* viderefører idéen om Guds forsyn til å innebefatte en dom av menneskene etter døden. Ved at han sier at dommen er rettferdig, foretar han en verdivurdering som er absolutt. Denne rettferdigheten er hevet over all diskusjon og knyttes dermed sammen med Guds suverenitet.

Neyrey utdyper videre *teodicé*spørsmålets ulike aspekter og viser hvordan de binder de enkelte ledd i talen sammen til en helhet når han sier:

In the Areopagus speech, Luke underscores several aspects of the popular doctrine of God's providence: (1) God is *creator* ("God, who made the world and everything in it" [Acts 17,24]); (2) God is *benevolent orderer* ("God made from every nation of men to live on all the face of the earth, having determined allotted periods and boundaries of their habitation" [17,26]; and (3) God is *just judge* ("God has fixed a day on which he will judge the world in righteousness" [17,30]).⁵⁶ Ved hjelp av *teodicé*begrepet kan man se sammenhengen mellom Jesus som dommer ved tidenes ende og resten av talen, som gjør at talen som helhet får relevans for epikureerne, som i antikken ble sett på som de sterkest motstandere av idéen om *teodicé*.⁵⁷

⁵⁵ Neyrey, "Acts 17", 119.

⁵⁶ Neyrey, "Acts 17", 122-123. På side 124 i samme artikkel sier Neyrey at en drøftelse av begrepet *teodicé* kan man finne i Plutarks *Delay of Divine Judgement*, som ble skrevet på slutten av det første århundre og er derfor omtrent samtidig med Lukas.

⁵⁷ Neyrey, "Acts 17", 125: Her sier Neyrey at Lactantius (kristen apologet, død ca. 320 e. Kr.) gir en passende og populær oppsummering av den oppfatningen at Epikur benekter alle tre elementene i *teodicé*begrepet når han

Stoikeren og historikeren Posidonius mener at guddommelig forsyn i naturen og historien har en sammenheng og at det venter en dom på dem som ikke lever rett. Denne dommen vil hos Posidonius foregå innenfor historien. Selv om Lukas legger dommen til oppstandelsen ved tidenes ende, er det et sammenfallende skjema hos Posidonius og Lukas: guddommelig forsyn og dom. Neyrey sier om dette:

Luke connected the Posidonian view of nature in Acts 17:26b-27a to a climax in 17:31 that, at the conclusion of the epoch of the church, God will judge the world in righteousness by one appointed, a conclusion compatible with the rest of Luke's two-volume work. And against Dibelius and Hommel, Conzelmann has shown that 17:30-31 is indeed the goal and climax of the speech: it reflects the mission preaching of the two-part credo seen in 1 Cor 8:6 and 1 Tess 1:9-10.⁵⁸

SAMMENFATNING

Paulus snakker med stoikere og epikureere om Jesu oppstandelse. Denne konteksten sammen med avslutningen av talen gjør oppstandelsen til rammen rundt talen. I en større kontekst gjør Paulus sin idé om en interimsperiode fra Jesu oppstandelse til hans gjenkomst og det lukanske skjema med de samme ytterpunkter at jeg vil hevde at oppstandelsen er møtet med epikureerne i Aten sin *stasis*; det møtet i sin helhet (samtales og talen) egentlig dreier seg om. Talens enkelte ledd som på hver sin måte gir uttrykk for Guds suverenitet og herredømme gir uttrykk for en indre sammenheng og helhet, styrker også tanken om at oppstandelsen er talens hovedtema. Denne påstanden om talens hovedtema gjør Areopagostalen enda mer relevant i forhold til min problemstilling fordi den skjærper oppstandelsen som tema og berører essensielle sider ved epikureisk filosofi. Når det er slått fast, blir det nødvendig å se på hva Paulus sier om døden og tilstanden etter døden i brevene for å få et mer utfyllende bilde for å kunne sammenlikne med epikureernes syn.

sier: «If any chieftain of pirates or leader of robbers were exhorting his men to acts of violence, what other language could he employ than to say things which Epicurus says: that the gods take no notice; that they are not affected with anger or kind feeling; that the punishment of a future state is not to be dreaded, because the souls die after death, and that there is no future state of punishment at all.»

⁵⁸ Neyrey, "Acts 17", 67.

KAPITTEL 3: OPPSTANDELSE OG DOM

Jeg har sett på sammenhengen i Areopagostalen og mener at vers 31 er talens *stasis*. I dette kapitlet vil jeg ta utgangspunkt i dette verset og se nærmere på forholdet mellom oppstandelse og dom hos Paulus og hvilke konsekvenser det har for tilstanden etter døden og frykten for døden, som jo er kjernesporsmål i epikureismen.

APOSTLENES GJERNINGER 17,31

I dette verset brukes uttrykket «fastsatt en dag»⁵⁹. Begrepet som brukes for «fastsatt», *ἵσθημι*, kan bety å spesifisere i forhold til en kontrakt, og i det tilfellet henviser det til en dommer som bestemmer en dag for rettsaken slik det er å forstå i denne sammenhengen.⁶⁰ En slik forståelse var på Paulus sin tid kjent både innenfor jødedommen og blant klassiske grekere som en dom som skulle finne sted etter livet på jorden. Men et tidspunkt etter livet på jorden kan være så mangt; det kan være ved Jesu gjenkomst, etter hans gjenkomst, før tusenårsriket, etter tusenårsriket, ved enden før den nye himmel og den nye jord. Uansett er det fastsatt en tid da dommen skal finne sted.

Troen på en dommens dag finnes mange steder i Det nye testamentet og er basert på profetiske utsagn fra Det gamle testamentet.⁶¹ At Gud skal dømme verden med rettferdighet (*κρινει τέν οικουμένέν εν δικαιοσυνέ*), sier noe om når denne dommen skal finne sted. *Οικουμένέν* betyr i denne sammenheng verden. Og skal Gud dømme verden, må verden ha hatt sin tid. Dermed må dommen finne sted i tilstanden etter livet på jorden. Når det sies at Gud skal dømme verden ved en mann og bekreftet dette ved å reise han opp fra de døde, er det naturlig å spørre hvilken sammenheng oppstandelsen har med dommen. Er det snakk om Jesu oppstandelse eller en fremtidig oppstandelse, og i tilfelle en fremtidig oppstandelse; oppstandelse av hvem? Om sammenhengen mellom Jesu oppstandelse og en fremtidig oppstandelse kan kanskje Joseph Plevniks måte å formulere kontinuiteten på ved å se på dødens plass i bringe oss noe nærmere et svar. Han sier med henvisning til 1 Kor 15,23-28:

...for the apostle (Paul), death is conquered through the risen Christ: it is, in fact, the universal implementation of the Christ-event, for in Christ's death and resurrection the power of death and sin over human beings has been broken in principle. At his

⁵⁹ *Bibelen*, 1265.

⁶⁰ Keener, *Acts*, 2672.

⁶¹ Johnson, *Acts*, 317.

resurrection, Christ has been exalted above all powers in creation. He is at present actively establishing his reign of grace and life in the faithful, who are in the dominion of Christ, where they are alive to God and destined to be with Christ. Sin and death have lost their firm hold. Death still has some hold on them as long as they are in the mortal and corruptible body, but death will finally be broken when their bodies also will rise from the dead and/or be transformed.⁶²

Oppstandelsens prinsipp som er seier over dødens makt, er en kraft som har gitt de troende liv i Gud og bestemt dem til å være med Kristus. Denne kraften har vært virksom fra Kristi oppstandelse og gjennom menighetens historie, men da på åndelig måte siden kroppen har vært underlagt døden. Det gjenstår da for de troende en forvandling av kroppen når døden slipper taket også i den.⁶³ Døden opphører for de troende ved de troendes oppstandelse. Da er oppstandelsen virksom i hele mennesket, slik den var det i Jesus. Og denne fullendelsen av livets prinsipp kan bare skje ved en fremtidig oppstandelse av de troende. Med andre ord er det en prinsipiell sammenheng mellom Jesu oppstandelse i Apostlenes gjerninger 17,31 og de troendes fremtidige oppstandelse og dommen. Denne gradvise forvandling av de troende bryter radikalt med det abrupte ved døden i epikureismen.

Ser man Jesu oppstandelse i vers 31 i sammenheng med Lukas sin kommentar til talen i vers 32 at når de hørte om «oppstandelse fra de døde», kan det her være snakk om en «utvidelse» av Jesu oppstandelse. Oppstandelse fra de døde er et generelt utsagn som ikke peker spesifikt på Jesu oppstandelse, men kan peke på en eskatologisk oppstandelse av mennesker. Peterson sier om «oppstandelse fra de døde»:

The sneering of some continued because of Paul's return to the subject of *the resurrection from the dead*... But others expressed a desire to hear Paul again

⁶² Joseph Plevnik, *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1997), 259.

⁶³ Murray J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (London: Marshall Morgan & Scott, 1983), 129. Om en gradvis forvandling og en aksellerasjon av den i den eskatologiske oppstandelse sier Harris i denne boken: «There has been a tendency for interpreters of the New Testament so to stress the differences between the here and the hereafter, between the earthly body and the heavenly body, that justice has not been done to the delicate balance or creative tension of the New Testament and the elements of continuity have been minimised. Continuity is seen not only in the fact that the event of the resurrection involves the acceleration and climax of the process of transformation. That the Christian life is marked ideally by a progressive approximation to the image of Christ is a common Pauline sentiment.»

“concerning this” (*peri toutou*), which could refer to the topic of the resurrection or allude to the person mentioned in v. 31 (the unnamed Jesus).⁶⁴

Det er ikke usannsynlig at Paulus har sagt noe mer utfyllende om oppstandelse fra de døde enn det Lukas gjengir her og dermed skapt reaksjoner fordi det har truffet dem.

Spørsmålet om tidspunktet for oppstandelsen, dommen og dens sammenheng med Jesu gjenkomst har relevans til epikureerne siden det hevdes at de var motstandere av idéen om at Jesus skulle komme igjen. Spørsmålet har også relevans til deres forhold til døden, for hvis dommen skjer etter døden, vil den ha konsekvenser for tilstanden etter døden.

PARUSIEN

Ifølge 1 tess 3,13 ber Paulus om at menigheten må stå hellige og uklanderlige når Jesus kommer igjen med alle sine hellige. Det som kan gjøre dette verset problematisk med tanke på om gjenkomsten er forbundet med den endelige dom, er at Jesus i den nevnte gjenkomst har med seg «alle sine hellige», men tessalonikerne er jo da ikke med. Men det behøver ikke være noe problem for det kan være snakk om flere oppstandelser til dom. Det som i alle fall er implisert om ikke sagt direkte, er at her finner vi hentydninger til en dom. Med tanke på at det er én oppstandelse til dom er kapittel 5 vers 3 tydeligere hvor det ganske enkelt står «når vår Herre Jesus kommer».

I 1 Tess 5,1-11 unngår Paulus spørsmålet om tidspunktet for parusien og på den måten indikerer han at det ikke er nødvendig å få svar på det spørsmålet for en som vil leve som en kristen. Svaret på spørsmålet er det alene Gud som vet. Å ville vite tidspunktet kan være et forsøk på å manipulere Gud og vente med å omvende seg. Det menigheten trenger å vite er at for dem som ikke er rede, vil Herren komme uten varsel når de minst venter det. For de troende er Jesu gjenkomst forbundet med håp og trygg forventning – likesom de er i Kristus ved troen, skal de fortsatt være hos han ved hans gjenkomst. Men for dem som sier «Fred og ingen fare»⁶⁵ vil Herrens gjenkomst ha en helt annen karakter. Plevnik sier om dette: «The apostle highlights the incalculable, the overwhelming, the uncontrollable, and the threatening character of the day of the Lord. He talks of a catastrophe. Instead of revealing “the times and the seasons,” Paul here dispels false security.»⁶⁶

⁶⁴ Peterson, *The Acts*, 503-504.

⁶⁵ Her kan det godt være snakk om epikureere.

⁶⁶ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 120.

Herrens gjenkomst har altså sammenheng med oppstandelse til dom, og denne dommen er utenfor menneskenes historie, slik Plevnik sier det: «Judgement is thus understood within the horizon that embraces life beyond this life on earth.»⁶⁷

Siden dommen kommer ved Herrens gjenkomst, er avgjørende for livet etter døden, ikke lar seg tidfeste, skal foregå ved oppstandelsen fra de døde og er truende for noen, fører det oss videre til spørsmålet om de forskjellige kategoriens oppstandelse. Dette er et spørsmål som er høyst relevant for epikureerne siden deres syn på tilstanden etter døden er avgjørende for hvordan de skal kunne leve et liv uten frykt. Jeg vil nå prøve å få en oversikt over hvem som skal være med i den eskatologiske oppstandelse.

DEN ESKATOLOGISKE OPPSTANDELSE

Det kan ikke være noen oppstandelse uten en foregående død ifølge 1 Kor 15,36. Men hva da med dem som er i live ved Jesu gjenkomst, som 1 Tess 3,13 refererer til? Hvordan kan de få del i oppstandelsen? Hvordan kan vi få disse to idéene til å henge sammen? For det første frigjør oppstandelsen fra døden og reverserer dødens virkninger.⁶⁸ En av virkningene ved døden er at den naturlige kroppen går til grunne og får et herlighetslegeme. For det andre er døden beseiret og utslettet ved oppstandelsen.⁶⁹ Selv om de troende har fått del i Jesu seier over døden ved hans oppstandelse, er de i perioden frem til hans gjenkomst underlagt den fysiske død. Bare ved Jesu gjenkomst vil døden være totalt borte for alltid. For det tredje vil Jesu oppstandelse og den troendes håp om somatisk oppstandelse fjerne frykten for fysisk død (den første død) og for den «andre død».⁷⁰

Selv de som lever når Jesus kommer igjen vil få del i seieren over døden fordi de på grunnlag av troen på Jesu oppstandelse og dåpen allerede er død for synden, født på ny og oppreist med Kristus for å vandre i et nytt liv. Oppstandelsens betydning er før oppstandelsen ved Jesu gjenkomst allerede virksom i den troende. Hva da med de ikke-troende som er døde før Jesus kommer til dom og de som lever når han kommer? Uansett tidspunktet for dommen og hvor

⁶⁷ Plevnik, Paul and the Parousia, 221.

⁶⁸ Harris, Raised Immortal, 162.

⁶⁹ Harris, Raised Immortal, 163.

⁷⁰ Harris, Raised Immortal, 164.

mange domsavsigelser det kommer til å være etter dette livet, vil de ikke-troende dømmes etter de samme prinsipper som de troende; nemlig deres forhold til Kristus mens de levde.⁷¹

DEN ESKATOLOGISKE DOM

Paulus advarte menigheten om at verden er under Guds dom og at han kaller til omvendelse.⁷²

I 1 Tess 1,9-10 minner Paulus menigheten i Tessaloniki om hvordan de «vendte om fra avgudene til Gud for å tjene den levende og sanne Gud og vente på hans Sønn fra himmelen, han som Gud reiste opp fra de døde, Jesus som redder oss fra vreden som kommer.»⁷³ Vreden som vil bli åpenbart ved Guds dom er altså ikke tiltenkt de troende. I 1 Tess 5,2-3 gir Paulus en mer utførlig beskrivelse av hvordan Guds vrede vil være for de ikke-troende. Plevnik beskriver det slik:

The day of the Lord will come like a...sudden destruction...and there will be no escape!...it will strike as a disaster strikes...its finality is underscored with the emphatic note that there will be no escape...The proper object of God's wrath is not the community in good standing before the Lord...but those who live in darkness. Presumably Paul is thinking of the outsiders.⁷⁴

Guds vrede vil altså ta form av en plutselig ødeleggelse. Ut fra sammenhengen tror jeg vekten her ligger på det overaskende ved måten ødeleggelsen kommer på, men også på virkningene, nemlig ved at ting legges øde og ingen eller ingenting slipper unna. Menneskene som rammes, er de som er i mørket; hører natten eller mørket til; som sover, som sier «Fred og ingen fare», de som er utenfor. Beskrivelsen har preg av en bevisst tilstand hos de menneskene det gjelder. Dette synspunktet av bevisst motstand mot sannheten understreker Plevnik når han beskriver hvem som rammes av Guds vrede i Rom 1,18-32: «...Paul talks about the revelation of God's wrath against the idolaters...the "wrath of God" is "revealed from heaven" against those who in their wickedness suppress the truth of the one true and living God.»⁷⁵ I Rom 2,5-9 understrekes motstanden mot Gud hos dem som med sitt harde hjerte ikke vil vende om; hos dem som i selvgodhet er ulydige mot sannheten. Disse har vrede og harme, nød og angst i vente. Selv om det i de nevnte skrifter ikke nevnes eksplisitt hvem

⁷¹ Harris, *Raised Immortal*, 158.

⁷² Her ser vi en klar parallell til Areopagostalen.

⁷³ *Bibelen*, 1354.

⁷⁴ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 224.

⁷⁵ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 224.

disse menneskene er, er det som kjennetegner dem beskrivelser som ble brukt og kan brukes om epikureerne ikke minst: «Fred og ingen fare», motstand mot sannheten (noe som har et filosofisk preg) og selvgodhet.

Ikke bare menneskene, men også naturen vil komme under dommen. Grunnen til at jeg vil se nærmere på dette spørsmålet, er den rollen naturen har for epikureerne både som opphav, skaper, opprettholder av livet og fundamentale prinsipp for virkelighetsforståelsen. Det vil si at alt tilbakeføres på naturen og utelukker Guds overherredømme. Har menneskets skjebne og naturens skjebne etter døden noen sammenheng? Rom 8,18-25, Fil 3,20-21 og 1 Kor 15,20-28 peker på en slik sammenheng.

Med «det skapte»⁷⁶ (*ktisis*) i tekstavsnittet fra Rom 8 tenkes det mest sannsynlig på det irrasjonelle univers, det vil si den ikke-menneskelige natur.⁷⁷ Det skapte ble underlagt forgjengelighet, som betegnes som slaveri og sukker og stønner i smerte, som under en fødsel. Denne tilstanden er et resultat av at mennesket ikke klarte sitt oppdrag fra Gud om å være herre over naturen. Allikevel er det håp, for det skapte er bestemt av Gud til å bli frigjort. Og dette håpet skaper en forventning om forløsning, slik også mennesket lengter. Her er det altså en klar sammenheng mellom det både mennesket og det skapte for øvrig er bundet av, den lengsel begge har og den forløsning begge skal få del i. Siden Gud både underla naturen forgjengelighet og skal forløse naturen, ser vi her en klar motsetning til epikureismen hvor naturen har herredømmet.

I Fil 3,20-21 går Paulus et skritt lenger og gir oss et bilde av hva forløsningen vil innebære. Forløsningen vil være en forvandling av kroppen slik at den blir lik «den kroppen han selv (Kristus) har i herligheten»⁷⁸. Det sies ikke eksplisitt i dette tekstavsnittet at resten av det skapte skal bli forvandlet, men i følge Harris er det det som ligger i vers 21 b når han sier:

...here in Philippians 3 the thought moves from nature to man. But it is not simply that if Christ is able to perform the apparently greater work on nature, he must also be capable of performing the smaller work on man. The lesser work is actually an aspect of the greater.⁷⁹

⁷⁶ *Bibelen*, 1290.

⁷⁷ Harris, *Raised Immortal*, 166.

⁷⁸ *Bibelen*, 1347.

⁷⁹ Harris, *Raised Immortal*, 167.

Slik jeg tolker Harris sitt syn på vers 21b sier han at siden Gud har makt til å underlegge og forvandle naturen, har han også makt til å gjøre det samme med mennesket. Også i forvandlingen er det en sammenheng mellom mennesket og resten av naturen. Det er da naturlig å tenke seg at siden menneskets forvandling har herlighetskarakter, vil resten av naturen få det samme. Forvandlingen viser en fundamental forskjell mellom paulinsk teologi og epikureisk filosofi ved at det i sistnevnte ikke skjer noen forvandling ved døden, kun en oppløsning.

I 1 Kor 15,20-28 nevnes ikke naturen utenom mennesket eksplisitt, men vi ser en progresjon ved Jesu herredømme. Først stod han opp fra de døde; la døden under seg, så vil de som hører Kristus til oppstå ved hans gjenkomst, så kommer slutten når han overgir alt til sin Far. Da er alle fiendtlige makter, myndigheter, krefter og døden tilintetgjort. Ikke alt vil gå til grunne, bare de negative krefter. Da vil resten av altet – det skapte, universet restaureres, oppstå og vende tilbake til sin opprinnelige, paradisiske tilstand. Harris sier om resultatet av Jesu progressive herredømme: «...no part of the universe will remain outside his sovereignty or in rebellion against his lordship...The result of all this will be Paradise Regained, a return to the pristine state of the entire material order where God was «all in all».⁸⁰ At det her ikke bare er snakk om mennesker, men også det irrasjonelle univers, går frem av uttrykket alt (*ta panta*) I versene 27-28 som refererer til universet i sin totalitet.⁸¹

I epikureismen i motsetning til hos Paulus er det ingen prosess mot en endelig perfektjon av verden eller naturen siden alt bare gjentar seg. Det neste spørsmålet vi må se på er om det hos Paulus er snakk om en ny skapelse eller en fornyet skapelse og hvilken form den har.

NY SKAPELSE ELLER FORNYET SKAPELSE

I Åp 21,1 sies det at det skal bli «en ny himmel og en ny jord. For den første himmel og den første jord var borte,...»⁸². Betyr det at det vil skje en forvandling av det som har vært eller at det vil bli byttet ut med noe helt nytt? Noen tekster i Det nye testamentet foreslår at det gamle vil bli utslettet, f.eks. i 2 Pet 3,10-11: «da skal himmelen forgå...elementene skal komme i

⁸⁰ Harris, *Raised Immortal*, 168.

⁸¹ Harris, *Raised Immortal*, 168.

⁸² *Bibelen*, 1433.

brann og bli fortært...Når alt skal gå i oppløsning.»⁸³. Når det i vers 11 står «alt» (*panton*) er det naturlig å tolke dette som universet.

Andre tekster peker på en fornyet skapelse eller rekonstitusjon av universet. Jesus lovet sine disipler i Matt 19,28 at de skal dømme sammen med han: «Når alt blir født på ny (*en te palingenesia*) og Menneskesønnen sitter på tronen i sin herlighet...»⁸⁴ Harris sier om denne gjenfødselen:

...the universe will again (*palin*) come to be (*ginesthai*) what it once was. Presumably this conversion to its original state is through its renovation (note that in the only other use of *palingenesia*, the term appears in conjunction with *anakainosis*, renewal, Titus 3,5).⁸⁵

Hva gjør Paulus med disse tilsynelatende motstridende idéene om tilintetgjørelse og gjenfødsel? I Rom 8 ser vi at det skapte vil bli frigjort fra forgjengelighet, ikke tilintetgjort. Etter hva jeg kan se av de paulinske tekstene jeg har tatt for meg, støtter de et slikt syn.

Jeg vil nå undersøke spørsmålet om udødelighet, det vil si spørsmålet om hvor lenge denne gjenfødte tilstanden for det skapte varer. Dette har betydning for i hvilken grad paulinsk teologi kolliderer med epikureisk filosofi om tilstanden etter døden.

UDØDELIGHET

Oppstandelsen kan ikke sees på bare som en isolert engangshendelse uten noen betydning utover selve hendelsen. Siden oppstandelsen er seier over døden og delaktighet i livet med Gud, som ikke kan dø, er udødelighet en logisk konsekvens. Det nye livet som den troende får del i ved oppstandelsen er ikke et naturlig fysisk liv (konf.: «Kjøtt og blod kan ikke arve Guds rike, og det forgjengelige skal ikke arve uforgjengelighet» i 1 Kor 15,50) som igjen kan ende med døden, men et åndelig liv som opprettholdes av Guds kraft i det uendelige. Slik Gud reiste Jesus opp fra de døde, slik vil han reise de troende opp fra de døde og de vil for alltid «bære den himmelskes bilde» (1 Kor 15,49).

Vi har nå sett at ved oppstandelsen ved Herrens gjenkomst forvandles den troende og det skapte til en permanent tilstand av herlighet hos Gud, til udødelighet. Men hva med de ikke-

⁸³ *Bibelen*, 1403.

⁸⁴ *Bibelen*, 112.

⁸⁵ Harris, *Raised Immortal*, 169.

troende som per definisjon ikke har del i udødelighet, hvor skal de tilbringe evigheten? Det kan jo tenkes at de ifølge epikureisk filosofi oppløses i en ubevisst tilstand av atomer, noe som gjør at døden allikevel ikke er noe å frykte. Det spørsmålet gjør at det er nødvendig å se på hva som skjer med de ikke-troende etter døden ifølge paulinsk teologi.

DE IKKE-TROENDE OG EVIGHETEN

Vil de ikke-troende få del i udødelighet i evigheten? Uttrykket udødelighet refererer seg ifølge Harris først og fremst til kvantitet (*a-thanasia*, «det å ikke dø», det å være fri for all slags død) og for det andre har det referanse til kvalitet (delaktighet i fylden av guddommelig liv).⁸⁶ Da er udødelighet utelukket for de ikke-troende siden de ikke har del i guddommelig liv.

Vil de ikke-troende få et evig liv? Uttrykket evig liv har først og fremst med kvalitet å gjøre (*zoe*, «liv», er uttrykk for liv som er virkelig liv, liv i enhet med guddommelig liv). For det andre har evig (*aionios*) med ubegrenset eller evig varighet å gjøre. Da er også evig liv utelukket for de ikke-troende. Men det venter dem en evighet. Et uttrykk som heller ikke er ukjent for epikureerne, om ikke for vår personlighet eller det enkelte menneske, men for atomene vi består av, som ikke går til grunne.

Ifølge Rom 2,7-8 vil to klart atskilte kategorier av mennesker bli stilt for Guds domstol: «de som tålmodig gjør det gode og søker herlighet» og «...de som i selvgodhet er ulydige mot sannheten og lar seg lede av uretten.» Den sistnevnte kategorien «har vrede og harme i vente» og «nød og angst skal komme over» dem. Disse vil da bli nektet evig liv og udødelighet. Det å bli nektet udødelighet betyr ikke at mennesket og personligheten opphører å eksistere. Om dette sier Harris: «Forfeiture of immortality means the deprivation of eternal blessedness but not the destruction of personal existence. Because immortality has positive content, being more than mere survival beyond death, its opposite is not non-existence.»⁸⁷ De ikke-troende vil altså lide evig. Og her ser vi en klar motsetning til epikureisk filosofi hvor både de troende og de ikke-troende opphører å eksistere ved døden og hvor evigheten i form av atomer utelukker all form for sansing og da selvfølgelig all form for lidelse.

⁸⁶ Harris, *Raised Immortal*, 199.

⁸⁷ Harris, *Raised Immortal*, 198-199.

HVEM ER DE IKKE-TROENDE?

Jeg har allerede sagt noe om hvem de ikke-troende er, men i dette avsnittet vil jeg gjøre et forsøk på å se nærmere på om epikureerne kommer inn under denne kategorien. DeWitt har mange kategoriske referanser til epikureerne i sin bok om Paulus og Epikur, som synes å være tvilsomt fundamentert i og med at epikureere nevnes kun én gang i Det nye testamentet. Et eksempel kan hentes fra 1 kor 15,35 hvor DeWitt sier at det var de (epikureere) som spurte om hvordan de døde står opp.⁸⁸ At det var epikureere som spurte om dette og som var bakgrunnen for at Paulus så utførlig tar opp spørsmålet om oppstandelsen i 1 Kor 15, lar seg ikke påvise ifølge Harris.⁸⁹

Abraham J. Malherbe undersøker i sin bok *Paul and the Popular Philosophers* Paulus sin bruk av *theriomachein* (kjempet mot ville dyr) i 1 Kor 15,32 – et ord som på Paulus sin tid ble brukt om vismannens kamp mot hedonisme. I dette verset sier Paulus også «la oss spise og drikke, for i morgen dør vi». I denne sammenhengen leder uttrykket tanken hen på det som ble sagt om epikureerne og den anti-epikureiske holdningen. Malherbe mener at det allikevel ikke kan fastslås at det var epikureere som spurte om hvordan de døde står opp, når han sier: «The suspicion that Paul does have in mind some kind of Epicureanism has been expressed by some commentators, but so far as I can ascertain, has never been pursued carefully.»⁹⁰

⁸⁸ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 55.

⁸⁹ Harris, *Raised Immortal*, 115-116. Her sier Harris noe om hvem de var som nektet oppstandelse fra de døde som eskatologisk fenomen, og det er lite som tyder på at det var epikureere. Harris sier: «An influential sector of the Corinthian church evidently rejected the notion of the resurrection (1 Cor 15,12). There is, however, no scholarly unanimity concerning the precise nature of their denial. This vocal minority may have asserted that (1) the concept of resurrection is superfluous, since the soul perishes with the body; or (2) resurrection is impossible, since only the soul survives death and is immortal; or (3) the resurrection is past, since at their baptism Christians were spiritually raised with Christ to “walk in newness of life” (cf. Rom 6.4)... Certainly we should not dismiss the possibility that the Corinthian “anti-resurrectionists” were a group of proud rationalists or mystical enthusiasts who were promulgating the doctrine of the immortality of the soul and arguing that resurrection was impossible or inconceivable. But in the light of the fact that at least some of the Corinthians believed that the Age to Come had already fully arrived..., it seems more probable that the deniers of the resurrection at Corinth were those who asserted that the only resurrection – the spiritual – was accomplished at baptism and therefore lay in the past. With Paul these Corinthians probably believed in the resurrection of Jesus from the dead, but this, for them, may well have been a unique event of the past completely unrelated to the Christian hope.”

⁹⁰ Abraham J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989), 85-86.

Det er etter hva jeg kan forstå liten tvil om at mange av de karakteristika som Paulus bruker i sine brev om de ikke-troende kan brukes om epikureerne, men det er ikke dermed sagt at de beskriver en helhetlig epikureisk filosofi og dermed har det ikke brodd spesielt mot epikureerne.

SAMMENFATNING

Dommen er knyttet til den eskatologiske oppstandelse ved Herrens gjenkomst. Tidspunktet vet ikke noe menneske. Alle mennesker skal dømmes; etter deres forhold til Kristus og deres gjerninger. For de troende venter det evig liv i herlighet hos Gud. For dem som har stått sannheten imot venter det evig vrede. Paulus fastslår ikke at det her er snakk om epikureere. Evigheten er en somatisk eksistens. Det skapte som er av irrasjonell natur vil bli frigjort fra forgjengelighet. Dommen ved Jesu gjenkomst får altså hos Paulus konsekvenser for tilstanden etter døden både for de troende, de ikke-troende og naturen. Disse konsekvensene er i form av en bevisst, somatisk tilstand hos menneskene og er samtidig en fortsettelse av det jordiske livet. Paulinsk idéer om oppstandelsen og dommen får da avgjørende betydning for hvordan livet leves.

KAPITTEL 4: PAULUS' SYN PÅ OPPSTANDELSEN, DOMMEN, TILSTANDEN ETTER DØDEN OG FORHOLDET TIL ETIKKEN

Areopagostalen kan altså som tidligere sagt sees på som en argumentasjon for oppstandelsen per se som hovedtema. Den nevner også tilstanden etter døden i form av dommen. Forrige kapittel gav da en mer utførlig beskrivelse av dommen i Paulusbrevene. I 1 Kor 15,32 tar Paulus for seg forholdet mellom oppstandelsestro og moralsk liv, noe som leder tankene inn på epikureismen. Selv om jeg tidligere har sagt at det i Areopagostalen primært dreier seg om filosofisk omvendelse for epikureerne, har filosofisk omvendelse et etisk aspekt som er relevant for epikureerne. En hovedforskjell mellom en filosofisk og moralsk omvendelse er at en filosofisk omvendelse har sin begynnelse og begrunnelse i at man vender seg fra et livssyn til et annet. I dette kapittelet vil jeg se litt nærmere på det etiske aspektet i forhold til epikureisk livsstil.

OPPSTANDELSESTRO OG MORALSK LIV

1 kor 15, 32b setter det å spise og drikke opp som uforenlig med troen på de dødes oppstandelse. Det er klart at det her ikke kan være snakk om det vi trenger av føde for å leve, men et utsvevende liv som peker i retning av hedonisme. Om denne form for hedonisme sier Karl Olav Sandnes:

...a morality of instant gratification based on the fragility of life: since death is approaching anyway, let us enjoy the moment in full; i.e. eat and drink and enjoy ourselves in all possible ways.....To Paul's ancient readers, 1 Cor 15,32 is thus very likely a critique of the morality associated with the loaded table.⁹¹

Sandnes hevder videre at det ikke er overraskende at dette for Paulus sine tidligste fortolkere hørtes ut som en epikureisk læresetning.⁹² At Paulus her tenker eksplisitt på epikureismen er ikke nødvendigvis tilfellet, for også andre forfattere fra antikken hevder liknende syn. Det som taler for epikureismen er imidlertid at Athenaeus⁹³ hevder at Epikur skal ha sagt: «The

⁹¹ Karl Olav Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles* (New York: Cambridge University Press, 2002), 185.

⁹² Sandnes, *Belly and Body*, 184-185.

⁹³ Levde fra slutten av det andre til begynnelsen av det tredje århundre.

pleasure of the stomach is the beginning and root of all good...»⁹⁴ Denne uttalelsen løsrevet fra Epikurs behandling av nytelse er selvfølgelig egnet til å skape feilaktige rykter om epikureismen. For Epikur derimot er nytelse forbundet med forsiktighet for å unngå lidelse. Om dette sier han i *Letter to Menoeceus*, 127-32:

So when we say that pleasure is the end, we do not mean the pleasures of the dissipated and those that consist in having a good time, as some out of ignorance and disagreement or refusal to understand suppose we do, but freedom from pain in the body and from disturbance in the soul. For what produces the pleasant life is not continuous drinking and parties or pederasty or womanizing or the enjoyment of fish and the other dishes of an expensive table, but sober reasoning which tracks down the causes of every choice and avoidance, and which banishes the opinions that beset souls with the greatest confusion. Of all this the beginning and the greatest good is prudence.⁹⁵

Om epikurernes forhold til mat og drikke ikke gir uttrykk for et liv som er uforenlig med Paulus sin oppstandelsestro, har det likevel en sammenheng fordi nettopp dette forholdet aktualiserer et kjernebegrep i epikureisk filosofi nemlig *αταραχος* (være ubekymret), som har direkte tilknytning til epikureisk syn på døden og tilstanden etter døden.

SJEL, ÅND OG KROPP

1 Kor 15 er en hovedtekst hos Paulus som utfyller Areopagostalens syn på døden og tilstanden etter døden og har ifølge DeWitt klare hentydninger til epikureismen.⁹⁶ I vers 44 bruker Paulus ordet *ψυχικόν* om sjelen. Det Paulus sier her er i følge DeWitt: «If there is a body animated by a mortal soul, there is also a body animated by an immortal spirit.»⁹⁷

Her brukes *ψυχικόν* om sjelen og *πνευματικόν* om den åndelige kroppen.

DeWitt mener at Paulus aksepterer epikureernes lære om at sjelen er dødelig; i motsetning til sjelen er den evige ånd. Videre sier Paulus i versene 46-49:

⁹⁴ A. A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers: Volume 1: Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 117.

⁹⁵ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 114.

⁹⁶ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 113-123.

⁹⁷ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 115

Det åndelige var altså ikke det første, men det sjelelige. Deretter kom det åndelige. Det første mennesket var fra jorden og skapt av jord, det andre mennesket er fra himmelen. Slik det første jordiske mennesket var, slik er også de andre jordiske. Og slik den himmelske er, slik skal også de himmelske være. På samme måte som vi har båret det jordiske menneskets bilde, skal vi også bære det himmelskes bilde.⁹⁸

Det er ikke hermed sagt at Paulus er enig med epikureerne i at sjelen er dødelig – slik DeWitt hevder, men at forutsetningen for den åndelige, himmelske tilstanden er Jesu oppstandelse og gjenfødselen ved den ånd han gir. Etter døden vil altså den troende ha en åndelig kropp. På spørsmålet i vers 35 om hva slags kropp de døde får i oppstandelsen, er svaret det samme: en åndelig kropp. I Fil 3,20 skriver Paulus at Jesus «will change our lowly body to be like his glorious body.»⁹⁹

De troende vil altså få en åndelig, herliggjort kropp i oppstandelsen. Og denne kroppen vil være uforgjengelig og udødelig (v.53). Denne herlighetskroppen er ikke en fundamentalt ny kropp, men den troendes kropp som er forvandlet. Det betyr at den troendes personlighet fortsetter å leve, men da totalt preget av Guds ånd. Et eksempel på hvordan dette henger sammen er at disiplene kjente igjen Jesus etter hans oppstandelse. Han var den samme, men annerledes; de så kroppen hans. Kenneth Bailey trekker inn et annet eksempel på kroppen og personlighetens videreføring når han sier:

On the road to Damascus, in broad daylight, Paul did not just hear a voice, he saw a person, and he knew that the visible body of that person was both imperishable and immortal. A body that is imperishable does not decay, while an immortal person never dies.¹⁰⁰

Hvordan kroppen kan bestå og forvandlingen kan skje, sier Paulus er et mysterium, som han allikevel prøver å forklare når han tyr til bilder fra påkledning i forbindelse med embetsinnsettelse. Om dette sier Bailey:

The «perishable» must “*put on* the imperishable,” and the mortal must “*put on* immortality.” The picture is that of the investiture of a king, emperor or high official.

⁹⁸ Bibelen, 1315-1316.

⁹⁹ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 119.

¹⁰⁰ Kenneth E. Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes: Cultural Studies in 1 Corinthians* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2011), 473.

The king has the same body, but after the investiture, with new robes, he is a new man. As with all metaphors, this picture of investiture has unsolvable problems. When all is said and done, Paul is dealing with a mystery – regardless of how much of it he manages to reveal. After the investiture we will be the same – and yet different.¹⁰¹

Kroppen og personlighetens fortsatte eksistens etter døden er totalt fremmed for epikureerne fordi kroppen og sjelen oppløses i atomer. Og skulle disse atomene igjen finne sammen og danne den samme kroppen og sjelen – noe det ikke finnes noen teori om, så vidt jeg har forstått – ville denne kroppen ikke på noen måte huske sin tidligere eksistens og dermed vil sammenhengen med den tidligere personen være brutt.

DØDEN I LYS AV EVIGHETEN

Idéen om en herlighet, uforgjengelighet og udødelighet er slett ikke fremmed for epikureerne, men den er reservert gudene: «Paul seems consequently to be assuring his converts that after the miracle of the resurrection it would be their portion to enjoy forever the same sort of existence which Epicureans believed to be reserved for their blissful and incorruptible gods.»¹⁰²

Livet etter døden kan ikke sees isolert fra døden fordi døden markerer en overgang fra livet før døden til livet etter døden. Med Paulus' sin positive beskrivelse av tilstanden etter døden, har den innflytelse på hvordan man ser på døden. Og nettopp det å se på døden i lys av evigheten er høydepunktet i Paulus sin beskrivelse av udødeligheten ifølge DeWitt:

...Paul, who has been expounding the new doctrine of immortality with a steady rising elevation of thought, should crown this exposition with his own paean of victory:

«Death is swallowed up in victory,» and «O death, where is thy sting? O grave, where is thy victory?»¹⁰³

DOMMEN VED JESU GJENKOMST

Da er vi over på hvilke konsekvenser Paulus sine idéer om livet etter døden har for livet. Om Paulus i overveiende grad har et optimistisk syn på døden og livet etter døden i 1 Kor 15, finner vi her også antydninger til idéen om en dom ved hans gjenkomst - som i Apostlenes

¹⁰¹ Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 473.

¹⁰² DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 120.

¹⁰³ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 121-122.

gjerninger 17,31. I 1 Kor 15, 24 heter det: «...etter at han har tilintetgjort alle makter, myndigheter og krefter.»; i vers 25: «...til Gud har lagt alle fiender under hans føtter» og i vers 50: «Kjøtt og blod kan ikke arve Guds rike, og det forgjengelige skal ikke arve uforgjengelighet». Slike utsagn har et forensisk preg; de sier noe om premissene som går forut for en domsavsigelse.

Hovedtemaet i 2 Tess er Jesu andre komme og relaterer seg til epikureerne som de som i følge DeWitt «teased and bantered the Christians about the delay in the coming.»¹⁰⁴ Det samme skjedde etter at Paulus i Aten hadde forkynt Herrens andre komme med dom, men det er ikke dermed sagt at det var epikureerne som gjorde det.

Alvoret ved dommen utpensles ved at Gud skal gjengjelde med trengsler, gi lindring til dem som nå møter trengsler, ved at Jesus åpenbarer seg i flammende ild og straffer dem som ikke kjenner Gud. Straffen blir en evig fortapelse borte fra Herrens ansikt og fra hans herlighet og makt. Herren vil da bli lovprist og hyllet av alle som tror. Den lovløse skal Jesus utrydde med pusten fra sin munn og tilintetgjøre den dagen han kommer i herlighet.

Dette alvoret og denne gleden ved Jesu gjenkomst passer dårlig med epikureiske idéer om døden og tilstanden etter døden og bidro til å skape frykt for døden. Og nettopp det å fjerne frykten for døden var utgangspunktet for epikureismens hovedprosjekt. Om dette sier Diogenes Laertios¹⁰⁵ i sin gjengivelse av Epikurs *Principal Doctrines*: “If our suspicions about heavenly phenomena and about death did not trouble us at all and were never anything to us, and, moreover, if not knowing the limits of pains and desires did not trouble us, then we would have no need of natural science.”¹⁰⁶ Tanken er da nærliggende for dem å si at Jesus allerede var kommet, for da var det ikke noe å frykte ved hans komme. Denne polemikken syntes å ha et betraktelig omfang og ser ut til å ha gitt seg uttrykk i «åndsbudskap», «påstander» og «brev».

DOMMEN OG VERDENS UNDERGANG

En parallell til denne polemikken finner vi i 2 Pet 3,4: «Hånlige sier de: «Hva med løftet om hans gjenkomst?» Bak dette spørsmålet ligger tanken om at det ved Jesu andre komme skulle

¹⁰⁴ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 53.

¹⁰⁵ Diogenes Laertios levde rundt år 200 e.Kr.

¹⁰⁶ Brad Inwood and L. P. Gerson, *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia* (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1994), 33.

bli store forandringer, som Peter sier: «Men de himler og den jord som nå er, er i kraft av det samme ordet spart til ilden. De holdes oppe helt til dommens dag...», (v. 7). Slik har det ikke blitt for som de sier: «alt er som det har vært fra begynnelsen av.» (v. 4). Disse spottere mener at verden er evig, og det er en tanke som passer godt med epikureisk naturfilosofi, i alle fall i sin totalitet, som Epikur sier i *Letter to Herodotus*, 38-39: «Moreover, the totality of things was always such as it is now, and always will be.»¹⁰⁷ Dette betyr imidlertid ikke at ikke jorden med den form den hadde i antikken ikke kunne forgå; en tanke som ikke er fremmed for epikureerne: «The Epicureans saw our world, or *kosmos*, as just one among indefinitely many which are generated and destroyed in the infinite and everlasting universe as a result of the unceasing motion of atoms in a void.»¹⁰⁸

Men jorden vil ikke forgå «brått, på et øyeblikk» ved Herrens komme som Paulus sier i 1 Kor 15,52, men vil ifølge Lukrets forgå langsomt som et resultat av de samlede ødeleggende krefter:

At length, with age, the food supply will fail, and lethal particles with their external blows assail ceaselessly, and pound things to submission and decay. Indeed, the ramparts of the mighty world, in the same way, stormed from all sides, will tumble into crumbling ruin too.¹⁰⁹

Epikureerne var altså ikke fremmed for tanken om at kosmos kunne forgå, men det hadde ikke skjedd med deres verden ennå. Uansett om verden ville foregå eller ikke ved Jesu annet komme, tror jeg at 2 Tess 2 og 2 Pet 3 gir uttrykk for at disse spotterne ikke tror at Jesus vil komme igjen. En slik tolkning sier også noe om epikureernes forhold til profetier. Og profetier trodde de ikke på fordi profetier sier noe bestemt om fremtiden og fremtiden kan man ikke på naturlig vis vite noe om. Og her er vi ved et kjernepunkt i epikureisk filosofi at naturen er opphav til alt som skjer, og sansingen er det endelige kriterium på hva som er virkelighet. Det er verken naturen eller sansingen som er profetiens opphav og vesen.

¹⁰⁷ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 25.

¹⁰⁸ James Warren, "Introduction," in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, (red., James Warren; New York: Cambridge University Press, 2009), 5.

¹⁰⁹ Lucretius, *The Nature of Things* (trans. A. E. Stallings; London: Penguin Books, 2007), 70.

EVIGHETSPERSPEKTIVETS BETYDNING

Men kan vi av dette slutte at de som spottet tanken om Herrens gjenkomst er epikureere? I 2 Pet 2,3 sies det at disse menneskene «følger sine egne lyster». DeWitt leser dette slik:

The point is that the sect of Epicurus stood out among all others as repudiating service or subjection to any divine being. It was they who above all others asserted the independence of man, who must be free to plan his whole life, uninhibited by fear of fate, fortune, or divine being...¹¹⁰

I tråd med dette mener DeWitt at det også var epikureere som i 1 Kor 15,35 stilte spørsmålet om hvordan de døde står opp og med hva slags kropp. Han hevder videre at «This very form of question is in the Greek language an idiom of teasing, derision, or even defiance.»¹¹¹

Håpet om seier over døden, en evig herlighet og alvoret ved dommen munner ut i en formaning om at de troende må være faste og urokkelige og arbeide traust og rikelig for Herren for de vet at deres strev ikke er forgjeves. Det venter dem en lønn, de skal stå til ansvar. En slik tankegang står fjernt fra en epikureisk hedonisme hvor «enhver er sin egen lykkes smed» og målet er nytelse innenfor dette livets rammer, fra fødsel til død.

Betydningen for livet av det evighetsperspektivet som kommer til uttrykk i 1 Kor 15 forsterkes også i Paulus' brev til filipperne hvor Paulus sier i 3,17-21:

Følg mitt eksempel, søsken, og se opp til dem som lever etter det forbilde dere har i oss. For, som jeg ofte har sagt og nå gjentar med tårer: Mange lever som fiender av Kristi kors. Fortapelse er deres mål og magen deres gud, skam gjør de til ære, og de søker bare det jordiske. Men vi har vår borgerrett i himmelen, og derfra venter vi frelseren, Herren Jesus Kristus. Han skal forvandle vår skrøpelige kropp og gjøre den lik den kroppen han selv har i herligheten. For han har makt til å underlegge seg alt.¹¹²

ET UTSVEVENDE LIV

Ifølge Dewitt¹¹³ er Fil 3,19 om at magen er deres gud en hentydning til epikureerne, men da i tilfelle et ondsinnet rykte som hadde sitt utgangspunkt i en feiltolkning av epikureeren

¹¹⁰ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 55.

¹¹¹ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 55.

¹¹² Bibelen, 1347.

¹¹³ DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, 22-24.

Metrodorus' utsagn om at magens gleder er begynnelsen og roten til alt godt og referansepunkt for all visdom og foredling av livet. Sammenhengen denne uttalelsen står i må sees sammen med en genetisk tilnærming til studiet av etikk. Det forutsetter av livet utvikler seg i stadier: magens gleder er det første barnet kjenner til; andre organer med sine gleder kommer etter hvert. Sinnet modnes sist og betraktes som et fysisk organ på lik linje med magen. Dette tilsier at nytelse er en fellesnevner for all kroppslig aktivitet.

Ut fra en slik tolkning og epikureismens vektlegging av *απαρχος* (å unngå lidelse) også i forhold til mat, er det mer rimelig å anta at Paulus hadde overdreven grådighet og fråsing i tankene som i tilfellet med Sardanapalus¹¹⁴. Men det må også sies at Epikur lett kan tolkes som om mat er det høyeste gode for han er noen ganger svært uforsiktig og kategorisk i sine uttalelser som her i Ciceros *Tusculan Disputations* hvor Epikur skal ha sagt:

For my part I cannot conceive of anything as the good if I remove the pleasures perceived by means of taste and sex and listening to music, and the pleasant motions felt by the eyes through beautiful sights, or any other pleasures which some sensations generates in a man as a whole.¹¹⁵

At livsførselen til dem som «har sin borgerrett i himmelen» gjelder mer enn mat, kommer også fram i Karl Olav Sandnes lesning av Fil 3,17-21 hvor han sier:

Paul is drawing on the stock figure of the glutton or belly-devotee as examples of a self-loving Epicurean lifestyle. In contrast to this he instructs the believers to be prepared for self-renunciation, even to the point of suffering... Paul's appropriation of the belly-*topos* draws heavily on a cluster of related ideas:

(1) Belly-devotees are concerned only with earthly things and the pleasures of the moment. In this way they constitute a contrast to the athletes whose life is oriented

¹¹⁴ Sandnes, *Belly and Body*, 65-66: Her sier Sandnes om legenden om Sardanapalus: "Sardanapalus is associated with the wealthy king of Assyria, Assurbanipal. Probably various persons and traditions have merged into the proverbial figure of a king named Sardanapalus. He became a well-known archetype of a gluttonous person enjoying luxury and sex. He was a stock figure for what kind of life pleasure led to. Special attention was given to an inscription on his tomb. This inscription varies somewhat according to the sources. According to Cicero it was written: "This I have, what I have eaten and on what my sexual appetite has satiated itself. These many things remain but all other riches are left behind".

¹¹⁵ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 21.

to do what their goal and purpose require of them. Athletes thus lead a purposeful life; Paul urges his converts to follow their example.

- (2) Belly-devotion involves shameful living, usually associated with sumptuous meals accompanied by excess in eating, drinking and love-making. A figurative extension of these physiological needs is well attested, and Paul makes use of it here.
- (3) Belly-devotees are not reliable citizens to whom questions of the common good can be entrusted. Always seeking an easy life, they are not prepared for the necessary costs of being a citizen. Epicurean self-love and true citizenship are incompatible.¹¹⁶

Når Sandnes sier at Paulus bruker toposen om dem som har magen til gud som et eksempel på en epikureisk livstil, betyr det ikke dermed at vi her får en beskrivelse av en autentisk epikureisme, men kanskje heller ryktene om den. Sandnes spesifiserer hvilke utslag denne dyrkelsen av magen kan få og nevner at mennesker som gjør det bare er opptatt av jordiske ting og øyeblikkets nytelse. Videre hevder han at de lever utsvevende liv som fører skam med seg og ikke er villige til å ta på seg ansvar og plikter som en borger har. Denne måten å leve på gjelder dessuten langt flere enn dem som ble beskrevet som epikureere. Paulus synes da med sin referanse til dem som dyrker magen å ha en langt videre gruppe i tankene. Et annet forhold som styrker tanken om at det faktisk i Paulus sin formaning til sine tilhørere om å leve avholdende er Epikurs tanker om å vise fornuft i omgangen med nytelse for det er ikke all nytelse som fører noe godt med seg. Derfor kan det være lurt å unngå nytelse i enkelte tilfeller ellers kan det føre til lidelse, og det å unngå lidelse er epikureismens høyeste mål.

SAMMENFATNING

Tilstanden etter døden – evighetsperspektivet med Jesu gjenkomst, oppstandelse, dom og evig liv – har hos Paulus avgjørende betydning for dette livet. Her ser vi en klar motsetning til dem som ikke vil anerkjenne dette perspektivets betydning ved at de spotter idéen om Jesu gjenkomst, underkjenner det profetiske ord om verdens undergang, nekter for kroppen og personlighetens fortsatte eksistens utover døden, motarbeider tanken om noen form for straff etter døden, lever et utsvevende liv og legger vekt på nytelse som høyeste mål fra fødsel til død. Dette betyr imidlertid ikke at det her hos Paulus tenkes spesielt på epikureerne.

¹¹⁶ Sandnes, *Belly and Body*, 162-163.

KAPITTEL 5: EPIKUREISK FILOSOFI OG SYNET PÅ DØDEN OG TILSTANDEN

ETTER DØDEN

I dette kapitlet vil jeg se på det epikureiske syn på døden og tilstanden etter døden og bakgrunnen for dette synet. Jeg vil ta for meg sansenes betydning i den epikureiske epistemologi, undersøke hva epikureerne forstår med tilblivelse, tilintetgjørelse, sjelen, gudene og naturfenomenene, døden og tilstanden etter døden, tilstanden før og etter livet, det gode liv og ryktene om epikureerne. Jeg vil spesielt ta for meg Philodemus og Lukrets fordi deres utgangspunkt for undersøkelser om frykten for døden er forskjellig og måten de skriver på er forskjellig. Philodemus tar utgangspunkt i det sosiale livet og skriver prosaisk mens Lukrets tar utgangspunkt i naturen og skriver poetisk. Lukrets ønsker med denne måten å skrive på å overbevise sine lesere om sannheten i den epikureiske forståelsen av verden. Om Lukrets sin måte å skrive på sier Richard Jenkyns i sin introduksjon til Lukrets sitt verk *Om tingenes natur*:

...Lucretius cannot instruct us to love nature, the world and the everlasting atomic flux, to be rapt by the romance of a universal kinship; he can only achieve his end by writing a masterpiece so powerful in its poetry that we are persuaded to feel the romance and drama of his conception for ourselves. And therefore he embarked on the eccentric scheme of doing philosophy – real philosophy – in verse.”¹¹⁷

DEN NATURFILOSOFISKE BAKGRUNN FOR DET EPIKUREISKE PROSJEKT

Det grunnleggende for Epikurs syn på tilstanden etter døden er hans naturfilosofi med hans bestemmelse av hva som er evig og uforanderlig, nemlig det tomme rom og atomene. Og disse usynlige, ørsmå partiklene som verden består av, beveger seg i det tomme rom. Alle atomer uansett størrelse og utforming har lik vekt og «faller» (Epikur går imot tanken på at universet har et opp og et ned) gjennom rommet, som er ubegrenset. Atomene er massive, udelelige partikler (atom betyr udelelig) og faller parallelt. Hvordan kan da det vi sanser bli til? For Demokrit fra Abdera (ca. 460-370 f. Kr.) som var den mest kjente greske naturfilosof før Epikur var også materien evig og bestod av atomer. For han ble verden og tingene i den til ved at en mengde atomer samlet seg i en virvel, ble viklet inn i hverandre og fanget til en slags hinne. Demokrit forklarer imidlertid ikke hvilken kraft det er som forårsaker denne sammensmeltingen.

¹¹⁷ Lucretius, *The Nature of Things*, xvi.

Her kommer Epikur med noe nytt. Det som gjør at atomene kan forbinde seg med hverandre og dermed danne nye ting er et avvik fra den parallelle bevegelsen. På den måten kan atomene forandre kurs og støte borti andre atomer. Slik oppsto ikke bare én verden, men flere, og flere vil kunne oppstå, noen med liv, andre uten. Alle sammenknytninger av atomer var oppløslige. Det vil si at alt kunne gå tilbake til atomtilstanden for så atter å inngå i nye sammenhenger.

Denne atomteorien blir da grunnleggende for hva som skjer når et menneske dør. Både sjelen og kroppen, som består av atomer, blir oppløst i atomer. Disse atomene vil igjen kunne forbinde seg med andre atomer og danne nye mennesker, men de nye menneskene er da ingen fortsettelse av de menneskene som døde. Når da et menneske bare er en sammensetning av atomer som oppløses og forbindes, er ikke verken døden eller en dom etter døden noe å frykte, og det finnes ingen ubegripelig ånde verden. Romerske epikureere videreutviklet disse tankene. Blant annet brukte Lukrets dem som utgangspunkt i lærediktet *The Nature of Things*. Her beskriver han hvordan alt i verden, også menneskesjelen, består av atomer som skilles fra hverandre og søker sammen igjen. Derfor lever alle mennesker videre etter døden, men i nye former. Lukrets gjenopplivet den greske atomismen. Atomismen og epikureismen virket uforenlige med platonisme og kristendom.

Denne sammenfatningen av den epikureiske naturfilosofi gir en god og kortfattet bakgrunn for Epikurs grunnleggende begrunnelse for hans syn på tilstanden etter døden, nemlig atomlæren. Ved å rydde frykten for døden unna, åpnes veien for å gjøre det beste ut av livet ved maksimal nytelse ved å unngå lidelse. Atomteorien tilsier også at gudene ikke er noe å frykte.

Når det gjelder gudenes betydning i forhold til atomteorien, kan det være nyttig å se på hva Epikur sier om dette i *Letter to Herodotus*, 43-44 hvor han hevder at det ikke er noen skapelse av intet.¹¹⁸ Videre sier han der han snakker om atomenes bevegelse: «There is no beginning to this, because atoms and void are eternal.»¹¹⁹ Det må bety at siden ingen har skapt atomene og det tomme rommet og ingen har satt i gang atomenes bevegelse, er det for Epikur ingen skapergud. Utgangspunktet hans for atomenes eksistens og bevegelse heller i motsatt retning i analogi med det som kan sanses – selv om atomet i seg selv ikke kan sanses. Om det sier Epikur i *Letter to Herodotus*, 56-59:

¹¹⁸ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 25.

¹¹⁹ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 46.

...the minimum of the atom: in its smallness, obviously, it differs from the one viewed through sensation, but it follows the same analogy. For even the claim that the atom has size is one which we made in accordance with the analogy of things before our eyes, merely projecting something small onto a large scale.¹²⁰

Den samme tenkemåte ser vi også når han skriver om variasjoner i atomenes størrelse i *Letter to Herodotus*, 55-56: «...we must suppose that there are *some* variations of size, for this addition will yield better explanations of the events reported by our feelings and senses.»¹²¹

Denne måten å begrunne atomenes og det tomme roms usynlige eksistens på; ved å trekke slutninger fra det sansbare til det ikke-sansbare er grunnleggende for Epikurs epistemologi.

EPISTEMOLOGI

Sansing er målestokken for bedømmelsen av hva som er virkelig, rett og sant ifølge Epikur i *Key Doctrines*, 23: «If you fight against all sensations, you will not have a standard against which to judge even those of them you say are mistaken.»¹²² Sextus Empiricus (ca. 160-210 e. Kr.) begrunner denne tanken hos Epikur om tingenes natur når han sier at et synsinntrykk av en og samme ting er forskjellig om du ser ting på langt eller nært hold. At synsinntrykket er forskjellig betyr ikke at den ene beskrivelsen av tingen er mer sann enn den andre. Det betyr at f.eks. fargen ved en ting blir forandret etter hvilken avstand den sees fra. Om denne forandringen ved tingen sier Sextus Empiricus i *Against the professors* 7.206-10: «...is altered in the intervening space, and takes on a peculiar shape.»¹²³ Vi får altså forskjellige inntrykk av det samme sanseobjektet, noe som fører til at noen mener at det ene inntrykket må være sant og det andre feil. Sextus Empiricus mener i det ovenfornevnte verk at «This is simple-minded, and characteristic of those who are blind to the real nature of things. For it is not the whole solid body that is seen.»¹²⁴ Sanseobjektet har både en dypere og en lysere rødfarge avhengig av hvem som ser. Her har man altså en relativisering av tingenes natur. Det som er avgjørende for bestemmelsen av tingen, er de inntrykk den skaper. Sextus Empiricus oppsummerer denne drøftelsen slik:

¹²⁰ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 40.

¹²¹ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 52.

¹²² Long og Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 80.

¹²³ Long and Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 81.

¹²⁴ Long and Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 81.

The peculiar function of sensation is to apprehend only that which is present to it and moves it, such as colour, not to make the distinction that the object here is a different one from the object there. Hence for this reason all impressions are true. Opinions, on the other hand, are not all true but admit of some difference. Some of them are true, some false, since they are judgements which we make on the basis of our impressions, and we judge some things correctly, but some incorrectly, either by adding and appending something to our impressions or by subtracting something from them.¹²⁵

Det som altså er virkelighet er det jeg ser. Derfor er alle de inntrykk jeg får sanne. Ikke alle antakelser er sanne derimot fordi vi legger noe til eller trekker noe fra dem.

Kan man snakke om noe som selvinnlysende som et kriterium for sannhet? Epikur sier at inntrykk, forutfattet mening og følelser er sannhetskriterier.¹²⁶ Diogenes Laertios¹²⁷ argumenterer som følger for at forutfattede meninger er selvinnlysende:

Preconception, they (the Epicureans) say, is as it were a perception, or correct opinion, or conception, or universal “stored notion” (i.e. memory), of that which has frequently become evident externally: e.g. “Such and such a kind of thing is a man.” For as soon as the word “man” is uttered, immediately its delineation also comes to mind by means of preconception, since the senses give the lead. Thus what primarily underlies each name is something self-evident. And what we inquire about we would not have inquired about if we had not had prior knowledge about it. For example: “Is what’s standing over there a horse or a cow?” For one must at some time have come to know the form of a horse and that of a cow by means of preconception. Nor would we have named something if we had not previously learnt its delineation by means of precondition.¹²⁸

At forutfattede meninger er et selvinnlysende sannhetskriterium har betydning for Epikurs syn på ordenes betydning i forbindelse med undersøkelser. Epikur sier om dette i *On nature* xxviii, 31.13.23-14.12:

¹²⁵ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 81.

¹²⁶ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 87.

¹²⁷ Man vet lite om Diogenes Laertios bortsett fra at han skrev det mest innflytelsesrike verket om antikkens mest kjente filosofer. Verket inneholder bl.a. noen fullstendige verker av Epikur. Diogenes skrev på gresk.

¹²⁸ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 87-88.

For I expect you could cite many cases, from your own past observations, of certain people taking words in various ridiculous senses, and indeed in any sense rather than their actual linguistic meanings. Whereas our own usages does not flout linguistic convention, nor do we alter names with regard to things evident.¹²⁹

Dermed får også ordene betydning som selvinnlýsende sannhetskriterium for epikureernes syn på tilblivelse og tilintetgjørelse, sjelen, gudene og naturfenomenene, døden og tilstanden etter døden. Disse ordene vil jeg nå se nærmere på i nevnte rekkefølge.

TILBLIVELSE

Epikur sier om fenomenenes naturlige årsaker: «...where we find phenomena invariably recurring, the invariableness of the recurrence must be ascribed to the original interception and conglomeration of primary particles whereby the world was formed.¹³⁰ De primære partiklene er i epikureisk filosof som nevnt atomene, som i det evige tomme rommet kommer sammen og danner ulike konglomerater. Denne sammenkoblingen er det atomene selv som forårsaker ved at de av støter sammen med andre atomer. Dette kommer i stand ved at Epikur tillegger atomenes loddrette fall egenskapen av en sidebevegelse. Det er ingen guddommelige vesener som står bak.

TILINTETGJØRELSE

Lukrets sier om verdens ende i *The Nature of Things*: «To resume: I've reached the juncture of my argument where I must demonstrate the world too has a «body», and must die, even as it had a birth.»¹³¹ At Lukrets med verden her mener jorda kommer fram i det han skriver videre:

The earth, the sky above us,... Yet a single day will deliver all of these to doom – and all the world's vast mass and machinery, held up age after age, at last will come collapsing down. I know this must seem strange and new, the ruin that the heavens and earth are headed to,...¹³²

¹²⁹ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 99.

¹³⁰ Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 27.

¹³¹ Lucretius. *The Nature of Things*, 149.

¹³² Lucretius. *The Nature of Things*, 150.

Selv om det her er klare paralleller til både Peter og Paulus sine profetier om jordens ende, er resultatet forskjellig ved at apostlene forkynner dom og epikureerne at alle ting vender tilbake til atomer, som igjen blir byggsteinene til en ny jord. Så total tilintetgjørelse er det ikke snakk om verken hos Paulus eller hos epikureerne.

SJELEN

Om sjelens struktur og dens forhold til sanser og følelser sier Epikur i *Letter to Herodotus*, 63-67: «the soul (*ψυχή*) is a finestructured body (*σῶμα*) diffused through the whole aggregate, most strongly resembling wind (*πνεύματι*) with a certain blending of heat, ...»¹³³

Det som er interessant i vår sammenheng er at Epikur sier at sjelen er legemlig. Det må bety at den er bygget opp av atomer og som alle legemer vil den når den dør, brytes ned til atomer. Denne sjelens legemligheten og dens sammenheng med kroppen for øvrig understreker han i sin polemikk mot andre som har et annet syn: «.....those who say that the soul is incorporeal are talking nonsense.»¹³⁴ Sjelen er et legemlig aggregat av følelser, fornuft, intellekt, vilje og persepsjon. Når kroppen dør, vil også sjelen dø for den kan ikke leve videre uten kroppen, og siden sansene er en del av sjelen, kan man heller ikke sanse noe når kroppen dør. Og her er vi inne på et hovedbegrep i epikureisk filosofi, «sansing», og det som avgjør hva som er virkelig. Når kroppen er brutt ned og sjelen har forlatt den – når man er død – sanser man ikke og derfor betyr ikke døden noe for en sann epikureer.

GUDENE OG NATURFENOMENENE

Folks oppfatning av døden og livet etter døden danner bakteppet for epikureismens utforming av sin naturfilosofi. Diogenes Laertios sier i sin gjengivelse av *The Principal Doctrines*: «If our suspicions about heavenly phenomena and about death did not trouble us at all and were never anything to us, ...then we would have no need of natural science.»¹³⁵ I oppfordringen om å ikke frykte gudene ligger ikke minst ordenes selvinnslysende sannhet ved innebyrden av ordet gud. Ordet gud indikerer at gudene er lykkelige og udødelige. Men Epikur mente at de fleste mennesker var forvirret med hensyn til gudene. De trodde at gudene var intenst opptatt av hva menneskene drev med og lønnet sine tilbedere og straffet sine fiender. Epikur mener tvert imot at det ikke er i tråd med gudsbegrepet å mene at de bryr seg i det hele tatt. Den

¹³³ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 65. De greske ordene i dette sitatet er hentet fra bind 2 i *The Hellenistic philosophers*, side 64.

¹³⁴ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 66.

¹³⁵ Inwood and Gerson, *The Epicurus Reader*, 33.

riktige så vel som den mest rimelige oppfatningen var at gudene var i en opphøyet lykketilstand, uberørt, uten behov, usårlige og levde et misunnelsesverdige liv.¹³⁶

Formålet med kunnskap om himmelske fenomener og gudene er å skape fred i sinnet som Epikur sier i *Letter to Pythocles*: «In the first place, remember that, like everything else, knowledge of celestial phenomena, whether taken along with other things or in isolation, has no other end in view than peace of mind and firm conviction.»¹³⁷

For Lukrets er Epikur den første som våget å ta opp kampen mot overtroen som holdt menneskene nede. Verken mytene eller tolkningen av naturfenomenene hindret han, men i stedet oppildnet han til å undersøke hele verden ved hjelp av en naturvitenskapelig tilnærming. Seiersprisen for denne kampen mot overtroen har Epikur vunnet, brakt videre og frigjort menneskene. Om dette sier Lukrets i *The Nature of Things*, 5: «Therefore it is the turn of Superstition to lie prone, trod underfoot, while by his victory we reach the heavens.»¹³⁸

Filosofien er ikke et uttrykk for mangel på fromhet, men religionen. Som et eksempel på dette bruker Lukrets med sitt poetiske språk et eksempel fra grekernes stolte historie om deres seier over Troja:

As when the leaders of the Greeks, those peerless peers, defiled the Virgin's altar with the blood of Agamemnon's child, Iphigenia. As soon as they bound the fillet round her hair so that its ends streamed down her cheeks, the girl became aware that waiting at the temple for her there would be no groom – instead she saw her father with a countenance of gloom attended by the priests who kept the blade well hid. The sight of people shedding tears to see her froze her tongue with fright. She sank to the ground upon her knees. It did not mean a thing for the princess now, that she had been the first to give the king the name of *Father*. No, for shaking, the poor girl was carried by the hands of men up to the altar, not that she be married with solemn ceremony, to the accompanying strain of loud-sung hymns, but as a maiden, pure of stain, to be impurely slaughtered, at the age when she should wed, sorrowful sacrifice slain at her

¹³⁶ Inwood and Gerson, *The Epicurus Reader*, ix.

¹³⁷ Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 31.

¹³⁸ Lucretius, *The Nature of Things*, 5.

father's hand instead. All this for fair and favourable winds to sail the fleet along! So potent was religion in persuading to do wrong.¹³⁹

Her ser vi hvordan den greske gudelære har innvirkning på historien ved at de trodde at gudene kunne stille stormen ved ofringer. På den måten blir mytene, historien og religionen medvirkende til å holde menneskene nede i frykt. Det som kan frigjøre dem blir en undersøkelse av den fysiske verden basert på sansene som det selvinnlysende.

Lukrets er i en særstilling i utarbeidelsen av en naturfilosofi som har til formål å ta bort frykten for gudene og deres straff. Uten en forståelse av tingenes natur vil menneskene ikke se noen utvei fra sine lidelser og ikke ha kraft til å motstå overtroen og prestenes trusler. Det er et gjennomgående tema i gresk mytologi at Hades med sin mørke tilværelse venter etter døden og vil vare i all evighet. Om dette sier Lukrets:

For after death there looms the dread of punishment for the whole of eternity, since we don't know the nature of the soul: Is the soul born? Or does it enter us at our first breath? And does it die with us, and is it broken down at death? Or does it haunt the murk of Orcus and his vasty halls? Does it slither by some magic into other animals? – so Ennius declares, the first among us to bring down from fair Mount Helicon an evergreen and leafy crown, thus making his name famous throughout all of Italy; yet even so, he sets forth in his deathless poetry that realms of Acheron exist – there is really a Hell – and there we neither in the flesh nor in the spirit dwell but, rather, something wraithlike of us lingers, wan and weird. And it is from these same infernal regions there appeared the shade of never-fading Homer, who, the poet sings, began to shed tears and to unfold the Nature of things. Therefore we must consider well celestial happenings.¹⁴⁰

Denne beskrivelsen av bredden av omfanget av skildringen av dødsriket og dens innhold nødvendiggjør for Lukrets en nærmere undersøkelse spesielt av hva sjelen er og hva som styrer sola og månen, andre kosmiske fenomener og det som skjer på jorda. Lukrets sitt grunnleggende prinsipp i denne undersøkelsen er: «that nothing's brought forth by any supernatural power out of naught.»¹⁴¹ Når vi skjønner at ingenting er fremkommet av ingenting ved guddommelige krefter, sier Lukrets videre, er vi allerede på vei til det vi ønsker

¹³⁹ Lucretius, *The Nature of Things*, 5-6.

¹⁴⁰ Lucretius, *The Nature of Things*, 6-7.

¹⁴¹ Lucretius, *The Nature of Things*, 7.

å vite om hva ting oppstår fra. Den grunnleggende årsak er atomer, og hvordan argumenterer Lukrets for det når vi ikke kan sanse atomene? Hans fremgangsmåte er å se på naturfenomener og virkningene av det usynlige i naturen. Som et eksempel bruker han den usynlige vinden, som er en kraft i seg selv og hvor partiklenes sammensetning avgjør hvor sterk vinden er:

First, take the force of squalls that whip up, lash the ocean, founder sea-going ships and scatter the clouds, or sweeping hurricanes that scour the plains and batter the mountaintops with forest-snapping blasts strewing their path with massive trees, so fiercely does the wind roar in its wrath. Thus clearly there are particles of wind you cannot spy.....And so I say, again and again, that wind is made of matter, for though invisible, it acts in the same way as water, which clearly is a substance.¹⁴²

Slik tar Lukrets for seg utallige fenomener i alle sfærer av den menneskelige eksistens, inkludert sjelen, og viser at alle fenomener er bygd opp av ulike konstellasjoner av atomer. Sansbare fenomener og sansing av dem blir da Lukrets sitt undersøkelsesområde og det han kan trekke slutninger om atomenes eksistens fra. Hva da med atomenes bevegelse i rommet, må ikke rommet eksistere? Om rommet sier han at det ikke kan sanses og er tomt. Hvordan kommer han da frem til rommets eksistens? Han sier:

...the universe's nature consists, in essence, of two different things: for there is matter, and there is void, in which the particles of matter move hither and thither. The senses that men have in common prove, in and of themselves, that matter *is*. Unless we place our firm faith in sensation, we shall have nothing to base conclusions on concerning what lies hidden from our view, nor could our reasoning confirm that anything is true. Then further if there were no place or space, that which we call void, then particles would not have anywhere at all in which to be or move in any direction to and fro – which I have demonstrated to you just a while ago...And yet if...it is intangible, and offers no resistance, so that anything that moves can pass through any part of it, without a doubt that proves that it is void.”¹⁴³

Det er her interessant å legge merke til at Lukrets snakker om *tro*, ikke bevis, på sansenes fundamentale berettigelse for eksistensen av det usynlige. Vi snakker da med andre ord om et

¹⁴² Lucretius, *The Nature of Things*, 11-12.

¹⁴³ Lucretius, *The Nature of Things*, 15.

trosgrunnlag og ikke et vitenskapelig bevis for at eksistensen etter døden kun består av atomer og det tomme rom. En viss usikkerhet synes å komme til uttrykk også hos Epikur når han sier: «Against other things it is possible to obtain security. But when it comes to death we human beings all live in an unwalled city.»¹⁴⁴ Her gis det så langt jeg kan forstå uttrykk for at de undersøkelsene som bygger på inntrykk fra sansbare ting – enten det da dreier seg om materielle objekter eller egenskaper ved dem – er sikrere enn dem som bygger på usynlige ting. En by uten murer er mer sårbar enn en med murer.

Ved hjelp av poesien formidler Lukrets resultatene av sine undersøkelser for å «unknot the mind from the tight strictures of religion.»¹⁴⁵ Epikureernes mening om at sjelen ved kroppens nedbrytelse ikke kan leve videre uten tilknytning til kroppen og da vender tilbake til en atomisk tilstand, viser uforenligheten med bl.a. platonsk filosofi om sjelens vandring og reinkarnasjon etter døden. Holdningen til andre filosofiske retninger med et annet syn på eksistensen før og etter det jordiske livet mener jeg er overførbar til kristendommen pga. epikureismens strenge atomisme. Epikur ble av epikureerne i antikken sett på som den eneste frelser fra frykten for døden og da var det utenkelig at epikureerne kunne gi sin tilslutning til en annen filosofi eller livssyn. De trodde ikke at ting var forutbestemt og skjedde av nødvendighet. I forbindelse med sin drøfting av den frie vilje sier Epikur om dette:

Whom, after all, do you consider superior to the man who...would deride the fate which some introduce as overlord of everything, but sees that some things are necessitated, others are due to fortune, and others depend on us, since necessity is accountable to no one, and fortune is an unstable thing to watch, while that which depends on us, with which culpability and its opposite are naturally associated, is free of any overlord? For it would be better to follow the mythology about gods than to be slave of the natural philosophers: the former at least hints at the hope of begging the gods off by means of worship, whereas the latter involves an inexorable necessity.¹⁴⁶

Vi har nå sett at den epikureiske filosofi om tilblivelse, tilintetgjørelse, sjelen og gudene har betydning for deres syn på døden og tilstanden etter døden.

¹⁴⁴ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 150.

¹⁴⁵ Lucretius, *The Nature of Things*, 30.

¹⁴⁶ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 102.

DØDEN OG TILSTANDEN ETTER DØDEN

Synet på sjelens dødelige natur er avgjørende for hvordan epikureerne ser på døden ifølge Lukrets: «Therefore death is nothing to us, of no concern whatsoever, once it is appreciated that the mind has a mortal nature.»¹⁴⁷ Videre tillegger Lukrets sammenhengen mellom kropp og sjel som en forutsetning for at noe kan virke på oss, og ved løsrivelsen av sjelen fra kroppen – ved døden – kan altså ingenting påvirke våre sanser: «...so too, when we will no longer exist following the severing of the soul and body, from whose conjunction we are constituted, you can take it that nothing at all will be able to affect us and to stir our sensation.»¹⁴⁸ Denne sammenhengen mellom sjelen og kroppen er så viktig at om man kunne tenke seg at sjelen kunne sanse etter døden, ville det ikke ha noen betydning for et menneske fordi det er menneske i kraft av denne sammenhengen, og når sammenhengen ikke er der, er det altså ikke et menneske.¹⁴⁹ Heller ikke ville hypotesen om at materien etter døden ville kunne rekonstruere det samme mennesket, ha noen betydning. Hvis vi ser tilbake på tiden og tenker oss at den sammensetningen av atomer vi nå er, har eksistert tidligere, vil heller ikke det ha noen betydning for sinnet vårt kan ikke huske det. For at det skulle kunne være noe lidelse etter døden, er denne sammensetningen av sjel og kropp nødvendig – mennesket må eksistere for å kunne lide:

For if there is going to be unhappiness and suffering, the person must also himself exist at that same time, for the evil to be able to befall him. Since death robs him of this, preventing the existence of the person for the evils to be heaped upon, you can tell that there is nothing to fear in death, that he who does not exist cannot be unhappy, and that when immortal death snatches away a mortal life it is no different from never having been born.¹⁵⁰

At alt går tilbake til atomer etter døden, har også betydning for hvor lidelsene i tilværelsen plasseres; nemlig i mytene og religionen og i dette livet. Atomenes eneste funksjon når livet går i oppløsning er å være byggesteiner for videre liv – hva slags liv aner vi ikke fordi atomenes bevegelser er tilfeldige og ikke styrt av noen bakenforliggende vilje. Lukrets sier:

¹⁴⁷ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 151.

¹⁴⁸ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 151.

¹⁴⁹ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 151.

¹⁵⁰ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 151.

No one is sent down to the black pit of Tartarus. Their matter is needed so that future generations can grow.....Undoubtedly it is in our life that all those things exist which are fabled to be in the depths of hell. No unhappy Tantalus quakes at the huge rocks hanging over him in mid-air, numbed by an empty terror. Rather it is in life that an empty fear of the gods hounds mortals...Nor is it true that Tityos lies in hell with birds tunnelling into him, or that they can really find an everlasting food supply to forage beneath his chest. However huge were the spread of his body, even were his sprawling limbs to cover nine acres, but the whole earth, he would still not be able to endure everlasting pain nor go on forever providing food from his own body. But we have our own Tityos here – the man who lies lovesick, torn apart by winged creatures and gnawed at by nervous agony, or rent by cares through some other passion.¹⁵¹

Slik fortsetter Lukrets med flere eksempler om lidelsene etter døden fra gresk mytologi. Han gir dem overføringsverdi og plasserer dem i livet fra fødsel til død. Men frykten for døden har ikke bare sitt opphav i mytene. Den er også knyttet til mer naturlige årsaker som spørsmålet om det er smertefullt å dø, smerten ved å dø ung, frykten for ikke å bli husket etter døden, frykten for å dø barnløs, frykten for å dø langt borte fra sitt hjemland, frykten for å dø på sotteseng og ikke i krig, frykten for å dø på sjøen, frykten for en tarvelig begravelse.

Philodemus behandler disse spørsmål i sin bok *On Death*.

Philodemus sin eldre samtidige, Demetrius Laco, legger mye arbeid i å gjendrive påstandene om at Epikur ikke kan trøste dem som er redd for døden. Han mener at det som ligger til grunn for at Epikur kan trøste, er det Epikur sier om dødens forhold til sansene: «Death is nothing to do with us: for the dissolved thing lacks sensation, and the thing lacking sensation is nothing to do with us.»¹⁵² Sansing er for epikureerne avhengig av sjelens nære forbindelser med kroppen. Når sjelen forlater kroppen og oppløses ved døden, mister den all mulighet for å sanse noe. Følgelig er det ikke noe å være redd for ved å være død for vi vil ikke registrere noe av det som skjer med det vi består av, nemlig atomer, om det er dem som tilhørte våre kropper eller våre sjeler. Allikevel, selv om vi av denne grunn ikke har noen grunn til å være redd for døden, er det mange tilfeller hvor man bekymrer seg på forhånd.

En del slike tilfeller prøver Philodemus å gi trøstende svar på. Mer generelt tar han for seg bekymringen omkring lengden av livet og sier at det spørsmålet er irrelevant for en epikureer

¹⁵¹ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 152.

¹⁵² Philodemus, *On Death* (trans. W. Benjamin Henry: Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), xvi-xvii.

og at det eneste som betyr noe er om man har oppnådd perfekt lykke ved hjelp av filosofi. Når man har det, sier han, kan ikke mer tid, om det så skulle være uendelig tid, øke ens nytelse fordi nytelse ganske enkelt er fravær av smerte eller mental forstyrrelse. Han nevner et eksempel ved å peke på at epikureeren Pythocles oppnådde fullkommen lykke i tidlig alder og at det å forlenge et slikt liv i det uendelige ikke ville gjort det bedre, og at mange gamle menn ikke oppnår noe liknende.

Så tar han for seg et knippe av mer konkrete tilfeller av frykt for døden. Et tilfelle er om enheten mellom sjel og kropp kan oppløses uten ekstrem smerte. På det svarer Philodemus at uendeligheten av porer i kroppen kan være en smertefri fluktrute for den finmaskete sjelen og derfor trenger ikke dette å forårsake noen bekymring. Og skulle, legger han til, denne løsrivelsen av sjelen fra kroppen bli voldsom, vil smerten bli kortvarig. Et annet svar på spørsmålet om livets varighet er at den som dør ung slipper mange av livets problemer og finner fred.

Hva med dem som har potensiale for å oppnå lykke ved hjelp av filosofi, vil ikke de bli skuffet hvis de dør før de har oppnådd det? Til det har Philodemus trøstende ord: andre kan bli inspirert av deres eksempel og til og med de som ikke fikk tid til å nå høydepunktet, vil ha oppnådd nok av gode ting til å føle triumf. Og for dem som oppnår lykke, ville det da ikke være ønskelig at den skulle vare evig? Til det svarer Philodemus at ingenting blir tatt fra dem når enden kommer.

Når det gjelder smerten noen føler ved tanken på at fiendene deres vil glede seg over deres død, sier Philodemus at en slik smerte er helt irrasjonell siden de ikke vil merke noe når de er døde og dessuten vil et godt menneske ikke lide noe av den slags, i det minste ikke fra dem han setter pris på. Når det gjelder glede over en annens død er det irrasjonelt om den døde har levd et godt eller dårlig liv for sistnevnte vil ved sin død ha sluppet fri fra det dårlige liv og for den førstnevnte vil døden ikke ha brakt noen forandring. I tillegg kan de som har levd et godt liv ha glede av tanken på at deres død vil bli beklaget av andre gode mennesker.

Noen bekymrer seg over videreføringen av navnet deres og at utallige mennesker vil ha det samme navnet etter sin død. Til det svarer Philodemus at distingverte epikureere blir husket av sine elever lenge etter sin død, og at til og med ikke-filosofen blir æret av sine venner etter sin død mer enn dem som har mange barn som overlever dem. Så frykten for å bryte en lang rekke ved å dø barnløs er grunnløs.

En annen bekymring de barnløse kan ha er om hvem som skal arve dem. Til det svarer Philodemus at noen barn er uegnet til å arve, og de som arver trenger ikke å være onde. Det er bare hvis de ikke har noen venner som egner seg at man bør synes synd på han for hans dårlige liv, ikke for hvordan det går med eiendommen hans etter hans død. Selv ikke en mann som har barn etter seg har noen garanti for at barna hans faktisk vil arve hans eiendommer.

Hva med dem som etterlater seg nær familie som er avhengig av dem? Philodemus mener at det er naturlig å bli bekymret over å måtte forlate dem uten eksistensmidler. De som er i en slik situasjon, burde forsikre seg om at de etterlatte har noen til å ta seg av dem. Da kan de ha tillit til at de som står dem nær, vil ta deres død på en bedre måte, mens for dem som har levd et dårlig liv og som døden er en befrielse for, vil det være idiotisk å bli bekymret for at andre vil få et like dårlig liv som dem.

Noen føler sorg over tanken på å dø borte fra sitt hjemland og etterlate seg foreldre og andre slektninger hjemme. På det svarer Philodemus at det ikke gjør noen forskjell for oss når vi er døde om vi blir begravet hjemme eller utenlands. De som dør borte fra familiemedlemmer, kan ha venner som tar seg av de etterlatte. Det tradisjonelle synet på at det å dø borte fra hjemlandet var ille har dårlig grunnlag: noen fastslår at de som dør i et fremmed land vil ha lenger å gå til sin tildelte plass i underverdenen og allikevel vil de samme menneskene i deres forvirring ha sett at alle veier til Hades er av lik lengde.

Mange frykter for å dø på sotteseng og ikke i slag. Igjen slår Philodemus fast at de vil være uten bevissthet etter døden og derfor trenger de ikke å bli plaget av tanken på at de vil gå glipp av berømmelse etter døden. Det stemmer at det å dø i et slag i det minste er raskt overstått, mens de som dør av sykdom sjelden lider noe særlig eller ikke lider verre enn dem som dør i slag. Å bli æret etter døden bør være helt likegyldig siden den døde personen ikke vil være til stede og oppleve det, og den store majoritet av dem som dør i slag har blitt glemt mens andre som har dødd på sotteseng blir husket.

Frykten for å dø i dårlig form har Philodemus ingen sympati for og sier at til og med den mest muskuløse snart nok vil bli til et skjelett og så bli oppløst i sine elementære partikler (atomer).

Tanken på å få en tarvelig begravelse er også plagsomt for mange. Til det svarer Philodemus at de døde ikke kan ta noe av det som blir lagt på graven med seg. Det er fornuftig av lovgiverne å innføre restriksjoner på begravelsesutgifter. Når det gjelder dem som ikke blir begravet, hvis det er fordi de har vært uforutseende og derfor ikke har venner som kan ta seg

av begravelsen, så er bekymringen deres på sin plass. Men det er fordi de lever et dårlig liv, ikke på grunn av det som vil skje etter at de er døde. Hvis det ikke er slik, er det ingen grunn til å være urolig. Den vanære som noen forbinder med å ikke bli begravet, har ingen betydning siden de menneskene som tenker sånn er personer man ikke ville legge merke til mens de levde. Mange store menn har dødd uten å bli begravet. Hvis man ikke føler noe, gjør det ingen forskjell om man er over jorda eller nede i jorda. Det samme argumentet gjelder for dem som ikke får sine levninger tildekket.

Philodemus tar også for seg tanken på å dø på sjøen, som han ikke ser på som spesielt smertefullt. Mens de som dør på sjøen må regne med å bli spist av fisk, vil de som blir begravet eller brent bli spist av mark eller fortært av ild. Uansett vil ingen av dem ha noen opplevelse av hva som skjer med levningene deres. Det er ikke noe verre med dem som dør i sjøslag enn de som dør i slag på land. Det er legitime grunner for å dra til sjøs. Det må innrømmes at det er synd på handelsmenn som dør på sjøen, men det er på grunn av deres valg av yrke, ikke for måten de dør på.

Det eksisterer også frykt for å dø på grunn av en dødsdom, sier Philodemus. De som blir straffet på denne måten er det virkelig synd på, men det er på grunn av det livet de har levd ikke på grunn av den vanære som måtte følge av henrettelsen. De som blir uskyldig dømt derimot vil kunne trøste seg selv. Den lidelsen de måtte oppleve vil ikke være verre enn hva sykdom kan bringe. Få vil ha negative tanker om dem på grunn av den måten de døde på. I alle fall vil kvaliteten på deres liv være uendret. Det er absolutt mulig å ta imot sin dom og straff på en ærefull måte hvis man er blitt uskyldig dømt. Både filosofer og lekfolk kan gjøre det.

Philodemus hevder også at frykten for å bli glemt etter sin død er utbredt. En slik frykt er bare naturlig for dem som ikke har noen venner som vil huske dem. På en annen side vil de som blir glemt fordi alle som kjenner dem har dødd i en katastrofe ikke ha noen grunn til engstelse, forutsatt at de har levd et godt liv. Å bli husket etter sin død, er bare en tilfeldig konsekvens hvis man har levd et slikt liv. De som frykter for å bli glemt etter sin død, tror at det er det samme som å bli glemt mens man lever. Det er det livet man lever som betyr noe, ikke om man blir husket eller ei etter sin død. De fleste av dem som har levd er glemt, og alle vil bli glemt når verdens ende kommer.

Philodemus tar også opp nødvendigheten av å stadig være forberedt på å dø. Døden kan komme når som helst, et faktum som de som legger planer for fremtiden ikke tillegger nok

oppmerksomhet. For fornuftige mennesker er døden ingen overraskelse, og de vet at de ikke går glipp av det beste livet fordi livet deres ikke blir så langt som det kunne ha blitt. Og mange tror at bare de som er i utsatte yrker har små sjanser til å bli gamle og lever som om de skulle leve for alltid. De er redd for døden og unngår å tenke på den og på den måten gjør det verre for dem selv når den kommer. Fornuftige mennesker på den annen side er hele tiden oppmerksom på at de kan dø når som helst. Eller hvis de for en stund blir tvunget til å rette tankene mot noe annet viktig, er de allikevel i stand til på et øyeblikk når døden kommer å minne seg selv på at de har levd et godt liv og at de ikke vil ha noen bevissthet etter døden. Konsekvensen er at døden ikke forstyrrer dem mer enn den ville ha gjort hvis de aldri hadde sluttet å tenke på den.¹⁵³

Utgangspunktet for Philodemus for denne behandlingen av spørsmålet om frykt for døden er tanker om døden blant folk flest. Selvfølgelig er atomteorien også hos Philodemus grunnen til at døden ikke er noe å frykte, men han gjør noe som er typisk epikureisk ved at han bruker det empiriske materialet – det som finnes blant folk – til å bekrefte en grunnleggende teori. For Philodemus er det kjente det virkelige. Her er det da ikke plass for profetier eller spekulasjoner om en fremtidig eksistens som skulle ta frykten bort – som hos Paulus.

Svaret Philodemus gir på alle disse spørsmål er i hovedsak at det er ikke noe å frykte for det er ingenting å sanse. Er da tanken på en ikke-eksistens etter døden bare positiv? Er det ikke også en skuffelse? Hva med dem som synes at livet blir for kort, som ikke har sett nok, som ikke har opplevd nok, som ikke når sine mål, som håper på evigheten for å få et komplett liv? Dette er spørsmål som Lukrets fastslår ikke har noen relevans på grunn av naturlovene når han sier:

Moreover, nothing in creation is the only one. Nothing is born unique, to grow up, by itself, alone, without a species, but as one of a number of its kind. Put the example of the animals before your mind and you will see it's so, with every mountain-prowling brute, with man's offspring, man and woman, with the scaled and mute nations of fish, with every feather of creature that can fly. There you must confess the same is true for earth and sky, sun and moon and all the rest – none is the only one of its kind, but

¹⁵³ Philodemus, *On Death*,. xvi-xxii

there are countless others – they are rife, for they too have a deep-set limit to their span of life....”¹⁵⁴

Våre liv har altså sine grenser i likhet med alt annet liv. Det er en biologisk sannhet, derfor bør den som håper på en forlengelse av livet etter døden slå seg til ro med at det ikke er mulig. Heller ikke gudene er i stand til å oppfylle det ønsket for de har ingen del i skapelsen og opprettholdelsen av livet og har heller ikke mulighet for det både på grunn av det de per definisjon er og mangler kompetanse til. Om dette sier Lukrets:

...you will see that Nature, rid of harsh taskmasters, all at once is free, and everything she does, does on her own, so that gods play no part. For by the holy hearts of gods, who while away their tranquil immortality in peace! – who can hold sway over the measureless universe? Who is there who can keep hold of the reins that curb the power of the fathomless deep? Who can juggle all the heavens? And with celestial flame warm worlds to fruitfulness? And be all places at the same time for all eternity, to cast a shadow under dark banks of clouds, or quake a clear sky with the clap of thunder? What god would send down lightning to rend his own shrines asunder? Or withdraw to rage in desert wastes, and there let those bolts fly that often slay the innocent and pass the guilty by?¹⁵⁵

At gudene ikke er i stand til å handle i forhold til naturfenomenene slik Lukrets beskriver dem og selvfølgelig heller ikke ødelegger sine helligdommer, tror jeg henger sammen med at epikureismen har et til dels høyverdig antropomorfisk syn på gudene. Med høyverdig antropomorfisk syn på gudene mener jeg at gudene for epikureerne representerer det mest høyverdige ved menneskene, det menneskene streber etter og kan nå. Når epikureerne skal beskrive gudenes utseende, bruker de gjerne de vakreste menneskelige trekk, for det er slik gudene åpenbarer seg i drømme og syner.¹⁵⁶ Gudenes tilstand av lykke og sinnsro lar seg ikke

¹⁵⁴ Lucretius, *The Nature of Things*, 68.

¹⁵⁵ Lucretius, *The Nature of Things*, 68-69.

¹⁵⁶ Frederick Coplestone, *Greece & Rome, Part II* (Bind 1 i *A History of Philosophy*; New York: Image Books, 1962), 150. I denne boken sier Coplestone om gudenes antropomorfske trekk og deres tilsynekomst: «The gods are anthropomorphically conceived, for they too are composed of atoms – even of the finest atoms and possessing only ethereal or quasi-bodies – and are divided sexually: they are like mankind in appearance and breathe and eat as we do. Epicurus not only needed the gods in order to present them as an embodiment of his ethical ideal of calm tranquility, but he also considered that the universality of belief in the gods can only be explained on the hypothesis of their objective existence. *Eidola* (bilder) come to us from the gods, especially in

forene med innblanding i denne verden ved sympati, antipati, dom, ødeleggelse eller ergrelse over manglene i det skapte. Epikur sier om gudenes lykketilstand at vanskeligheter, bekymring, sinne og favorittisering er uforenlig med lykke, men har sitt opphav i svakhet, frykt og avhengighet av naboer.¹⁵⁷ Gudene er med andre ord hevet over slike lave antropomorfe trekk. Dessuten er gudenes opphøyde ro forbilde for en epikureisk filosof og preger den epikureiske vismann. I det hele tatt synes analogien med den menneskelige tilværelse å ha sammenheng med den betydning det sansbare har i epikureismen for forståelsen av hva som eksisterer. En materialistisk filosofi som epikureismen tar sitt utgangspunkt i materien og har liten plass for det mystiske.

Spørsmålet om forlengelse av livet utover døden blir også behandlet i forbindelse med nytelsens varighet, og Epikur sier at vi ikke trenger evigheten for å oppnå et komplett liv ved å si at tidsaspektet ved endeligheten og uendeligheten ikke har noen betydning:

Infinite time and finite time contain equal pleasure, if one measures the limits of pleasure by reasoning. The flesh places the limits of pleasure at infinity, and needs an infinite time to bring it about. But the intellect, by making a rational calculation of the end and the limit which govern the flesh, and by dispelling the fears about eternity, brings about the complete life, so that we no longer need the infinite time.”¹⁵⁸

Slik jeg forstår dette utsagnet av Epikur har kroppen et stadig ønske om nytelse som aldri tar slutt, mens fornuften, filosofien, setter grenser for livet ved fødsel og død. Dette sier mye om filosofiens opphøyde plass i epikureismen.

TILSTANDEN FØR OG ETTER LIVET

Vi har nå i hovedsak snakket om døden og frykten for tilstanden etter døden og hvor kortvarig livet er. Lukrets' symmetriargument tar for seg sammenhengen mellom frykten for en fortidig og en fremtidig ikke-eksistens, altså symmetrien mellom frykten for ikke-eksistensen før fødselen og etter døden. Slik vi uten frykt kan se fremover mot døden, slik kan vi også se tilbake uten frykt. Lukrets sier det slik: «Look back similarly at how the stretch of unending time before we are born has been nothing to us. Nature, therefore, offers this reflection to us

sleep, but perception presents us only with the existence and anthropomorphic character of the gods: knowledge of their happy condition is attained by reason or *logos*.”

¹⁵⁷ Long & Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 140.

¹⁵⁸ Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 150.

of the time to come after our eventual death.”¹⁵⁹ Vår ikke-eksistens før vi ble født hadde ingen betydning for oss før vi ble født. Dette følger av at vi da ikke eksisterte. Og hvis vi fra vårt liv ser tilbake på tiden før fødselen, betyr den ingenting for oss. På samme måte blir det hvis vi ser fremover på vår ikke-eksistens etter livet. Symmetriargumentet er en annen måte å vise oss livets kortvarighet på, og siden livet er begrenset til perioden fra fødsel til død og for at epikureismen ikke bare skal være en negativ filosofi, må denne perioden gjøres meningsfull og god. Løsningen på det spørsmålet er å fylle livet med nytelse.

DET GODE LIV

Veien til det gode liv går gjennom filosofien både for ung og for gammel, som Epikur sier i sitt *Letter to Menoeceus*:

No one should hold back from thinking about philosophy when young, nor in old age grow weary of the search for wisdom. It is never too soon or too late to secure the well-being of one's mind, and to say that the reason for studying philosophy has not yet come, or is already gone, is like saying that the reason for happiness is not yet come or is no more.¹⁶⁰

Det er ingen tvil om at Epikur mener sin egen filosofi, og i denne filosofien gir han veiledning om hvordan man kan oppnå det gode liv. Han sier at gudene finnes, at det er viktig å holde seg til det sansene forteller oss om deres egenskaper og ikke til folks mening om gudene for de kan mene at gudene kan belønne dem som har lignende egenskaper som dem og straffe dem som ikke har det. Dette er implisitt en avvisning av domstanken hos Paulus.

Forholdet til døden er viktig for det gode liv, derfor er det av avgjørende betydning at man venner seg til å tro at «death is nothing to us. For all good and evil lies in sensation and death is the end of all sensation.»¹⁶¹ Selv om det gode liv er knyttet til sansene, betyr ikke det at man bare kan følge behovene sine blindt for, som Epikur sier, noen av våre behov er naturlige og nødvendige mens andre bare er naturlige. Noen nødvendige behov er nødvendige for å bli lykkelig, andre for at kroppen skal ha det bra og andre igjen for å kunne leve. Det er nødvendig å forstå dette for å kunne velge hva som er sunt for kroppen og for sinnets fred. For

¹⁵⁹ James Warren, *Facing Death: Epicurus and his Critics* (New York: Oxford University Press, 2004), 58.

¹⁶⁰ Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 42.

¹⁶¹ Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 43.

målet for et godt liv er å være fri fra smerte og frykt. Er man det er det ikke nødvendig å søke noe annet for å leve et fullverdig liv.¹⁶²

Nytelse er et kjerneord i epikureisk filosofi. Når man lider fordi man ikke har det godt, kjenner man behovet for å ha det godt, men når man ikke lenger har det vondt, har man det godt. På den måten blir nytelse noe man har når man ikke har det vondt. Nytelse er altså frihet fra smerte. Slik kan man som Gaskin sier: «...regard pleasure as the beginning and end of a blessed life. For we recognize pleasure as the primary and natural desire, and we return to it in all our judgements of the good, taking the feeling of pleasure as our guide.»¹⁶³ Den følelsen som nytelse gir skal være vår rettesnor for det gode liv, sier Epikur. Men det betyr ikke at man skal velge enhver nytelse uansett, men også velge å avstå fra dem som gir større ubehag enn den gleden nytelsen gir. Og på samme måte kan smerter være viktigere enn nytelse når det å velge smerter for en tid gir større nytelse som et resultat. Derfor

every pleasure, because it is naturally akin to us, is good, but not every pleasure is fit to be chosen – just as all pain is an evil and yet not all is to be avoided. It is by comparison and by looking at the advantages and disadvantages, that all these things must be judged. For under certain circumstances we treat the good as an evil, and conversely evil as a good.¹⁶⁴

Det enkle liv, uavhengighet av ytre forhold, er sterkt anbefalt av Epikur for det gjør at hvis vi har lite, kan vi være fornøyd med lite. Dette gjør oss også bedre i stand til å gjøre de nødvendige ting i livet og når man er vant til lite, kan man ha større glede av luksus når man har muligheten for det. Å vende seg til et enkelt liv gjør også at man blir uavhengig av om lykken skulle komme vår vei.

Epikur summerer opp det gode liv på denne måten, et liv som i stor grad er avhengige av oss selv, vår frie vilje til å ta de rette valg:

Who then is better than the man who holds right opinions concerning gods, who is entirely without fear of death, and who understands the highest good of nature? He understands how easily good things can be attained and kept, and how pain is either short in duration or low in intensity. He laughs at [destiny] which some have set up as

¹⁶² Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 44.

¹⁶³ Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 44.

¹⁶⁴ Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 45.

the ruler of all things. [He thinks that with us lies the chief power in determining events, some of which happen] according to natural law, others by chance, others through our own agency. He sees that natural law cannot be called to account for itself, that chance is inconstant, but that our own actions are free.¹⁶⁵

RYKTENE OM EPIKUREERNE

Epikur slo seg ned i Aten hvor han etablerte sin “skole”, som ble kalt Hagen, i år 307/6 eller 305/4 f. Kr. Der samlet han sine disipler, som ble kjent som venner. De levde isolert hevet over bylivet, noe som førte til at ryktene om at de hadde en hedonistisk livsstil. Dette stemmer ikke med virkeligheten, for de levde etter et nøyksomhetsideal.¹⁶⁶ Wayne A. Meeks hevder at epikureerne var selvbevisste outsiders og ble behandlet deretter, og da kristendommen ble kjent, ble epikureerne av alle sett på som antisosiale og elskere av fornøyelser.¹⁶⁷ Keener sier:

The popular stereotype was that Epicureans denied the gods, denied providence, and rejected theodicy; this critique might be presupposed in Luke’s account [of Acts 17]. Many charged them with impiety, but stoics took the lead in attacking Epicureans for atheism, hedonism, and hatred of humanity... It was said that Epicureans reserved their religious devotion for their sect’s founder.¹⁶⁸

Noen av ryktene stemmer med epikureisk filosofi som at de benektet forsyn og teodicé, men det stemmer ikke at de var ateister, at de var hedonister i den forstand at de for enhver pris søkte nytelse og at de hatet menneskeheten. Epikureerne var som sagt anklaget for ateisme i den klassiske periode på tross av det faktum at de anbefalte å be til gudene og til og med ofre til dem. De anbefalte å delta i kulten og ha respekt for religiøse skikker. Det fantes imidlertid visse unntak – orakler f.eks. ble forkastet. Kritikerne av epikureismen forkastet dette som rent hykleri, som en facade epikureerne kunne gjemme seg bak for å kunne dyrke sin egen gudløse filosofi uten å bli forstyrret.¹⁶⁹ Denne kritikken treffer ikke helt fordi det er tydelig at Epikur i sin filosofi kombinerte både gudenes utilgjengelige fjernhet og den følelsesmessige gevinsten

¹⁶⁵ Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 46.

¹⁶⁶ Keener, *Acts*, 2584.

¹⁶⁷ Wayne A. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, (Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1986), 56.

¹⁶⁸ Keener, *Acts*, 2589-2590.

¹⁶⁹ Hans-Josef Klauck, *The religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions* (trans. Brian McNeil: Minneapolis: Fortress Press, 2003), 393.

av å tilbe dem på den måten at gudene med sine velsignede, upåvirkelige liv er et ideal for den epikureiske vismann.

For epikureerne var frykt for døden ødeleggende for sinnsroen. Derfor var det deres mål å fjerne frykten for døden og dom etter døden. Mange filosofer advarte mot at det å ikke tro på gjengjeldelse ville føre til ansvarsløshet og umoral. Dette kritiserte de epikureerne for. Dette stemmer heller ikke med hvor høyt epikureerne verdsatte vennskap og mæte til måtehold når det gjaldt f.eks. mat og seksualitet.

Anti-epikureiske holdninger var vanlige på Paulus sin tid, og noen mente at om Epikur var en god mann, så hadde de som kom etter han ødelagt hans lære og levde på en måte som han ikke ville ha sanksjonert. Men også Epikur selv ble sitert overflatisk av Seneca for å få Lucilius bort fra epikureismen og vinne han for stoicismen.

Også mange nøkterne romere så på epikureerne som svake og egoistiske, ubrukelige for den romerske stat. Cicero (106-43 f. Kr.) skriver at Epikur lærte at man har behov for nytelse og at man vurderer behov etter den nytelse den gir. Om dette er rett eller galt er denne læren farlig for en ung mann med lavere intelligens, advarer Cicero og legger til: «Thus Piso, influenced by such teaching, began cultivating whatever lusts and pleasures were available.»¹⁷⁰

Timocrates, en frafallen epikureer, anklaget Epikur for overdreven nytelse av mat i den grad at han kastet opp to ganger om dagen.¹⁷¹

Epikureerne kunne også bli forbundet med seksuell umoral og deres forhold til religionen stilte dem laglig til for hugg som Lucian (125-189 e. Kr.) skriver om:

One charlatan demagogue, Alexander, denounced Epicureanism to the masses, increasing his own popularity (Lucian *Alex.* 25,38). He and his followers despised and conflated atheists, Epicureans, and Christians (*Alex.* 38,46). He burned Epicurus's book (*Alex.* 47) and incited a crowd to stone an Epicurean, warning if they failed to act, they would be thought Epicureans themselves. A Platonist could likewise claim to have seen the underworld, then defy Epicureans for their denial of immortality (Lucian *Lover of Lies* 24).¹⁷²

¹⁷⁰ Keener, *Acts*, 2592.

¹⁷¹ Warren, *The Cambridge Companion*, 159.

¹⁷² Keener, *Acts*, 2592.

Til og med palestinsk jødedom hadde sine historier om epikureerne. Bortsett fra epikureernes kritikk av hedensk religion fant jøder og kristne lite av verdi i epikureismen idet de bedømte dem utfra det vanlige og ofte fordreide syn på epikureerne som deres fiender fremsatte. Hvis noen sammenliknet kristne med epikureerne, brukte Origenes (ca. 185-254 e. Kr.) tittelen epikureer for å fornærme Celsus.¹⁷³

SAMMENFATNING

Epikureismen bygger på en materialistisk naturfilosofi hvor atomene og det tomme rom er det grunnleggende, evige og uforanderlige som alt er bygget opp av og vender tilbake til. Gudene består også av atomer, men danner et unntak fra oppløsning ved at de lever evig i en egen sfære. Sansingen er kriteriet for hva som er virkelig og sant, og naturen blir da det styrende prinsipp. Naturfilosofien og oppgjøret med religionen og mytene er utgangspunktet for den epikureiske idé om at døden ikke er noe å frykte. Når så menneskelivet begynner ved fødselen og oppløses i atomer ved døden og døden derfor ikke er noe å frykte, legges grunnen for å gjøre det beste ut av livet, og det gjøres ved å unngå lidelse, bevare sinnsroen og oppnå størst mulig nytelse.

¹⁷³ Keener, *Acts*, 2593.

KAPITTEL 6: FRYKT FOR DØDEN

Jeg vil i dette kapittelet se nøyere på hvordan livet bør leves når man gjennom henholdsvis filosofien og teologien i teorien og prinsippet har fjernet frykten for døden. Hvordan klarer man å bevare sinnsroen og holde frykten for døden på avstand? Hvilken praksis anbefales innen epikureisk filosofi og paulinsk teologi?

FRYKT FOR DØDEN I EPIKUREISK FILOSOFI

For Epikur var sansing kriteriet for hva som er sant og virkelig. Denne fysiske teorien hadde et praktisk siktemål, nemlig å befri mennesket fra frykten for gudene og livet etter døden for på den måten å gi dem fred i sinnet. Allikevel er frykten for døden et problem man ikke blir kvitt en gang for alle, derfor var det nødvendig å utvikle strategier for å holde døden på avstand og i den anledning får vennskap og terapi stor betydning.

EPIKUREISK TERAPI

Epikureisk naturfilosofi har ved sine analyser avskaffet døden som en fiende og kunnskapen om denne filosofien opprettholder denne sannheten på et kognitivt plan. De epikureiske tekster blir gjerne formidlet av en lærer med det mål at de innlæres og memoreres og dermed blir til hjelp når problemer oppstår. Ved problemer av etisk karakter kan en elev gå til sin lærer og ha en *parrhesia*¹⁷⁴, åpenhjertig samtale. Læreren stiller da diagnosen, viser studenten hvordan han skal gjøre opp for seg hvis han har gjort en feil og viser han hvordan han skal unngå den samme feilen. Denne formen for terapi er primært kognitiv i den forstand at den består av argumenter. Disse argumentene har som mål å fjerne uvitenhet eller falsk tro som er grunnen til mye bekymring og forstyrrelser, som ofte dreier seg om frykten for gudene og døden. Disse argumentene gjelder for spørsmål innenfor etikk, fysikk, astronomi, meteorologi og andre områder innenfor filosofien og har en rensende funksjon, slik at eleven skal se den rene epikureiske lære. Målet med den epikureiske terapi, uansett hvilke strategier den epikureiske terapi bruker (f.eks. forbilder, lære seg å se hvilke sjelelige disposisjoner (*diatheseis*)¹⁷⁵ man har, lære seg å forstå betydningen av forutinntatthet (*prolepseis*)¹⁷⁶, er målet som alltid å kurere forstyrrelser og bekymring og hjelpe til å oppnå det høyeste gode,

¹⁷⁴ Warren, *The Cambridge Companion*, 252.

¹⁷⁵ Warren, *The Cambridge Companion*, 251.

¹⁷⁶ Warren, *The Cambridge Companion*, 255.

nyttelse (*hedone*)¹⁷⁷ eller fravær av lidelse (*aponia*).¹⁷⁸ Som vi ser er terapi en måte å holde frykten for døden på avstand på.

VENNSKAP

Dette ultimate målet søkes også oppnådd på andre måter hvor vennskap er av betydning. Ja, ikke bare av betydning, men av størst betydning, som Epikur sier det:

Of the things wisdom acquires for the blessedness of life as a whole, far the greatest is the possession of friendship....Confidence that nothing terrible lasts forever or even for a long time is produced by the same judgement that also achieves the insight that friendship's security within those very limitations is perfectly complete.¹⁷⁹

Slik jeg tolker Epikur i dette utsagnet er at intet ondt varer evig og heller ikke lenge og at denne tryggheten er absolutt. Det er ikke dermed sagt at det ikke er noe ondt i evigheten, men at vennskap gir trøst i dette livet. Den tar med andre ord bort frykt for døden. I *De Finibus* hvor Cicero siterer Epikur, understreker han vennskapets betydning i dette livet i forhold til evigheten mer spesifikt når han sier: «The same way of thinking that reinforces our outlook so that we fear neither eternal nor long-term evil hereafter, has perceived that friendship is the strongest safeguard in this life.»¹⁸⁰ Her mener jeg Cicero må ha i tankene hvordan epikureisk filosofi om døden og tilstanden etter døden formidles via venner.

Siden det som skaper mental ubalanse, spesielt mytene om gudene og frykten for døden, overføres fra samfunnet i stort, er det nødvendig for epikureerne å ha et eget felleskap av venner for å bevare *αταραχος*. Det betyr ikke nødvendigvis at epikureerne var apolitiske, men det var mye med hvordan storsamfunnet var ordnet som lett kunne skape frykt, f.eks. det å strebe etter en politisk karriere, søke ære og berømmelse og gifte seg og få barn.¹⁸¹

Det viktigste en venn kan bidra med er tilliten til at han kan hjelpe i fremtiden. Det å vite at fremtidig lidelse vil bli døyvet av venner, er som å vite at store smerter ikke vil vare lenge og vedvarende smerter ikke er så sterke. Dette gjelder både smerter av fysisk og mental art, som frykt for døden.

¹⁷⁷ Warren, *The Cambridge Companion*, 249.

¹⁷⁸ Warren, *The Cambridge Companion*, 249.

¹⁷⁹ Long & Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 126.

¹⁸⁰ Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, 65.

¹⁸¹ Warren, *The Cambridge Companion*, 180.

Vennskap har for epikureerne også et tilbakeskuende perspektiv. Et godt eksempel er det Epikur skrev til sin venn Idomeneus eller Hermarchus på den dagen han regnet som sin siste hvor han sa at han nøt denne dagen på tross av store smerter på grunn av dysenteri og at han ikke kunne late vannet. Allikevel sier han at han hadde stor glede av å tenke tilbake på de filosofiske samtalene de hadde hatt; en glede som kompenserte for smertene.¹⁸² Dette illustrerer at man ved tankens hjelp og gode venner kunne oppnå nytelse på tross av intense smerter.

Som en konklusjon på hvordan epikureerne kan holde døden på avstand vil jeg si at forståelse og memorering av epikureisk filosofi og vennskap er av avgjørende betydning. Sagt på en annen måte: terapien har sitt grunnlag og virksomhet innenfor rammene av fødsel og død. I paulinsk teologi er rammene utvidet og har et transcendentalt/metafysisk perspektiv.

FRYKT FOR DØDEN I PAULINSK TEOLOGI

Som jeg tidligere har vært inne på i forbindelse med tolkningen av Areopagostalen befinner menigheten seg i en interimperiode mellom Jesu oppstandelse og Jesu andre komme. Perspektivet for den troende er både tilbakeskuende, nåtidig og fremtidsrettet hvor både historien om Jesu oppstandelse og de troendes oppstandelse griper inn i livet og har betydning for dette å holde døden på avstand. For selv om Paulus sier at døden er overvunnet, er den dog den siste fiende. Hvilke «virkemidler» har så den troende til rådighet? For å få svar på dette vil jeg se på hva det ligger i dette at døden er overvunnet; om det har noen relevans til min problemstilling. Videre vil jeg ta for meg livsførselen, håpet, Den hellige ånd og profetien. Det man kan si er et gjennomgangstema i de ulike aspekter ved de troendes evne til å holde døden på avstand, er deres forhold til Kristus (konf. 2 Tess 1,8-9).

DØDENS BEKJEMPELSE

I sin behandling av seier over døden sier Plevnik: «Christ's coming means ultimate victory over death. Then all opposition to God will be overcome forever, and Christ will truly become Lord over all things. Paul's Christology and eschatology include the subjugation of death.»¹⁸³

Med Kristi komme mener Plevnik her Kristi annet komme. Ved å bruke uttrykk som «*ultimate victory*», «*all opposition*», «*overcome forever*», «*truly become*», og at Paulus sin

¹⁸² Warren, *The Cambridge Companion*, 184.

¹⁸³ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 139.

kristologi og eskatologi (til sammen) innebefatter underleggelse av døden, ligger det implisitt at døden har betydning helt fram til Jesu annet komme, selv om den ble overvunnet ved Jesu oppstandelse. At døden har virkning helt fram parusien, kommer tydelig fram i 1 Kor 15, 54 hvor det sies: «Og når dette forgjengelige er kledd i uforgjengelighet og dette dødelige er kledd i udødelighet, da oppfylles det som står skrevet: *Døden er oppslukt, seieren vunnet.*»¹⁸⁴ Dødens endelige utslettelse er altså fremtidig og er ikke en realitet så lenge mennesket lever. Den har ennå en brodd. Hvordan forholder da de troende seg til det? Kan Paulus forsikre de troende om at de allerede nå eier det evige liv?

Er døden bare noe negativt? Dette er en tanke jeg tror ligger bak spørsmålet som stilles i 1 Kor 15,35; «Hvordan står de døde opp? Hva slags kropp har de?» Det er som om de som stiller spørsmålet tenker at døden jo er slutten på livet. Ved at Paulus repliserer med: «Du uforstandige menneske» og ved forskjellige analogier viser sammenhengen mellom døden og livet etter døden, får døden en positiv betydning som en forutsetning for det evige liv (1 kor 15,35-55). Om døden som en forutsetning for livet sier Harris:

The analogy of the seed that is sown, the seed that «dies», shows that death is a prerequisite for life....and is a means of effecting change because what the farmer sows is of course not the matured plant but simply a leafless grain of some cereal or other...It is man's function, then, merely to sow the seed so that it can "die" in the ground, but it remains God's sole prerogative to bring about the change and give this sown seed its appropriate plant-body in accordance with what he willed at creation.¹⁸⁵

Med dødens overvinnelse ved Jesu oppstandelse og ved menneskets oppstandelse og døden som forutsetning for livet bidrar Paulus til å mildne frykten for døden.

Idéen om forvandling av den troende; dens langsomme karakter før oppstandelsen og dens plutselige og radikale fullendelse ved oppstandelsen (1 Kor 15,51-52) er egnet til å ta bort frykten for døden og i stedet skape forventning. Kenneth E. Bailey sier om det plutselige ved den endelige forvandling av de troende:

...Paul emphasizes the suddenness of that final transformation into the Spirit-constituted body. It will happen in an instant. Every believer knows that growth in becoming "conformed to the image of his Son" is a slow, halting journey that lasts a

¹⁸⁴ Bibelen, 1316.

¹⁸⁵ Harris, *Raised Immortal*, 117.

lifetime. But the final transformation at the resurrection into the Spirit-constituted body will happen “in the twinkling of an eye.” It will be instantaneous. The trumpet image adds excitement and richness to the anticipation of that glorious moment.¹⁸⁶

EKSISTENSIALER¹⁸⁷

Paulus skriver i 1 Tess 5,1-3 om Herrens gjenkomst at den er overraskende som en tyv om natten, til undergang for de ikke-kristne. Men slik blir det ikke for de troende; de kommer ikke under dommen, for de er ikke i mørket, men i lyset. Paulus forsikrer menigheten gjentatte ganger i kapittel 5 om dette ved å bruke forskjellige uttrykk og metaforer med hentydning til lys og mørke: «Men dere, søsken, er ikke i mørket, så dagen skulle komme uventet på dere som en tyv.» (v.4); «dere er alle lysets og dagens barn. Vi hører ikke natten eller mørket til.» (v.5); «Men vi som hører dagen til» (v.8); «For Gud har ikke bestemt oss til vrede, men til å vinne frelse...» (v.9). Disse utsagn og den avsluttende formaningen i vers 11 blir en trygg forsikring for menigheten i Tessaloniki. Spørsmålet som reiser seg er om hva som ligger i uttrykkene «lys», «dag», «natt» eller «mørke». Har de en eksistensial, religiøs eller etisk karakter eller en blanding?

Lys og mørke som symboler er arketyrisk. Ifølge Sverre Aalen var denne billedbruken fundamental for den jødiske forståelsen av Gud og verden.. Lyset ble assosiert med frelse og velvære og mørke med ulykke og ødeleggelse. Lyset kommer fra Gud, som er Israels lys som fører sitt folk.¹⁸⁸ I 2 Sam 22,29 heter det: «For du er min lampe, HERRE, HERREN lyser opp mitt mørke.» Lys og mørke får her en eksistensial betydning ved at lyset blir oss til del ved Herrens gjerning og vi blir lys. Men lys og mørke har også religiøse og etiske antydninger. Lyset ble assosiert med loven og visdommen i Det gamle testamentet. Levis barn måtte velge mellom lys og mørke, mellom Guds lov og Belials gjerninger.¹⁸⁹ I Qumranlitteraturen hører Belial og mørket sammen. «Mørkets sønner» er dem som er utenfor; de tilhører mørkets ånds herredømme (1QS 3,25-27) og deres gjerninger er i mørket (1QM 15,9). Når det gjelder dem

¹⁸⁶ Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 472.

¹⁸⁷ Heidegger bruker uttrykket «eksistensialer» om grunnleggende trekk ved den menneskelige eksistens, f.eks. «Sorge» (bekymring). Jeg bruker det her om det grunnleggende trekk ved den troendes eksistens, nemlig det den troende har i Kristus.

¹⁸⁸ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 108.

¹⁸⁹ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 108.

som tilhører fellesskapet, vandrer de i lyset (1QS 3,20) og livet. Allikevel er de utsatt for mørket, for Belials herredømme og for fristelser (CD 4,15-17; 1QS 3,21-23).¹⁹⁰

Det er tydelig fra 2 Kor 6,14-7,1 og Rom 13,12 at Paulus deler disse idéene¹⁹¹ om at de troendes situasjon har en eksistensial, religiøs og etisk karakter. De kan være trygge på at de allerede nå har det evige liv. Samtidig er det en utfordring om å holde seg til Herren og leve etter hans ord; ved sitt liv å trygge det man allerede har.

ETIKK

De troende er eskatologisk orientert, mot oppstandelsen og det evige liv. Det innebærer at det livet de har i Kristus skal leves ut i praksis. Når Plevnik sier: «Paul could not exhort the faithful to vigilance without first having allayed their anxieties about the eschatological catastrophe. But having said that, he now urges the faithful not to become complacent.»¹⁹² ser vi nødvendigheten av å mildne frykten hos de troende før de begynner å arbeide med seg selv og sitt forhold til verden. Årvåkenhet og edruelighet er trekk ved den eskatologiske eksistens.¹⁹³ Som Paulus sier det i 1 Tess 5,8: «Men vi som hører dagen til, skal være edru, kledd med tro og kjærlighet som brynje og med håpet om frelse som hjelm.» Siden Plevnik sier at Paulus tilskynder de troende til å ikke være selvtilfredse og det her brukes begreper som «kjærlighet» og krigsmetaforer som «brynje» og «hjelm», er det nærliggende å forstå dette som noe langt mer enn en defensiv måte å leve på i endetiden.

I Ef 6,13 er det ikke lenger bare snakk om «brynje» og «hjelm». Nå er det utvidet til å gjelde «Guds fulle rustning». Det er som om kampen øker i intensitet og styrke. De skal heller ikke forsømme sine daglige plikter foran Paulus dem til i 1 Tess 4, 11-12: «Dere skal sette deres ære i å føre et stillferdig liv, passe deres egne plikter og arbeide med hendene... Da kan dere gå fram slik det sømmer seg overfor dem som står utenfor...»

En eskatologisk eksistens med vekt på det etiske aspektet vil altså – i samklang med det eksistensielle – være med å holde frykten for døden på avstand og styrke håpet om det evige liv.

¹⁹⁰ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 108.

¹⁹¹ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 109.

¹⁹² Plevnik, *Paul and the Parousia*, 111.

¹⁹³ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 111.

HÅP

Håpet om det evige liv har flere sider: håpets objekt, håpets basis, håpets subjekt, håpets tilegnelse.¹⁹⁴

Et håp er ikke en mental tilstand som henger i løse lufta, det har som sin forutsetning et objekt. Plevnik diskuterer Bultmanns utsagn om at håpet gir uttrykk for en åpen fremtid i tro på Gud når han (Bultmann) sier at Gud «always comes to us from the future.»¹⁹⁵ Plevnik mener at dette er en abstraksjon og reduksjon og skiller mellom de konkrete måtene Gud gir og opprettholder håp og hvordan han lover å fullføre håpet. Og han (Bultmann) overser den konkrete beskrivelsen Paulus har av fullbyrdelsen av håpet. Plevnik hevder videre at Beker i sin bok *Paul the Apostle* går imot Bultmann og insisterer på at "...for Paul, hope has a specific content: the Parousia of Christ, the resurrection of the dead, the redemption of the body, life with Christ forever, etc."¹⁹⁶ Håpet er altså konkret og fokusert og har et helt spesielt innhold.

Akkurat som håpet i de paulinske brev er Gud og hans Sønn, er de samtidig håpets grunn. I 1 Tess 4,14 og 2 Kor 4,14 ser vi at Paulus baserer sitt håp på Kristus-hendelsen i fortiden, på hvordan Gud frelste gjennom Jesus Kristus. Ikke bare påske, men også den nåværende kristne eksistens, som en delvis oppfyllelse av påskeløftene, har blitt en basis for håpet.¹⁹⁷ Hvordan den kristne eksistens kan bli en basis for håpet har sin grunn i hvordan Gud kommuniserer med sitt folk og de gjerninger han gjør, hvor han viser sin makt, trofasthet og kjærlighet. Guds handling med Israel ved utgangen fra Egypt er et godt eksempel. Dette er virksomt i nytestamentlig tid gjennom Jesus Kristus (1 Kor 1,8-9).¹⁹⁸

Håpets basis er et konkret innhold; Jesu død og oppstandelse, Guds kommunikasjon med de troende i deres nåværende eksistens og parusien. Håpets subjekt er de som tror på Jesus og tilhører han. Det er de som har det velfundamenterte håp om frelse (1 Tess 5,9-10). Håpet blir

¹⁹⁴ Disse kategorier og deres innhold har jeg i hovedsak fra Plevniks bok *Paul and the Parousia*, 201-218.

¹⁹⁵ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 201.

¹⁹⁶ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 202.

¹⁹⁷ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 205.

¹⁹⁸ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 206-207.

nevnt sammen med tro og kjærlighet i 1 Tess 4,18 og 5,8. Derfor formaner, oppmuntrer og advarer Paulus de troende. De troende er håpets subjekt.¹⁹⁹

Håpets struktur har som nevnt et objekt, en basis og et subjekt. Med andre ord dreier det seg om handlinger av Gud og den troende. Spørsmålet om tilegnelse av håpet dreier seg mer om hvordan den troende opplever håpet.

Hos Paulus finner vi ord som blir assosiert med håp som «glede» i 1 Tess 2,19; «lengsel» i Fil 1,23; «jage fram mot» i Fil 3,12.14; «sukk» i 2 Kor 5,2 og Rom 8,23; «være ved godt mot» i 2 Kor 5,6; «utholdenhet» i 1 Tess 1,3 og Rom 5,4-5; «tålmodighet» i Rom 8,25. Ord som glede, lengsel og oppmuntring tilsier at håp ikke er en utholdenhetsprøve eller en plikt. Glede uttrykker her fryd og entusiasme ved tanken på fullbyrdelsen som venter den troende; forsikringen om å ta del i fullbyrdelsen gir trøst og oppmuntring og lengselen og sukkene forteller om et hjerte som er rastløst inntil det hviler hos Herren (Fil 1,23). Å være med Herren for alltid er ikke en forpliktelse, men hjertes dypeste ønske, større enn ønsket om å leve. Det springer ut av den troendes kjærlighet til Kristus. Lengselen etter å være med Kristus blir til sukk på grunn av atskillelsen. Den troende lengter etter den eskatologiske eksistens som vil være « i himmelen en bygning som er fra Gud, et evig hus, som ikke er gjort med hender.» (2 Kor 5,1). Håpet gir altså glede mens den kristne venter på fullbyrdelsen.

Og håpet hjelper den troende til å holde ut prøvelser med tillit til at Gud er med. I Rom 8,18 sier Paulus: «Jeg mener at det vi må lide i den tiden som nå er, ikke kan regnes for noe mot den herligheten som en gang skal åpenbares og bli vår.» I 2 Kor 4,17 sier han: «De trengslene vi nå må bære, er lette, og de skaper for oss en evig rikdom av herlighet som veier uendelig mye mer.» Selv om trengslene fører med seg smerte, er de små og kortvarige i forhold til den evige herlighet de troende skal få del i.²⁰⁰

Håpet er på ingen måte et svakt håp. Bygget på troens konkrete grunnlag av Kristi død og oppstandelse og gjenkomst og den troendes opplevelse av håpet, vil håpet kunne styrkes ved bønn frem til Jesu gjenkomst slik Paulus sier det i Rom 15,13: «Må håpets Gud fylle dere med all glede og fred i troen, så dere kan bli rike på håp ved Den hellige ånds kraft.»

¹⁹⁹ I parentes kan det nevnes at hedninger som gjør det gode i følge Rom 2,7 kan arve evig liv. Det er ingen selvfølge at dette gjelder hedninger som ikke er troende. Om det skulle være så, vil håpets objekt, basis og tilegnelse falle bort for deres vedkommende og håpet vil rakne.

²⁰⁰ Plevnik, *Paul and the Parousia*, 217.

DEN HELLIGE ÅND

Den hellige ånd har en spesiell plass og betydning i de troendes liv. Han er hos dem mens Faderen og Sønnen er i himmelen. Derfor vil jeg se nærmere på Den hellige ånds betydning. Åndens betydning har to aspekter. For det første vitner den om at de troende er Guds barn, Guds arvinger og medarvinger med Kristus (Rom 8,16-17). Vi ser her at Gud kommuniserer sin frelsende aktivitet til de troende gjennom Den hellige ånd og derigjennom gir dem håp. Det andre aspektet er av mer substansiell natur. Ånden ikke bare vitner for den troende, men bor også i han i følge Rom 8,11: «Han reiste Jesus opp fra de døde, og dersom hans Ånd bor i dere, skal han som reiste Kristus opp fra de døde, også gi deres dødelige kropp liv ved sin Ånd, som bor i dere.» Dette verset gir uttrykk for et vidt perspektiv; fortidig ved Jesu oppstandelse, nåtidig ved det liv Ånden gir de troende og fremtidig ved de troendes oppstandelse. I forhold til den eskatologiske oppstandelse gir dette uttrykk for en «allerede-ikke ennå» dialektikk.²⁰¹ Allikevel er det hos Paulus forskjell på begynnelsen av det åndelige liv og fullendelsen, for den troende lever fortsatt «i den onde tid» (Gal 1,4). Sammenhengen mellom nå og da er åndelig eller kristologisk. Den består i det å eie Den hellige ånd og Åndens aktivitet, ikke i et vedvarende udødelig ego.²⁰²

Ved Åndens virksomhet i de troende blir de stadig mer lik Kristus (2 Kor 3,18). Denne progressive forvandlingen vil da nå sin fullendelse ved oppstandelsen, også et verk av Den hellige ånd. Og den troendes forvandlede kropp vil da i evighet bli opprettholdt av Ånden. Gud bevirker altså ved sin Ånd «the ongoing metamorphosis of character, and also the creation of the final «degree of glory» when Christians come to bear perfectly the image of the man from heaven (Rom 8,29 og 1 Kor 15,49).²⁰³ Derfor kan den troende være ved godt mot.

PROFETI

Malherbe mener at Paulus skiller seg ut fra samtidens filosofiske måte å berolige mennesker overfor døden på. Den filosofiske måten går ut på å reflektere over lidelse og over menneskelivet, være oppmerksom på at døden er felles for alle, huske på hvordan sørgende har opplevd tap og taklet vanskelige forhold ved å minne folk om gode eksempler på folk som har lidd, advart mot overdreven sorg og manet folk om at fornuften og anstendigheten må

²⁰¹ Harris, *Raised Immortal*, 148.

²⁰² Harris, *Raised Immortal*, 148.

²⁰³ Harris, *Raised Immortal*, 149.

råde. Paulus har en annen fremgangsmåte og griper til tradisjonelt apokalyptisk språk for å berolige sine lesere. Paulus mente at profeti var en aktivitet som bygde opp, oppmuntret og trøstet (1 Kor 14,3).²⁰⁴ Profetien kommer fra Gud og har i denne sammenheng et innhold som går utover denne verden. Så på den måten kan man si at profetien hos Paulus i sitt vesen er transcendent.

SAMMENFATNING

Det er en vesensforskjell mellom den praksis epikureerne brukte for å holde frykten for døden på avstand og den praksis Paulus anbefalte. Den epikureiske praksis hentet sin styrke i en bestemt form for terapi og vennskap som jeg vil karakterisere som immanent. Det vil si at den hentet sin styrke fra de rent menneskelige ressurser innenfor rammen av fødsel og død.

Den paulinske praksis er derimot transcendent i overveiende grad, men har også et immanent perspektiv. Det transcendent består i at døden allerede er bekjempet ved Jesu oppstandelse og vil bli det for den troende i den neste tilværelse. I forhold til de grunnleggende antitesene lys og mørke, liv og død har den troende allerede nå del i lyset og livet. De utgjør den troendes eksistensialer og har et transcendent grunnlag. Det immanente perspektivet finner vi i etikken hvor det er snakk om den troendes forhold til seg selv og andre. Etikken har også sin kraftkilde i Den hellige ånd, som er en transcendent virkelighet. Håpet er fremtidig og gir løfter om en ny virkelighet og har sin rot i Kristi oppstandelse og sitt mål i den eskatologiske oppstandelse og er derfor transcendent. Til slutt er profetien i sitt utgangspunkt hos Gud og hans løfte om evig liv transcendent.

²⁰⁴ Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 286.

KONKLUSJON

Ved min beskrivelse av Paulus sin opplevelse av Aten og møtet med epikureere fant jeg antydninger til at hans budskap kolliderer med epikureiske idéer om livet, døden og tilstanden etter døden. Dette førte til en grundigere analyse av Areopagostalen hvor jeg så på talens kontekst og ved hjelp av interimstemaet og teodicéspørsmålet fant at oppstandelsen kan sees på som gjennomgangstema og høydepunkt og dermed også har relevans til frykten for døden, som jo er utgangspunktet for det epikureiske prosjekt om *αταραχος*. Hovedtemaets betydning har etter min mening tydelige paralleller til paulinske idéer om oppstandelsen i brevene hans. Reaksjonene på Paulus sitt budskap antyder at han i forhold til min problemstilling er på kollisjonskurs.

Ved å se nærmere på forholdet mellom oppstandelse og dom i Paulus sine brev fant jeg at oppstandelse og dom henger sammen og finner sted utenfor rammen av den menneskelige eksistens. Alle mennesker skal dømmes etter sitt forhold til Kristus og sine gjerninger og leve videre i en kroppslig tilstand. Dette funnet kolliderer med epikureisk syn på menneskelivet fra fødsel til død som menneskets eneste eksistens.

Ved å se på hvilken betydning tilstanden etter døden har for dette livet, har jeg funnet en klar sammenheng hos Paulus. Sammenhengen mellom tilstanden etter døden og den menneskelige tilværelse har også avgjørende betydning for epikureerne.

Jeg har sett på epikureismens ulike sider, sett på sammenhengen mellom disse sidene og deres betydning for deres syn på livet, døden og tilstanden etter døden. Jeg har funnet at atomteorien forklarer hvorfor døden ikke er noe å frykte. Deres forestilling om gudene, sansingens plass som sannhetskriterium og naturen som opphav lar seg også forklare ut fra atomteorien.

Om døden er overvunnet teoretisk både i epikureisk filosofi og i paulinsk teologi, er ikke frykten for den i praksis overvunnet. Ved å sammenlikne hva de to retninger gjorde for å overvinne frykten fant jeg en vesensforskjell. Vesensforskjellen lar seg uttrykke ved å si at epikureismen har et immanent innhold eller perspektiv og den paulinske teologi et overveiende transcendent perspektiv.

Både epikureismen og paulinsk teologi har seier over døden som mål og begge retninger har funnet en løsning på problemet. Epikureismen har utviklet en lære hvor deres idéer om naturen, gudene, samfunnet, språk, etikk og filosofi har sammenheng med deres idé om det

gode liv hvor døden er overvunnet. Menneskelivet for epikureerne er begrenset til eksistensen mellom fødsel og død.

Hovedsaken i paulinsk teologi om døden er Kristi overvinnelse av døden som har avgjørende implikasjoner for dette livet og det neste.

Ut fra min sammenlikning av de to livssyn mener jeg at paulinske idéer om døden og livet etter døden i vesentlig grad kolliderer både med epikureismen i det praktiske liv og essensen i livssynet. Sett ut fra et paulinsk ståsted nødvendiggjør dette en filosofisk omvendelse fra epikureernes side eller som Paulus sier det i Apostlenes gjerninger 17, 30: «Disse tidene med uvitenhet har Gud båret over med, men nå befaler han alle mennesker, hvor de enn er, at de må vende om.»

Den radikale forskjellen i perspektiv mellom epikureismen og paulinsk teologi om livet, døden og tilstanden etter døden lar seg beskrive poetisk med biskop Freys ord: «Håp er å høre musikken fra fremtiden; tro er å danse etter den i dag.»²⁰⁵ For epikureerne er fremtiden ikke utover døden og derfor har de ikke noe håp utover dette livet.

Om seierssangen over døden sier Augustin (fritt oversatt): «Hvor er døden? Søk den i Kristus, for den eksisterer ikke lenger. Den eksisterte, og nå er døden død. O, liv, O dødens død! Vær ved godt mot, døden vil dø i oss også. Det som har skjedd i vårt Hode (Kristus), vil også skje i hans lemmer. Døden vil dø i oss også. Men når? Ved verdens ende, ved de dødes oppstandelse, som vi tror på og ikke har noen tvil om... Dette er ord til dem som seirer, at dere må ha noe å tenke på, noe å synge om i deres hjerter, noe å håpe på i deres hjerter, noe å søke etter med tro og gode gjerninger.»²⁰⁶

Jeg var i utgangspunktet interessert i hvilken betydning min konklusjon ville ha for forkynnelsen i dag. Når nå det historiske grunnlaget er lagt, vil et videre arbeid med forholdet til epikureismen fra antikken til i dag muligens gjøre forkynnelsen om oppstandelsen mer aktuell.

²⁰⁵ Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 477.

²⁰⁶ Gerald Bray, red., *1-2 Corinthians* (Bok i *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*; red. Thomas C. Oden; Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1999), 182.

LITTERATURLISTE

Bailey, Kenneth E. *Paul Through Mediterranean Eyes: Cultural Studies in 1 Corinthians*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2011.

Bauer, Walter, red. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

Bibelen (2011), Oslo: Bibelselskapet.

Bray, Gerald, red., *1-2 Corinthians*. Bok i *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. Redigert av Thomas C. Oden. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1999.

Coplestone, Frederick. *Greece & Rome, Part II*. Bind 1 i *A History of Philosophy*. New York: Image Books, 1962.

DeWitt, Norman Wentworth. *St. Paul and Epicurus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.

Filson, Floyd V. Anmeldelse av N. W. DeWitt, *St. Paul and Epicurus*. *Journal of Bible and Religion* 23 (1955): 145-146.

Gärtner, Bertil. *The Areopagus Speech and Natural Revelation*. Uppsala, 1955.

Gaskin, John, red. *The Epicurean Philosophers*. London: Everyman, 1995.

Harris, Murray J. *Raised Immortal: The relation between resurrection and immortality in the New Testament*. London: Marshall Morgan & Scott, 1983.

Inwood, Brad and Gerson, L. P. *The Epicurus Reader, Selected Writings and Testimonia*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1994.

Jipp, Joshua W. "Paul's Areopagus Speech of Acts 17, 16-34 as *Both Critique and Propaganda*." *Journal of Biblical Literature* 131, no.3 (2012): 567-588.

Johnson, Luke Timothy. *The Acts of the Apostles*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992.

- Keener, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary, Volume 3, 15:1-23:35*. Michigan: Baker Academic, 2014.
- Kennedy, George A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. The University of North Carolina Press, 1984.
- Klauck, Hans-Josef. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*. Translated by Brian McNeil. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Lampe, G. W. H. Anmeldelse av N. W. DeWitt, *St. Paul and Epicurus. Reviews*, London: Geoffrey Cumberlege: 208-209.
- Long, A. A. & Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers. Volume 1. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Long, A. A. & Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers. Volume 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lucretius. *The Nature of Things*. Translated by A. E. Stallings. London: Penguin Books, 2007.
- Malherbe, Abraham J. *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989.
- Malherbe, Abraham J. *The Letters to the Thessalonians. Oversatt av Abraham J. Malherbe*. New Haven & London: Doubleday, 2000.
- Meeks, Wayne A. *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1986.
- Morris, Leon. red., *The Epistles of Paul to the Thessalonians: a Revised Edition with Introduction and Commentary*, 2. utg., Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1984.
- Neyrey, Jerome H. "Acts 17, Epicureans and Theodicy, a Study of Stereotypes." Side 118-134 i *Greeks, Romans and Christians*. Redigert av D. L. Balch, E. Ferguson og W. A. Meeks. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Peterson, David G. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Philodemus. *On Death*. Translated by W. Benjamin Henry. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

Piettre, Renée Koch. "Paul and the Athens Epicureans: Between Polytheisms, Atheisms and Monotheisms," *Diogenes 205*, (2005): 47-60.

Plevnik, Joseph. *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1997.

Rienecker, Fritz, Rogers, Cleon. *Linguistic Key to the Greek New Testament*. Michigan: Zondervan publishing House, 1980.

Rowe, C. Kavin. *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Sandnes, Karl Olav. *Belly and Body in the Pauline Epistles*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Soards, Marion L. *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1994.

Talbert, Charles H. *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*. Boston: Brill, 2003.

Warren, James, red., *The Cambridge Companion to Epicureanism*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Warren, James. *Facing Death: Epicurus and his Critics*. New York: Oxford University Press, 2004.