

INNEHÅLL

3 PROLOG

RAPPORTER

- 5 Collegium Patristicum Lundense
- 6 Den patristiska dagen
- 6 Patristisk afton
- 7 Forskningsprogrammet Early Monasticism and Classical Paideia
- 8 Masterprogrammet Religious Roots of Europe
- 8 Forskarutbildningsresa till Jerusalem
- 9 Forum for patristik 2012

PLANERAT FÖR 2013

- 13 Gästseminarium med metropolit Kallistos Ware
- 13 Kurs med Frances Young: Brokenness and Blessing
- 14 Den patristiska dagen: Augustine on God and Man
- 14 Platonsällskapets symposium
- 15 Origeniana Undecima Conference
- 15 Konferens: Early Monasticism and Classical Paideia
- 16 Johannesakademin
- 17 Nyt internationalt projekt om Bibelens brug hos manikæerne
- 18 Nytt danskt forskningsprogram: The Antique World
- 19 Nytt norskt forskningsprojekt: Tiny Voices from the Past
- 19 Enskilt forskningsprojekt

NYA PUBLIKATIONER

- 20 Nya avhandlingar
- 20 Studier
- 30 Översättningar

ARTIKLAR

- 33 Witold Witakowski: Ethiopian Monasticism
- 57 Stephan Borgehammar: Jerusalem Pilgrims and the Holy Cross in the Fourth Century

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

- 81 *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity.*
- 85 Susanna Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome.*
- 89 *Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hellström.*
- 92 *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad.*
- 96 *Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk: Den systematiska samlingen, vol. II–IV.*
- 97 Torsten Rørbæk, *Healing Accounts in Vita Antonii and Vita Hilarionis.*
- 101 Karl Olav Sandnes, *The Challenge of Homer: School, Pagan Poets, and Early Christianity.*
- 104 *Stoicism in Early Christianity.*
- 108 *The Book of Elders: Sayings of the Desert Fathers. The Systematic Collection.*
- 112 Runar M. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality.*
- 113 *Tidligkristne apokryfer.*

PROLOG

Fire av kristenhetens eldste kirker har i løpet av året mistet sine ledere. Det er formodentlig en tilfeldighet, men det kan stå som et symbol på en verden som for mange begynner å ligne mer og mer på en amerikansk endetidsfilm: økonomier bryter sammen, autoritære herskere må vike for borgerkriger, temperaturen stiger, ekstreme krefter trives, gamle maktsentra i verden ser seg utfordret av nye.

Når kastevinder rusker i trekronene, er det viktig å vite hva slags jord røttene står i. Patristikken arbeider med jordsmonnet som vår egen kultur er vokst ut av; vi forsøker å forstå oss selv gjennom å studere forfedrene. Nyanserte forfedre motvirker forenklete selv-bilder. Her i vår lille periferi har vi nettopp opplevd at en nestor er gått bort – nemlig Tomas Hägg, én som bidrog til å nyansere vårt bilde av antikkens menneskebilder – og slikt rammer en liten forskningsverden hardt.

Derfor er det ekstra gledelig at nordisk patristikk virker så vital for tiden: Aarhus universitet has startet opp forskningsprogrammet *Den antikke verden: tradition og transformation*, og et nytt, Aarhus-basert forskningsprosjekt om manikeernes bibelbruk har fått støtte for tre år. Til våren starter man opp et større prosjekt om barndom i antikken og tidlig kristendom i Oslo, og tidligere i år startet et EU-finansiert prosjekt om koptiske klostertekster ved samme universitet. Lunds forskningsprogram om det tidlige klostervesenet fikk i år fornyet tillit fra den svenske Riksbanken. Våren 2013 planlegges forøvrig en konferanse i Trondheim til minne om Tomas Hägg.

Én av kirkene hvis ledere gikk bort tidligere i år, er den etiopiske. Abuna Paulos representerte et område som patristikken tradisjonelt har viet lite oppmerksomhet og som har utgjort periferien i relasjon til en annen kirke som mistet sin pave fem måneder tidligere. I årets nummer av *PNA* gir Witold Witakowski en introduksjon til det etiopiske klostervesenets tidlige historie. Hans forskning dreier seg

blant annet om å katalogisere manuskripter i det nord-etiotiske Gundä Gunde-klosteret. Den andre artikkelen handler om hvordan pilegrimsfenomenet reflekterer dragingen mot et kraftsentrum, mot det håndfaste og gripbare, mot staden Jerusalem og korsets hellige trevirke. Stephan Borgehammar arbeider med pilegrimsvesen og helgenkult, fra dets opprinnelse i områdene rundt Middelhavet til dets forgreninger inn i Middelalderens Norden.

At begge artiklene er skrevet på engelsk er ikke et uttrykk for redaksjonell lengsel mot andre språklige sentra, men en mild liberalisering. Vi foretrekker fortsatt artikler på skandinaviske. At *Meddelanden* nå kommer med sitt andre nummer under nytt navn og med ny layout, er heller intet tegn på at enden er nær, men forhåpentligvis et uttrykk for at den nordiske patristikken tross alt er livskraftig i en forblåst verden.

*Thomas Arentzen och
Andreas Westergren*

RAPPORTER

Collegium Patristicum Lundense

Det har varit ett händelserikt år för collegiet i Lund, med den patristiska dagen och två patristiska aftnar som höjdpunkter. Förutom de tilldragelser som rapporteras nedan höll också prof. Claudia Rapp från Wien en uppskattad föreläsning i oktober med titeln "From Polis to Oikoumene: Frameworks of Civic Identity from Antiquity to the Middle Ages", som i vanlig ordning följdes av en eftersitt. Det kan även nämnas att flera av styrelsens medlemmar också är aktiva i andra projekt som är mer eller mindre nära knutna till collegiet, exempelvis forsknings- och masterprogrammen som nämns nedan, liksom Johannesakademien och Sophia – förening för studiet av östkyrkan. Stephan Borgehammars föreläsning om det heliga korset, som publiceras i detta nummer, är ett sådant exempel, eftersom den ursprungligen hölls som en Open Lecture i masterprogrammet Religious Roots of Europe.

Den nya styrelsen som valdes på årsmötet under den patristiska dagen består av Samuel Rubenson (preses), Britt Dahlman (vice preses), Benjamin Ekman (sekreterare), Thomas Arentzen (kassör), den nyinvalda Ann Jeanette Søndbø (munskänk), Henrik Rydell Johnsén, Per Rönnegård och Andreas Westergren. Förutom tre gemensamma sammanträden under året har styrelsens utskott, redaktions- och symposieutskotten, även mötts vid ett flertal tillfällen. Av det som komma skall har inte bara Kallistos Wares besök i januari och nästa patristiska dag diskuterats, utan även det nionde nordiska patristikermötet i Lund 2014. Föredragen från det förra patristikermötet, som handlade om "Soteria och Gnosis: Frälsning och kunskap i den tidiga kyrkan" finns numera utgivna i Patristica Nordica serie med Benjamin Ekman och Henrik Rydell Johnsén som redaktörer.

Den patristiska dagen

Den patristiske dagen 2012 gikk av stabelen onsdag den 11. april i Bromansalen på Lunds Universitetsbibliotek. De senere årene har arrangementet blitt lagt til en helg, men ettersom endel medlemmer ønsket å flytte det til en arbeidsdag, ble det gjort et forsøk med dette i år. Dagen stod i kodekologiens og paleografiens tegn; temaet var "Bokproduksjon og skriftutveckling i tidlig og medeltida kyrko-tradition". Det var altså selve bokens materialitet, manuskriptenes konkrete utforming som stod i fokus.

Foredragsholder var Britt Dahlman, gresk-filolog og forsker innen det Lund-baserte forskingsprogrammet "Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet". Hun beskrev greskspråklig bokproduksjon fra tidligkristen tid og hvordan Syd-Italia fra det sjette århundre av skulle komme til å bli et sentrum for videreføring av denne tradisjonen. Eva Nylander, som har forsket på bokhistorie innen det latinske språkområdet, var invitert til å prate om bokproduksjon i vest, men ble dessverre syk, og foredraget måtte innstilles.

Dette gav imidlertid deltagerne anledning til å se nærmere på – ta på og lese i – gamle håndskrifter. Per Stobaeus hentet frem greske og andre håndskrifter fra universitetsbibliotekets håndskriftsavdeling. Professor emeritus Staffan Fogelmark kompletterte med bøker fra sin egen private samling, hvilket gav et bredt spekter av håndskrifter og gjorde workshopen meget sammensatt og interessant.

Ytterligere en post fantes på programmet, visning av en dokumentarfilm om hvordan man tilvirker pergament for bokfremstilling i dagens Etiopia.

Dagen ble som vanlig avrundet med patristisk kveldsbuffé på CTR.

Patristisk aften: Witold Witakowski, "Ethiopian Monasticism and the Monastery of Gundä Gunde"

Witakowski behandlet i sitt foredrag den 23. mai spørsmålet om kristendommens fødsel og spredning i det vi i dag kjenner som Etiopia: en reise fra 200-tallet til senmiddelalderen. Han tok opp emner som munkers misjonsvirksomhet i Antonius den Stores fotspor, munkens englelignende karakter, og overaskende særtrekk i den etiopiske klosterbevegelsen.

Diskusjonen berørte mytene rundt skikkelser som Abba Sälama, de "ni helgener" og stefanittene, den syriske og egyptiske monastiske innflytelsen og gjennomslaget av ulike klosterregler. Det var også i møte med stefanittene Witakowski introduserte oss for klosteret i Gundä Gunde – en perle gjemt i den etiopiske "villmarken".

Forlesningen var godt besøkt og under påfølgende oppfriskninger fortsatte samtalene ut i de små timene. En redigert versjon av Witakowskis foredrag trykkes forøvrig i dette nummeret av PNA.

Forskningsprogrammet Early Monasticism and Classical Paideia

Efter en omfattende utvärdering av forskningsprogrammet under 2012 med två externa experter, professorerna Susan A. Harvey och Andrew Louth, beslöt Riksbankens jubiléumsfond att bevilja oss ytterligare tre års finansiering (2013–2015). Förutom utvärderingen, vars material finns på programmets hemsida tillsammans med den broschyr som sammanfattar de första fyra åren (www.monasticpaideia.org), färdigställdes under året även den volym i *Studia Patristica* som innehåller bidragen från projektmedlemmarna vid Oxfordkonferensen. Denna utkommer på Peeters under 2013. Programmet hade även en workshop i Göttingen i januari, var medarrangör för en workshop i Uppsala i juni samt anordnade en workshop i Lund i oktober där Claudia Rapp, Wien, Chrysi Kotsifou, Jerusalem, och Anastasia Maravela, Oslo, medverkade. Programmets forskare deltog också vid en rad konferenser och kurser, bland annat med inriktning på användning av digital teknik.

Under 2013 planeras en workshop i januari med metropolit Kallistos Ware, Oxford, en framstående kännare av tidigmonastisk teologi och inte minst av *Filokalia*-traditionen, en workshop i Istanbul i slutet på februari kring tidigkristet bruk av antika platser och symboler, och en workshop i juni kring tidigkristna skolor i en icke-monastisk kontext. Dessutom anordnar programmet i oktober i Lund sin stora internationella konferens om det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen.

Förutom den ursprungliga gruppen bestående av Samuel Rubenson, Bo Holmberg, Lillian Larsen, Britt Dahlman, Henrik Rydell Johnsén, och David Westberg ingår sedan mars 2012 Elin Andersson

och sedan oktober 2012 Andreas Westergren i forskargruppen. Som assistenter fungerar Benjamin Ekman och Claes Dahlman. Förhoppningsvis kommer Dr. Jason Zaborowski att kunna ansluta till forskargruppen i september 2013.

Masterprogrammet Religious Roots of Europe

Under 2012, såväl under våren som hösten, har masterprogrammet Religious Roots of Europe anordnat öppna föreläsningar (Religious roots of Europe open lectures) på Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. Temat för vårens föreläsningar var "Border crossing" d.v.s. en belysning av gränsdragningen mellan Judendom, Kristendom och Islam, eller olika sätt som gränserna mellan religionerna har överskridits under historien. På detta tema hölls tre föreläsningar: "Border crossing in the Apostle Paul" med prof. Troels Engberg-Pedersen, Köpenhamns universitet (6 mars), "Alhambra – a model for 'the European house'?" med f.d. diplomaten Ingmar Karlsson, även forskare och teologie hedersdoktor vid Lunds universitet (3 april), samt "Islam in Western Europe: anxiety of influence and the simulacrum of purity" med lektor Thomas Hoffmann, Aarhus universitet (15 maj).

Temat under hösten var "Holy land & holy space", d.v.s. olika perspektiv på det heliga landets eller den heliga platsens betydelse för religiös praxis, teologi och politik i de tre religioner genom historien. Tre föreläsningar hölls på temat: "Jerusalem pilgrims and the holy cross in the fourth century" med prof. Stephan Borgehammar, Lunds universitet (11 september), "Mosques, shrines and holy places – discussing the creation of sacred environments in Damascus, Syria" med prof. Leif Stenberg, direktor för Centrum för mellanösternstudier, Lunds universitet (23 oktober), samt "The future of Zionism" med docent Svante Lundgren, Lunds universitet (4 december).

Forskarutbildningresa till Jerusalem

En nordisk doktorandkurs på temat "Ritual, Pilgrimage, and Holy Space" hölls i Jerusalem, Israel, den 1–10 november 2012, inom ramen för *Nordic Network for the Study of the Religious Roots of Europe*.

För kursen ansvarade Anders-Christian Jacobsen (Aarhus) och Randar Tasmuth (Tallinn). Som internationella experter medverkade en rad personer från Hebrew University, bland annat Brouria Ashkelony, Sara Sviri, Yair Fürstenberg, Serge Ruzer, Yaad Biran och Hana Bendcowsky. Deltagarna i kursen kom från Danmark, Finland, Norge, Sverige och Estland.

Gruppen bodde i de kristna kvarteren i Jerusalems gamla stad, alldeles intill Jaffaporten och Davidstornet. Seminarier och föreläsningar hölls på hotellet och vid Hebrew University på Mount Scopus. I centrum för studierna stod Jerusalem som en helig plats och pilgrims mål för judar, muslimer och kristna. De internationella experterna bidrog inte minst med viktiga kunskaper om Jerusalem och judiskt liv under det andra templets tid, liksom om pilgrimsresenärer till Jerusalem under två och ett halvt tusen år. Nutida pilgrimstraditioner och relationer mellan de tre abrahamitiska religionerna i dagens Jerusalem studerades också.

Under de tio dagarna besökte gruppen en rad platser av historiskt, kulturellt och religiöst intresse i Jerusalem. Under två dagar genomfördes längre exkursioner till platser utanför Jerusalem. En av utfärderna gick till Hebron och Bethlehem. I Hebron besöktes bland annat Haram al-Khalil, patriarkernas gravar, som delvis återfinns i en moské och delvis i en angränsande synagoga. I Bethlehem var Födelsekyrkan ett givet resmål. Ytterligare en resa gick till Jordanfloden, Qumran och det museum över Dödahavsrollarna som återfinns där. På väg dit besökte gruppen också Wadi Qelt i öknen öster om Jerusalem, liksom det grekisk-ortodoxa S:t Georgsklostret som är beläget där. Tina Blomqvist, som fungerade som guide och tolk under den dagen, berättade ingående och medryckande om resmålen och traktens äldre och nutida historia.

Dan Nässelqvist

Forum for patristik 2012

På det femte nordiske patristikermøde i 1997 gik ekskursionen til Ven, og på spadsereturen tilbage til færgen opstod der blandt nogle af de danske deltagere den tanke, at der burde etableres et dansk mødested for personer med interesse for patristik. Tanken blev realiseret i Forum

for Patristik. De oprindelige initiativtagere var Rasmus Nøjgaard fra København, Anders Christian Jacobsen fra Aarhus og Holger Villadsen. Den oprindelige initiativgruppe er senere blevet udvidet med Nils Arne Pedersen fra Aarhus, derefter Jesper Hyldahl og senest Finn Damgaard fra København. Initiativet er aldrig blevet til en forening med vedtægter, bestyrelse, kontingent og regnskab, men har alligevel været i stand til at holde to årlige seminarer siden 1998. I 2012 blev holdt seminar nr. 29 og seminar nr. 30.

I nordisk sammenhæng optræder patristik og oldkirkestudier ofte som bidiscipliner eller nabodiscipliner i andre faglige sammenhænge. Og det gjaldt også to af foredragene ved årets første seminar i København, mandag den 16. januar. Her var udgangspunktet henholdsvis Qumran-studier og byzantinsk kirkemusik.

Søren Holst, der er lektor i bibelsk eksegesi ved Det Teologiske Fakultet i København, holdt det første foredrag om *Jødisk DNA i tidlig kristen liturgi?* Han tog udgangspunkt i de tidlige jødiske bønnebøger, som findes blandt Dødehavsrullerne, og spurgte på den baggrund, om det er muligt at trække forbindelseslinjer videre til kristen liturgi, som den kendes fx i de syriske kirker. Han havde især fokus på en mulig sammenhæng mellem syriske nadverbønner og forestillinger i jødiske bønnebøger om et himmelsk tempel.

I 2010 forsvarede Robert Bonde Hansen en ph.d.-afhandling ved Aarhus Universitet med titlen: *Endetid og offer – eskatologiske og offerterminologiske elementer i det 2. århundredes nadver- og dåbsforestillinger.* I tilknytning til denne afhandling holdt Robert B. Hansen seminarets andet foredrag, hvor han pegede på en række eskatologiske elementer som et karakteristisk fællestræk i de ældste kristne nadverbønnen. Eksemplerne var især hentet fra Didake og andre tekster fra 100-tallet. Foredraget havde titlen: *Nadveren og eskatologien – Didake som eksempelfortælling.*

Københavns Universitet har været base for et langvarigt forsknings- og udgivelsesprojekt om byzantinsk kirkemusik. Grundlæggeren af projektet var Carsten Høeg, og det første bind i udgivelsesserien *Monumenta Musicae Byzantinae* udkom i 1935. På nuværende tidspunkt er det i København især lektor Christian Troelsgård, der arbejder videre på projektet, og han holdt seminarets sidste foredrag om: *Papyrusfragmenter og de tidlige hymnografiske bøger fra Jerusalem.* Studiet af de tidligste faser af den byzantinske kirkesang har hidtil især hvilet på tekster fra liturgien i Jerusalem, sådan som den

er overleveret i tidlige oversættelser til georgisk, armensk og syrisk. Men et nærmere studium af papyrus-fragmenter med kristne hymner giver mulighed for at kaste et nyt lys over kirkesangens tidlige historie.

August-seminaret blev afholdt på Aarhus Universitet mandag den 27. august. Det Teologiske Fakultet eksisterer nu ikke længere som selvstændigt fakultet i Aarhus, men er blevet en del af et nyt *Institut for Kultur og Samfund*, som igen er en del af hovedområdet *Arts*. Men da Forum for Patristik er et uformelt netværk, der er uafhængigt af universitets formelle organisation, havde det ikke umiddelbare konsekvenser for seminaret i Aarhus.

Det første foredrag blev holdt af Jan Dochhorn, der siden 2007 har været lektor i Aarhus i bibelsk eksegesi. Emnet for foredraget var *Commodians eskatologi*, og tilgangen til emnet var bestemt af et metodisk forsøg på at integrere nytestamentlige og patristiske studier. Commodian skrev formentlig de overlevede tekster i midten af 200-tallet, og i givet fald er Commodian en af den latinske kirkes tidligste forfattere. Men der er ikke fuldstændig enighed om dateringen af forfatterskabet; nogle placerer det i 400-tallet. Jan Dochhorn gennemgik nogle udleverede tekster af Commodian med særligt fokus på eskatologiske forestillinger i tilknytning til de forfølgelser, der omtales i teksterne.

I det andet foredrag spurgte René Falkenberg: *Var Tatian kætter?* Foredraget var en dansk version af et kapitel i den kommende engelsk oversættelse af bogen *Til forsvar for kristendommen*, der udkom i 2006. Falkenbergs svar på spørgsmålet var et nej. Tatian betragter sig selv som filosof og er den, der har det mest radikale opgør med den græske filosofi.

Nils Arne Pedersen sluttede seminaret af med foredraget: *En ny kilde belyser Addai-legendens oprindelse*. Foredraget kom ikke kun til at handle om Addai-legenden, men også om den tidligste syriske kristendom. Den nye kilde der blev inddraget, er den gnostiske tekst, *Jakobs Første Åbenbaring*, der både er bevaret i et håndskrift fra Nag Hammadi og i Codex Tchacos fra 300-tallet. Her er Addai også omtalt, så Addai kan ikke – som hævdede af Walter Bauer – kun være en legende, der er konstrueret af Edessas ortodokse gruppe. Den nye kilde bringer ikke en afklaring på spørgsmålet om, hvordan kristendommen kom til Edessa, men den belyser, hvor forskelligartet den tidlige syriske kristendom har været.

Næste seminar i Forum for Patristik finder sted på Københavns Universitet mandag den 21. januar 2013. Der er truffet aftale med Mogens Müller om et foredrag i tilknytning til en kommende dansk oversættelse af Justins Dialog med Tryfon, samt med Andreas Westergren og Thorsten Rørbæk. De to sidste har begge forsvaret ph.d.-afhandlinger, og foredragene vil tage udgangspunkt i afhandlingerne.

August-seminaret i Aarhus plejer at finde sted en mandag i slutningen af august. Men i 2013 er der Origenes-konference i Aarhus i den sidste uge af august. Derfor er august-seminaret i Forum for Patristik planlagt til at finde sted mandag den 9. september.

I 2012 blev der i serien *Publikationer fra Det Teologiske Fakultet* i København publiceret en revideret engelsk oversættelse af Torben Christensens bog om politik og religion i Romerriget 305–313. Som et supplement til den trykte udgivelse er bogen publiceret som e-bog. Denne e-bog kan (efter aftale med udgiveren) gratis læses eller downloades fra hjemmesiden for Forum for Patristik: www.patristik.dk. Bogens hovedtitel er: *C. Galerius Valerius Maximinus*.

Holger Villadsen

PLANERAT FÖR 2013

Lund, 28 januari 2013, kl. 13.15

Gästseminarium med metropolit Kallistos Ware

Patristikseminariet i Lund och forskningsprogrammet Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen har inbjudit metropoliten Kallistos Ware, Oxford, till ett seminarium kring *Filokalia*, den östkyrkliga antologin av tidigmonastiska texter. Seminariet introduceras genom en föreläsning av metropoliten Ware över ämnet "The Spirituality of the Philokalia: its Leading Features and its Influence in the Present-day Orthodox World". Efter föreläsningen ägnas seminariet åt ett studium av och diskussion om den inledande texten i *Filokalia*, 170 kapitel om människans karaktär och om ett liv i dygd.

Metropolit Kallistos Ware medverkar även vid vesper i S:t Laurenti kyrka samma dag kl 18 och håller därefter ett föredrag på temat "God and the World: The Orthodox Theology of Creation". På tisdagen, 29 februari kl. 16.15 håller han även en fakultetsföreläsning på CTR med rubriken "The Dialogue between Orthodoxy and the West: Problems and Opportunities".

Bjärka-Säby, 12–14 april 2013

Kurs med Frances Young: Brokenness and Blessing

Som en del av Johannesakademiens program (se nedan) kommer professor Frances Young, Birmingham, till Bjärka-Säby. Young är välkänd för sitt omfattande arbete med att förstå hur bibeltexterna kom att läsas och tolkas så att de blev bärande för en framväxande kristen kultur i senantiken. Kursen, i vilken även professor Samuel Rubenson medverkar utgår från hennes bok med samma titel och

ställer frågor om bibelläsningens villkor i den tidiga kyrkan och idag. För mer information och anmälan se Johannesakademins hemsida: www.johannesakademin.se.

Lund, 15 april 2013

Den patristiska dagen: Augustine on God and Man

Den patristiska dagen 2013 äger rum måndagen den 15 april. Temat är den nya trenden inom Augustinusforskningen och dess nytolkning av Augustinus antropologi. De inbjudna talarna är professor Lewis Ayres, Durham, en av de ledande forskarna inom nytolkningen av Augustinus, samt Dr. Andreas Nordlander som disputerat i religionsfilosofi i Lund på en avhandling som relaterar Augustinus förståelse av människan och skapelsen till modern religionsfilosofisk ontologi.

På förmiddagen ger Lewis Ayres det första föredraget, "In illo eramus: Augustine on the Mysteries of Redemption" och Andreas Nordlander det andra, "Tu quis es? Augustine on the Intertwined Mysteries of God and Self". Eftermiddagen ägnas åt ett textseminarium kring ett urval Augustinustexter i anknytning till temat för dagen samt en panelsamtal om Augustinus relevans för teologi och filosofi idag. I anslutning till dagen håller Collegium Patristicum Lundense sitt årsmöte. Dagen avslutas som vanligt med en patristisk buffé.

För program och anmälan kontakta Benjamin Ekman (benjamin.ekman@teol.lu.se).

Köpenhamn, 7–9 juni 2013

Platonsällskapets symposium

Det internordiska Platonsällskapet (*Platonselskabet, Selskab for antikkens idétradition*) anordnar vartannat år en kongress, traditionellt kallad symposium, som till tema har en kulturföreteelse eller ett tankekomplex, vars förvandlingar man söker följa från antiken fram till nutiden. Föredragen publiceras i sällskapets skriftserie. Årets symposium har temat *Dialog och dialektik* och äger rum i Köpenhamn den 7–9 juni. Den som är intresserad kan lämpligen kontakta sitt lands

representant i presidiet: Chr. Gorm Tortzen (Danmark), Gunnar af Hällström (Finland), Svavar Hrafn Svavarsson (Island), Øyvind Rabbås (Norge) och Karin Blomqvist (Sverige).

Aarhus, 26–31 augusti 2013

Origeniana Undecima Conference

Den elfte internationella Origeniana-konferensen arrangeras vid Aarhus universitet den 26–31 augusti, 2013. Det generella temat för årets konferens är "Origen and Origenism in the History of Western Thought", vilket innefattar fem huvudämnen: teoretiska aspekter på Origenesreceptionen i väst; receptionen av Origenes inom filosofi och teologi; Origenesreceptionen inom mystik och religiös erfarenhet, Origenesreceptionen i moderna textutgåvor och översättningar; samt frågan om hur Origenes kan bidra till de västliga traditionerna idag. Huvudtalare är Bernard Poouderon (Université Francois – Rabelais, Tours), Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), Andrew Louth (Durham University), Christoph Marksches (Humboldt-Universität, Berlin), Alfons Fürst (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster). Huvudansvarig för konferensen är Ass. prof. Anders-Christian Jacobsen, Aarhus universitet. För mer information se <http://conferences.au.dk/origeniana/>.

Lund, 9–12 oktober 2013

Konferens: Early Monasticism and Classical Paideia

Den 9–12 oktober anordnar forskningsprogrammet Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet en internationell konferens i Lund på temat "Early monasticism and Classical Paideia". Bland inbjudna talare finns bland annat Roger Bagnall (Columbia University), Mariachiara Giorda (Università degli Studi di Torino), Anastasia Maravela (Universitetet i Oslo), Chrysi Kotsifou (University of Oxford), Hugo Lundhaug (Universitet i Oslo), Daniele Pevarello (University of Cambridge), Mark Sheridan (Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rom) och Arthur Urbano (Providence college, RI). Konferensen kommer att kretsa kring det tidiga klosterväsendet och den antika bildningskulturen ifråga om utbildning, litterär produktion,

filosofi, retorik, helighets- och vishetsideal etc. Förutom huvudföredragen vid konferensen kommer det att finnas ett litet utrymme för forskarstuderande och yngre forskare att presentera korta paper.

Johannesakademin

Johannesakademin, som är en ekumenisk studie- och samtalsmiljö med fokus på den monastiska traditionen i den tidiga kyrkan, har sitt säte i Nya Slottet, Bjärka-Säby. En viktig del av verksamheten är de översättningsseminarier som anordnas den andra lördagen i varje månad kl. 10.30–16.00. Vid dessa seminarier översätts den grekiska systematiska samlingen av *Ökenfädernas tänkespråk* successivt till svenska. Översättningen publiceras med grekisk parallelltext under titeln *Paradiset* i skriftserien *Silentium Apophthegmata* (se <http://www.silentiumskrifter.se>). Hittills har fyra kapitel givits ut. Fr.o.m. det fjärde kapitlet består den grekiska texten inte längre av omtryck av Jean-Claude Guys utgåva från 1993–2005 utan av en ny edition av den grekiska texten utifrån två viktiga grekiska handskrifter, varav den ena, som använts för kapitel fyra, innehåller det äldsta stadiet i samlingens texthistoria. Översättningsarbetet med det femte kapitlet, vars grekiska text ederas utifrån en annan viktig handskrift, är i slutfasen och förväntas publiceras under året. Såväl nybörjare som vana översättare är välkomna. Seminarierna leds av Britt Dahlman, FD i grekiska, och Per Rönnegård, TD i Nya testamentets exegetik. Datum för seminarierna under våren är 9 februari, 9 mars, 13 april och 4 maj. Den som vill få del av förberedelsematerialet kan skriva till johannesakademin.per@gmail.com.

Varje översättningsseminarium följs av en öppen lördagsföreläsning av en inbjuden person. Under 2012 har bl. a. följande personer talat: Christina Schöldstein, teolog med inriktning på ikonografi, om Guds Moders ikoner, Anders Piltz, OP och prof. em. i latin, om tron som hantering av tidens kategori, och Andreas Westergren, TD i kyrkohistoria, om "eremitens återkomst, berättelser om kyrkan i det senantika samhället".

Dessutom anordnar Johannesakademin seminarier och kurser. Inom ramen för Johannes teologens ikonmålarskola anordnas kurser i ikonografins teori och praxis. Under våren 2013 arrangerar akademien

följande:

Den 2 mars ges en seminariedag om ortodox bönetradition med arkimandrit Dorotej Forsner och Johan Andersson.

Den 12–14 april leder Frances Young en kurs (se ovan).

Den 20 maj ges en seminariedag om helgon som ekumeniska gestalter.

För aktuellt program, anmälan och ytterligare information, se Johannesakademins hemsida: www.johannesakademin.se.

Nyt internationalt projekt om Bibelens brug hos manikæerne

Det Frie Forskningsråd – Kultur og Kommunikation (FKK) i Danmark har tildelt kirkehistoriker Nils Arne Pedersen (Aarhus Universitet) støtte til et større projekt kaldet *Biblia Manichaica – Reception and Transformation of the Bible in Manichaean Sources* (projekter.au.dk/bibliamanichaica).

Projektets formål er at yde et afgørende bidrag til en nyvurdering af det religions- og kirkehistorisk vigtige spørgsmål om manikæismens forhold til kristendommen. Udgangspunktet herfor bliver et kilde- og opslagsværk (*Biblia Manichaica*), som anfører alle steder i den flersprogede manikæiske litteratur, der rummer referencer til Bibelen. En omfattende indledning til værket vil behandle og systematisere de religionshistoriske, teksthistoriske og litterære fortolkninger af det mangfoldige materiale. Med afsæt i denne omfattende dokumentation af det empiriske materiale vil det være muligt at nyfortolke forholdet mellem manikæismen og kristendommen, og her er det vores arbejdshypotese, at manikæismen ikke blot havde sin oprindelse i en jødekrysten gruppe, men at manikæerne i Syrien og Middelhavsregionen også forstod sig selv som en kristen strømning.

Manikæismen var den sidste af oldtidens store gnostisk-kristne bevægelser og havde navn efter Mani (216–274), der stammede fra det nuværende Irak. Han forfattede en række værker på syrisk og sendte missionærer mod vest og øst. Derved blev denne religiøse bevægelse udbredt fra Atlanterhavet til Kina og kom til at eksistere i mere end tusind år. På den måde var manikæismen et af oldtidens få kulturelle fænomener, der forbandt øst og vest. Eftersom mission var vigtig for manikæerne, var de dybt engagerede i at oversætte og formidle deres tekster og ideer på stadig nye sprog og i nye kulturer. Manikæernes

tekster findes derfor på flere af periodens store indoeuropæiske og orientalske sprog, hvorfor nærværende projekt ligeledes er betinget af et solidt kendskab til disse sprog.

I den forbindelse har FKK finansieret tre postdocs, der skal udføre det filologiske arbejde med de manikæiske kilder: Semitisk filolog John Møller Larsen (Aarhus) er ansvarlig for de syriske og arabiske tekster; iranist Claudia Leurini (Bologna) undersøger de iranske kilder; og teolog René Falkenberg (Aarhus) arbejder med de koptiske og græske tekster.

Nils Arne Pedersen står som hovedansvarlig for projektet, der er placeret på Aarhus Universitet, Institut for Kultur og Samfund, under forskningsenheden Den Kristne Orient (teo.au.dk/forskning/aktuelt/kristneorient).

Projektet er påbegyndt september 2012 og planlagt til at vare tre år.

Nils Arne Pedersen

John Møller Larsen

René Falkenberg

Nytt dansk forskningsprogram: The Antique World

Centre for the Study of Antiquity and Christianity (C-SAC), Aarhus University, ingår i det nya forskningsprogrammet *The Antique World*. Forskningsprogramledare är Anders-Christian Jacobsen.

Ur beskrivning på hemsidan <http://cas.au.dk/forskning/forskningsprogrammer/>:

Programmet samler alle fag, der beskæftiger sig med antikken. Samarbejde mellem forskere fra Klassisk Arkæologi, Klassisk Filologi, Antikhistorie, Religionsvidenskab og Teologi vil give mulighed for at skabe et stærk antikforskningsmiljø med henblik på at kunne tiltrække internationale gæsteforskere og ph.d.-studerende.

Forskningsprogrammet tager udgangspunkt i såvel materielle som tekstuelle overleveringer. Den empiriske forskning gør dels brug af de individuelle fags metoder og teorier, dels arbejdes der hen imod at udvikle nye teorier og metoder. I denne sammenhæng spiller den interdisciplinære tilgang en væsentlig

rolle. Visionen er gennem interdisciplinært samarbejde og styrkelse af kernefagligheden at skabe grobund for nye tilgange til antikken og antikforskningen.

Nytt norskt forskningsprosjekt: *Tiny Voices from the Past: New Perspectives on Childhood in Early Europe*

Under 2013–2016 pågår ett stort projekt vid Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo, om barndom i antiken och tidig kristendom: *Tiny Voices from the Past: New Perspectives on Childhood in Early Europe*. Prosjektledare är Reidar Aasgaard. Ur beskrivning på hemsidan www.hf.uio.no/ifikk/forskning/prosjekter/barndom/index.html:

Prosjektet vil kartlegge, analysere og presentere et utvalg av kilder som dokumenterer barns liv, med spesielt fokus på materiale som har barn som opphavspersoner f.eks. brev skrevet av barn. Hensikten med prosjektet er å bidra til en skisse av denne periodens barnekulturer arkeologisk, kunsthistorisk og tekstlig. Forskning på barn og på oppfatninger om barndom i antikken og tidlig middelalder har vært i betydelig vekst de siste to tiår, slik at man i dag vet langt mer om barns livsforhold og voksnes holdninger i denne perioden. Man er også litt mer bevisst de materielle og tekstlige sporene barn fra den gang har etterlatt.

Prosjektet kommer særskilt att undersöka tidigkristna apokryfer om Maria och Jesusbarnet, filosofiska och teologiska texter om barn samt materialkultur relaterad till barns liv, som ex leksaker.

Enskilt forskningsprosjekt

Siver Dagemark arbetar med projektet *Saint Augustine and the Medical Heritage. The Need of Healing in his Time and World*.

NYA PUBLIKATIONER

NYA AVHANDLINGAR

Halvgaard, Tilde Bak, *Linguistic Manifestations of Divine Thought. An Investigation of the Use of Stoic and Platonic Dialectics in the Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1) and the Thunder: Perfect Mind (NHC VI,2)*, Københavns Universitet, 21 september 2012.

Nisula, Timo, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Helsingfors universitet, 22 januari 2011.

Vähäkangas, Päivi, *Rejection and Reception of Philosophy in the Letter of Eugnostos (NHC III,3 and V,1) and Pseudo-Clementine Recognitions*, Helsingfors universitet, 6 oktober 2012.

Westergren, Andreas, *Sketching the Invisible. Patterns of Church and City in Theodoret of Cyrrhus' Philotheos Historia*, Lunds universitet, 12 oktober 2012.

STUDIER

Alexanderson, Bengt, "Da Giuliano a noi. Come arrivare ai suoi testi", i: S. Accomando & R. Ronzani (red.), *Giuliano d'Eclano et l'Hirpinia christiana. Il Convegno internazionale Mirabella Eclano, 23-25 settembre 2010* (Diakonía. Collana di studi diretta da Sabino Accomando), Avellino: Istituto Superiore di Scienze Religiose "G. Moscati"; Roma: Istituto Patristico "Augustinianum" 2012, 133-150.

Le texte du Psautier chez Théodore de Mopsueste et chez Julien d'Éclane, avec des notes critiques sur les commentaires de Théodore et de Julien (Studia Ephemeridis Augustinianum, 129), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2012.

Några tankar om översättningen av Nya testamentet i Bibel 2000 (Acta

Regiae Societatis Scientiarum et Litterarum Gothoburgensis, Humaniora), Göteborg: Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället, under tryckning.

[Recension av] Timothy David Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, i: *Augustinianum* 51 (2011), 256–266.

Arentzen, Thomas, "Hør hva jeg er, for jeg er den du ser! – Maria-fremstillinger i *Akathistos*-hymnen og Romanos' *Bebudelseshymne*", *STK* 4 (2011), 162–168.

Becker, Eve-Marie, "Taufe bei Marcion. Eine Spurensuche", i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 871–894.

Beskow, Per, *Helgonen: hjältar, martyrer, heliga dårar och andra*, Skellefteå: Artos 2011.

Bjørnebye, Jonas, "Secrecy and Initiation in the Mitraic Communities of Fourth Century Rome", i: Ch. H. Bull, L. I. Lied & J. D. Turner (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76), Leiden: Brill 2012, 351–374.

Blomkvist, Vemund, "The Teaching on Baptism in the Shepherd of Hermas", i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 849–870.

Brandt, Olof, "Understanding the Structures of Early Christian Baptisteries", i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 1587–1610.

Bull, Christian H., Liv Ingeborg Lied & John D. Turner (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76), Leiden: Brill 2012.

Christensen, Torben, C. *Galerius Valerius Maximinus. Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305–313*. Edited by M. Müller. With a Preface by H. Montgomery (Publikationer fra Det

Teologiske Fakultet, 35), Copenhagen University: The Theological Faculty 2012 [translated by K. Engelberg from the Danish original from 1974].

- Dahlman, Britt, "The *Collectio Scorialensis Parva*: an Alphabetical Collection of Old Apophthegmatic and Hagiographic Material", i: S. Rubenson & M. Vinzent (red.), *Studia Patristica: Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters, under tryckning.
- "The Sabaitic Collection of the *Apophthegmata Patrum*", i: D. Searby, E. Balicka Witakowska & J. Heldt (red.), $\Delta\Omega\text{PON}$ $\text{PO}\Delta\text{O}\text{ΠOIKI}\Lambda\text{ON}$: *Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist* (Acta Universitatis Upsaliensis. *Studia Byzantina Upsaliensia*, 12), Uppsala 2012, 133–146.
- Ekenberg, Anders, "Initiation in the Apostolic Tradition", i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 1011–1050.
- Ekman, Benjamin & Henrik Rydell Johnsén (red.), *Soteria och gnosis. Frälsning och kunskap i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–21 augusti 2010* (*Patristica Nordica*, 8), Skellefteå: Artos & Norma 2012.
- Hagman, Patrik, "Från staden till öknen. Den asketiska vändningens pedagogik i Teodoros av Mopsuestia och Isak av Nineveh", i: B. Ekman & H. Rydell Johnsén (red.), *Soteria och gnosis. Frälsning och kunskap i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–21 augusti 2010* (*Patristica Nordica*, 8), Skellefteå: Artos & Norma 2012, 135–152.
- Om kristet motstånd*, Skellefteå: Artos 2011.
- Harvey, Susan Ashbrook, "Bibiskt minne i den syriska traditionen" (översatt av Henrik Rydell Johnsén), i: *PNA* 26 (2011), 37–52.
- Harvey, Susan Ashbrook, "Bibliska kvinnor som bilder av kyrkan" (översatt av Kristina Alveteg och Samuel Rubenson), i: *PNA* 26 (2011), 53–74.
- Hedin, Christer, *Lära, fromhetsliv och historia*, Stockholm: Dialogos 2011.
- Hedner Zetterholm, Karin, "Den uteblivna frälsningen. Torah och apokalypsens sammanbrott i den rabbiniska judendomen", i: B. Ekman & H. Rydell Johnsén (red.), *Soteria och gnosis. Frälsning och*

kunskap i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–21 augusti 2010 (Patristica Nordica, 8), Skellefteå: Artos & Norma 2012, 67–83.

Heimola, Minna, *Christian Identity in the Gospel of Philip* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 102), Helsinki: Finnish Exegetical Society 2011 [rev. utg. av avhandling från 2010].

Hellemo, Geir, *Øyet som ser. Historiske perspektiv på kunst, estetikk og teologi*, Oslo: Solum 2011.

Hellholm, David, Tor Vegge, Øyvind Norderval & Christer Hellholm (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (= *Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum*), 3 vol. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 176), Berlin & New York: de Gruyter 2011.

Holmberg, Bo, "Education and Learning in the context of Early Islam", i: *PNA* 26 (2011), 19–36.

"The Syriac Collection of *Apophthegmata Patrum*", i: S. Rubenson & M. Vinzent (red.), *Studia Patristica: Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters, under tryckning.

Hultgård, Anders, "The Mandaean Water Ritual in Late Antiquity", i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 69–99.

Hägg, Henny Fiskå, "Baptism in Clement of Alexandria", i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 973–988.

"Kunnskap og frelse i aleksandrinsk teologi og filosofi. Filon og Klemens", i: B. Ekman & H. Rydell Johnsén (red.), *Soteria och gnosis. Frälsning och kunskap i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–21 augusti 2010* (Patristica Nordica, 8), Skellefteå: Artos & Norma 2012, 85–104.

Hägg, Tomas, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Hällström, Gunnar af, "More Than Initiation? Baptism According to

- Origen of Alexandria”, i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 989–1010.
- Hällström, Gunnar af (red.), *The Actuality of St. Basil the Great. Conference lectures*. Texts from the conference The Actuality of St. Basil the Great in Turku 2010, Turku: Åbo Akademi 2011.
- Høiris, Ole & Birthe Poulsen (red.), *Antikkens verden. Videnskab, kultur, myter og religion*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2011.
- Ivanovic, Filip (red.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2011.
- Jacobsen, Anders-Christian, ”Bibeltolkning i Alexandria”, i: O. Høiris & B. Poulsen (red.), *Antikkens verden. Videnskab, kultur, myter og religion*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2011, 347–364.
- Johnsén, Henrik Rydell, ”Documentation, Reconstruction and Deconstruction: Research on Female Virgins and Women Priests in Early Christianity since the 1960’s”, i: *Sacris erudiri* 50 (2011), 5–34.
- ”Practice of the Jesus Prayer in Early Monasticism and Meditation in Greco-Roman Philosophy”, i: H. Eifring (red.), *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Cultural Histories*, London: Continuum, under tryckning.
- ”Renunciation, Reorientation and Guidance: Patterns in Early Monasticism and Ancient Philosophy”, i: S. Rubenson & M. Vinzent (red.), *Studia Patristica: Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters, under tryckning.
- Kahlos, Maijastina (red.), *The Faces of the Other. Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World* (Cursor Mundi, 10), Turnhout: Brepols 2012.
- ”Rhetoric and Realities – Themistius and the Changing Tides in imperial religious policies”, i: G.A. Cecconi & Ch. Gabrielli (red.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 24–26 settembre 2009* (Munera, 33), Bari: Edipuglia 2011.
- ”Rhetorical Strategies in Jerome’s Polemical Works”, i: O. Wischmeyer & L. Scornaienchi (red.), *Polemik im Neuen Testament*.

Texte, Themen, Gattungen und Kontexte, Berlin & New York: Walter de Gruyter 2011, 621–649.

Karahan, Anne, "A lost medieval apse decoration and fragments of mural painting in San Lorenzo in Lucina", i: O. Brandt (red.), *San Lorenzo in Lucina. The transformations of a Roman quarter* (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, 4, 61), Stockholm: Swedish Institute in Rome 2012, 179–196.

"Beauty in the Eyes of God. Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea", i: *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines* 82 (2012), 1–48.

Lundhaug, Hugo, "Baptism in the Monasteries of Upper Egypt. The Pachomian Corpus and the Writings of Shenoute", i: D. Hellholm et al. (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 1347–1380.

"Kunnskap og frelse i Øvre Egypt. Abbed Shenoute og hans motstandere", i: B. Ekman & H. Rydell Johnsén (red.), *Soteria och gnosis. Frälsning och kunskap i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–21 augusti 2010* (Patristica Nordica, 8), Skellefteå: Artos & Norma 2012, 105–134.

"Mystery and Authority in the Writings of Shenoute", i: Ch. H. Bull, L. I. Lied & J. D. Turner (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76), Leiden: Brill 2012, 259–285.

Marjanen, Antti, "Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Books", i: Ch. H. Bull, L. I. Lied & J. D. Turner (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76), Leiden: Brill 2012, 87–106.

Montefiore, Simon Sebag, *Jerusalem. Biografien*. Oversat af Poul Henrik Westh, Rødovre: Sohn 2011.

Müller, Mogens, "Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente", i: *DTT* 74 (2011), 217–231.

Nisula, Timo, *Augustine and the Functions of Concupiscence* (Vigiliae Christianae, Supplements, 116), Leiden: Brill 2012 [rev. utg. av

avhandling från 2011].

- Norderval, Øyvind, "Simplicity and Power. Tertullian's *De Baptismo*", i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 947–972.
- Ojell, Ari, "Gregory on the Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship. The Contribution of Gregory of Nyssa's Short Treatise *Ad Simplicium Tribunalum*", i: V. H. Drecoll & M. Berhaus (red.), *Gregory of Nyssa. The Minor Treatises on Theology and Apollinarism (Vigiliae Christianae, Supplements, 106)*, Leiden: Brill 2011, 170–227.
- Pedersen, Nils Arne, "Oldkirken", i: C. Bach-Nielsen & P. Ingesman (red.), *Kirkens historie*, vol. 1, København: Hans Reitzel 2012, 23–308.
- "The Term *mystêrion* in Coptic-Manichaean Texts", i: Ch. H. Bull, L. I. Lied & J. D. Turner (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76)*, Leiden: Brill 2012, 133–143.
- Peltomaa, Leena Mari, "Epithets of the Theotokos in the Akathistos Hymn", i: L. Brubaker & M. B. Cunningham (red.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, Farnham 2011, 109–116.
- "The Portrayal of the Wife of Potiphar by Romanos Melodos", i: D. Searby, E. Balicka Witakowska & J. Heldt (red.), *ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΛΟΝ: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 12)*, Uppsala 2012, 185–196.
- Petersen, Anders Klostergaard, "The Gospel of Judas. A Scriptural Amplification or a Canonical Encroachment?", i: E. E. Popkes & G. Wurst (red.), *Judasevangelium und Codex Tchacos (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 297)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Podemann Sørensen, Jørgen, "The Secret Hymn in Hermetic Texts", i: Ch. H. Bull, L. I. Lied & J. D. Turner (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for*

Einar Thomassen at Sixty (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76), Leiden: Brill 2012, 465–486.

Rasimus, Tuomas, "Porphyry and the Gnostics. Reassessing Pierre Hadot's Thesis in Light of the Second and Third Century Sethian Material", i: J. D. Turner & K. Corrigan (red.), *Plato's Parmenides and its Heritage*, vol. 2 (Writings from the Greco-Roman World, Supplement Series, 2), Leiden: Brill 2011, 81–110.

"Revisiting the Ichthys. A suggestion concerning the origins of christological fish symbolism", i: Ch. H. Bull, L. I. Lied & J. D. Turner (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76), Leiden: Brill 2012, 327–348.

Rubenson, Samuel, "Apologetics of Asceticism. The *Life of Antony* and its political context", i: B. Leyerle & R.D. Young (red.), *Ascetic Culture: Essays in Honor of Philip Rousseau*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2012, under tryckning.

"A Database of the Apophthegmata Patrum", i: *Methods and means for digital analysis of classical and medieval texts and manuscripts: LECTIO. Studies in the Transmission of Texts & Ideas*, Leuven 2012, under tryckning.

"The Formation and Reformations of the Sayings of the Desert Fathers", i: S. Rubenson & M. Vinzent (red.), *Studia Patristica: Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters, under tryckning.

"Monasticism and the Philosophical Heritage", i: S. Johnson (red.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press 2012, under tryckning.

"Mönchtum I (Idee und Geschichte)", i: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd XXIV, Stuttgart: Anton Hiersemann 2012, 1009–1054.

Runesson, Anders, "Kunskap, dårskap och intighet i nytestamentlig frälsningsteologi. Jesus, Paulus och Första Johannesbrevet", i: B. Ekman & H. Rydell Johnsén (red.), *Soteria och gnosis. Frälsning och kunskap i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–21 augusti 2010* (Patristica Nordica, 8), Skellefteå: Artos & Norma 2012, 43–65.

- Rydbeck, Lars, *När de gamla gudarna dog. Grekiskt och kristet på väg mot senantiken*, Lund: Sekel Bokförlag 2012.
- Rönnegård, Per, "Melētē in Early Christian Ascetic Texts", i: H. Eifring (red.), *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Cultural Histories*, London: Continuum, under tryckning.
- Sandnes, Karl Olav, "Seal and Baptism in Early Christianity", i: D. Hellholm et al. (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 1441–1482.
- Schöldstein, Christina, *Gläd Dig, Du som födde ljuset. Huoudmotiv i Gudsmodersikonografin*, Skellefteå: Artos 2011.
- Seppälä, Serafim, "Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania", i: D. Hellholm et al. (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 1139–1178.
- "Virgin Mary a Prophetess? Patristic, Syriac and Islamic Views", i: *Parole de l'Orient* 36 (2011), 423–435.
- Staats, Reinhart, *Ansgar im alten Haithabu/Schleswig. Anfänge des Christentums in Nordeuropa*, under tryckning 2013.
- "Die Ansgar-Memoria in Haithabu", i: *Christiana Albertina. Forschungen und Berichte aus der Christian Albrechts-Universität zu Kiel*, Heft 74 (maj 2012), 8–18.
- Thomassen, Einar, "Baptism among the Valentinians", i: D. Hellholm et al. (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 895–916.
- Thorsteinsson, Runar M., "The Literary Genre and Purpose of Justin's Second Apology. A Critical Review with Insights from Ancient Epistolography", i: *Harvard Theological Review* 105 (2012), 91–114.
- Tollefsen, Torstein, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* (Oxford Early Christian Studies), Oxford: Oxford University Press 2012.
- Uro, Risto, "Cognitive and Evolutionary Approach to Ancient Rituals. Reflections on recent theories and their relevance for the historian of religion", i: Ch. H. Bull, L. I. Lied & J. D. Turner (red.), *Mystery*

and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76), Leiden: Brill 2012, 487–510.

Valton, Fridtjof O., *Mirakler og undergjæringer i kristendommens historie*, Oslo: Motivasjons forl. 2012 [tidigare utg. Bergen 1945].

Værge, Johannes, *Det betroede menneske. Opgør med forvreden kristendom*, København: Anis 2011.

Westberg, David, "A Rose-Bearing Bough of Piety: Literary Perspectives on the *Life of Theodore of Sykeon*", i: D. Searby, E. Balicka Witakowska & J. Heldt (red.), *ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΑΛΟΝ: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 12), Uppsala 2012, 227–238.

"Rhetorical Exegesis in Procopius of Gaza's Commentary on Genesis", i: S. Rubenson & M. Vinzent (red.), *Studia Patristica: Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters, under tryckning.

Wikander, Ola, "Själens uttåg ur Egypten. Gammaltestamentliga motiv i *Hymnen om pärlan*", i: F. Faegersten, J. Wallensten & I. Östenberg (red.), *Tankemönster. En festskrift till Eva Rystedt*, Lund 2010, 198–202.

Young, Frances, "Bibeln i den antiokenska traditionen" (översatt av Per Rönnegård), i: *PNA* 26 (2011), 75–88.

"Vad kan (post-)moderna exegeter lära sig av antiokensk exeges?" (översatt av Anna Näppi), i: *PNA* 26 (2011), 89–102.

Aagaard, Anna Marie, "Mine øjne har set din frelse. Om lighed med Gud og gudomliggørelse i patristisk teologi", i: B. Ekman & H. Rydell Johnsén (red.), *Soteria och gnosis. Frälsning och kunskap i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–21 augusti 2010* (Patristica Nordica, 8), Skellefteå: Artos & Norma 2012, 13–42.

Aasgaard, Reidar, "Ambrose and Augustine. Two Bishops on Baptism and Christian Identity", i: D. Hellholm *et al.* (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, Berlin: de Gruyter 2011, 1253–1282.

ÖVERSÄTTNINGAR

- Andreas og Mattias' gjerninger.* [Oversatt fra gresk av] Vemund Blomkvist, i: *Tidligkristne apokryfer.* Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (Verdens hellige skrifter, 72), Oslo: Bokklubben 2011, 121–151.
- Apostlenes brev.* [Oversatt fra etiopisk av] Witold Witakowski, i: *Tidligkristne apokryfer.* Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (Verdens hellige skrifter, 72), Oslo: Bokklubben 2011, 221–249.
- Dorotheos av Gaza, *Undervisande tal och brev i urval.* Översättning av Per Rönnegård, Skellefteå: Artos 2012.
- Gregorios av Nyssa, *Kateketiska föreläsningar.* Översättning av Olof Andréén, Skellefteå: Artos 2012.
- Johannes Chrysostomos, *Den outgrundlige.* Översättning, inledning och kommentar av Olof Andréén, Skellefteå: Artos 2012.
- Johannes' gjerninger.* [Oversatt fra gresk av] Aslak Rostad, i: *Tidligkristne apokryfer.* Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (Verdens hellige skrifter, 72), Oslo: Bokklubben 2011, 5–53.
- Koptiske skrifter.* Utvalg og innledende essay av Hugo Lundhaug; oversatt av Hugo Lundhaug (Verdens Hellige Skrifter), Oslo: De norske bokklubbene 2012.
- Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen. Vol IV. Om själöbehärskningen, inte bara i fråga om mat utan även de andra böjelserna.* Red. B. Dahlman & P. Rönnegård (Silentium Apophthegmata, 4), Bjärka-Säby: Silentium 2012.
- Paulus' brev til laodikeerne.* [Oversatt fra latin av] Tor Ivar Østmoe, i: *Tidligkristne apokryfer.* Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (Verdens hellige skrifter, 72), Oslo: Bokklubben 2011, 297–298.
- Paulus og Senecas brevveksling.* [Oversatt fra latin av] Tor Ivar Østmoe, i: *Tidligkristne apokryfer.* Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (Verdens hellige skrifter, 72), Oslo: Bokklubben 2011, 301–309.
- Paulus og Teklas gjerninger.* [Oversatt fra gresk av] Jorunn Økland, i: *Tidligkristne apokryfer.* Innledende essay, utvalg og oversettelse

Reidar Aasgaard (*Verdens hellige skrifter, 72*), Oslo: Bokklubben 2011, 57–74.

Paulus' tredje brev til korinterne. [Oversatt fra gresk av] Reidar Aasgaard, i: *Tidligkristne apokryfer*. Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (*Verdens hellige skrifter, 72*), Oslo: Bokklubben 2011, 253–256.

Paulus' visjon. [Oversatt fra latin av] Bjørg Tosterud, i: *Tidligkristne apokryfer*. Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (*Verdens hellige skrifter, 72*), Oslo: Bokklubben 2011, 335–379.

Peter og de tolv apostlers gjerninger. [Oversatt fra koptisk av] Hugo Lundhaug, i: *Tidligkristne apokryfer*. Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (*Verdens hellige skrifter, 72*), Oslo: Bokklubben 2011, 207–216.

Peters gjerninger. [Oversatt fra gresk og latin av] Reidar Aasgaard, i: *Tidligkristne apokryfer*. Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (*Verdens hellige skrifter, 72*), Oslo: Bokklubben 2011, 77–118.

Pseudo-Klemens' homilier. [Oversatt fra gresk av] Reidar Hvalvik & Karl Ove Sandnes, i: *Tidligkristne apokryfer*. Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (*Verdens hellige skrifter, 72*), Oslo: Bokklubben 2011, 259–294.

Sibyllens orakler. [Utdrag, oversatt fra gresk av] Christine Amadou, i: *Tidligkristne apokryfer*. Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (*Verdens hellige skrifter, 72*), Oslo: Bokklubben 2011, 315–331.

Symfoniska röster. Kyrklig trosförmedling genom tiderna. Inledning, urval och översättning av Alf Härdelin, Skellefteå: Artos 2012.

Tertullian, *Forsvarsskrift for de kristne*. Red. Dagfinn Stærk (Vitnesbyrd fra kirkefedrene), Oslo: Luther Forlag 2012 [Moderniserad version av C. J. Arnesens översättning i *Vidnesbyrd af Kirkefædrene 2*, Christiania 1880].

Tomas' gjerninger. [Oversatt fra gresk av] Henny Hägg, Årstein Justnes og Tor Vegge, i: *Tidligkristne apokryfer*. Innledende essay, utvalg og oversettelse Reidar Aasgaard (*Verdens hellige skrifter, 72*), Oslo: Bokklubben 2011, 155–205.

ARTIKLAR

ETHIOPIAN MONASTICISM *

Witold Witakowski

Although Ethiopian monasticism has been studied for over a century, it remains, just as Ethiopia's Christian culture in general, relatively unknown outside specialist circles. The present paper seeks to provide a general overview of the subject, concentrating on monasticism's early and medieval development, a creative period during which many of the monastic characteristics that live on today came into being.

Monasticism in Ethiopia is a phenomenon that arose not long after the Christianisation of the country itself. The latter process began rather early compared to that of the European countries outside the Roman boundaries, namely before the middle of the fourth century.

In Late Antiquity the term 'Ethiopia' was by no means clearly defined; it could denote any territory south of Egypt where dark-skinned peoples lived (in accordance with the popular etymology of the Greek word *Αιθιοψία*). It included what is today Sudan and the states of the Horn of Africa, but also southern Saudi Arabia as well as Yemen, Oman, and even, on the eastern extremity, India. The latter

* This article is based on a lecture held at the Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, 23 May 2012.

Abbreviations: CSCO, ScrAeth – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Aethiopicum (Louvain: Peeters, 1902–); EAE – *Encyclopaedia Aethiopica*, ed. S. Uhlig (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001–); EML – Ethiopian Monastic Manuscript Library; Addis Ababa and Collegeville, Minnesota.

was known to be home to a dark-skinned population, who were easily confused with Africans. Moreover it was believed that there was a continental bridge between Africa and India, a belief which, of course, contributed to the fact that the terms 'India' and 'Ethiopia' were practically coextensive and therefore interchangeable.

This is why we hardly know what certain authors had in mind when they wrote that there were wars among "Indians", as in the case of John Malalas (d. 578)¹, or when they wrote about a maritime expedition to "Further India", as in the case of Rufinus Tyrannius (d. 410/11). It is the latter who tells us in his *Church History*² about Meropius, a philosopher of Tyre, who together with his young disciples went on a trip to "Further India", whatever territory he really had in mind. If it was the land we call India, the expedition did not arrive. It arrived instead in another region so named in Antiquity, namely the coast of Ethiopia – or rather what is today Eritrea.

However, notwithstanding this ancient confusion, henceforth we shall use the term 'Ethiopia' in a more limited sense, closer to the modern usage, meaning, namely, Abyssinia. Until the middle of the 20th century the latter was the name of the whole country we call Ethiopia (before the separation of Eritrea in 1993). Today, however, it alludes not to a political entity, but is rather a term of cultural geography, and refers to Christian Ethiopia, or the area in which Classical Christian civilisation developed. We have to keep in mind that the territories of the contemporary Ethiopia south of Addis Ababa, are late acquisitions, the result of conquests mainly made by the King of Kings (*nəguśä nəgäśt*) or Emperor (*aṣe*) Menelik II (1889–1913). Prior to that, these territories had no part whatsoever in the development and traditions of the Christian kingdom (or empire) of Ethiopia or Abyssinia. This latter kingdom developed roughly in the triangle between the Red Sea to the north, the border with Sudan to the west, and the area around Addis Ababa as its southernmost province, that is on what is geographically termed the Ethiopian Plateau, the eastern

¹ John Malalas, *Chronicle* book 18.15; the "Indians" are explained to be "Axoumitai" and "Homeritai"; *The Chronicle* of John Malalas, transl. by E. Jeffreys *et al.* (Byzantina Australiensia 4; Australian Association for Byzantine Studies: Melbourne 1986), 251.

² *The Church History* of Rufinus of Aquileia, *Books 10 and 11*, transl. Ph.R. Amidon (New York: Oxford University Press 1997), 18–20.

border of which is the African Rift.

This triangle coincides with the territory of the Abyssinians, that is the Christian population speaking Ethio-Semitic languages, today mainly Tigrinya and Amharic. In the epoch when Christianity reached the country, the language spoken there, specifically in the most northern part of this region, in the state known as Aksum (Eritrea, and Ethiopia's province of Tigray), was Ge'ez, also called Classical Ethiopic.

It was on the coast of the Aksumite state that Meropius and his disciples landed some time early in the 4th century. However, the locals killed all the members of the expedition, except for two boys whom they sent deeper inland to the city of Aksum, the capital of the state of the same name, as a gift for the king. The boys were kept at the court and grew up there, but when the king died, leaving an infant successor, the widowed queen asked them to help the boy run the country. So they did, but at the same time they continued to support merchants and other Christians who happened to arrive in Aksum by the sea from the north, that is from the Roman Empire, to spread their religion. They themselves also managed to convert the future king. After several years, when the *delphin* reached maturity, the two regents asked permission to return to their country. One of them, Aedesius, returned to Tyre (and there he met Rufinus, who learned of their vicissitudes and wrote about them in his *History*). However, the other guardian, Frumentius by name, went to Alexandria where he was ordained bishop of Aksum by Athanasius (d. 373), the famous champion of Nicene Orthodoxy against Arianism. Frumentius then came back to Aksum to continue his task of evangelisation. We do not have any report of his activities, except that he really was active there. This "apostle" of Ethiopia is in the local tradition known as *Abba Sälama*, literally "the Father of Peace".

Traditions Concerning Early Monks

But evangelising a country takes more than one bishop. Again, we do not know the details concerning the spread of Christianity in Ethiopia, or, more correctly, we have them composed in the form of much later hagiographical accounts, rather than historiographical, but we may be sure that the task was done mainly by monks.

The work of Christianising the countryside of Aksum was

accomplished by monastic figures, known primarily through legendary accounts, who arrived in Ethiopia coming from the Roman Empire in the 6th century. The main group of monks is known as the “Nine Saints”. Another group instrumental in spreading Christianity in Abyssinia was the so-called “Righteous” (*ṣadāqan*), but there were certainly others too.³ The process of Christianisation of what is today Central and Southern Ethiopia was continued by later generations of monastic missionaries of local extraction.

Scholars in the 20th century believed that the Nine Saints were Syrian monks who had arrived in Abyssinia after fleeing the persecutions of the miaphysites in their country. This idea was put forward by a famous Italian scholar of the late 19th and early 20th centuries, Carlo Conti Rossini, who was convinced that their names reflected the names of certain Syrian monasteries. Conti Rossini’s theory was accepted for quite some time, in fact until the 1990s. Then it was rejected by another Italian scholar,⁴ but the baby was thrown out with the bath water: some scholars denied not only the alleged Syrian origin of the Nine Saints, and rightly so, but also denied any Syrian influence whatsoever on Ethiopian Christianity and culture, with much less justification.⁵

But whatever the origin of the Nine Saints and the Righteous, these groups of monks are believed to have reshaped Ethiopia’s Church into the anti-Chalcedonian, miaphysite (previously known as “monophysite”) form of Christianity, thus aligning it with the theology accepted in the Alexandrian patriarchate. In this way, the Ethiopian Church became miaphysite but without the internal theological strife characteristic of the development of other miaphysite churches, the Coptic and the Syrian Orthodox.

³ Cf. Antonella Brita, *I racconti tradizionali sulla “Seconda Cristianizzazione” dell’Etiopia: Il ciclo agiografico dei Nove Santi* (Università degli studi di Napoli “L’Orientale”: Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi: Studi Africanistici: Serie Etiopica 7; Napoli: L’Università 2010).

⁴ Paolo Marrassini, “Some considerations on the problem of the ‘Syriac influences’ on Aksumite Ethiopia”, *Journal of Ethiopian Studies* 23 (1990), 35–46.

⁵ Cf. W. Witakowski, “Syrian Influences in Ethiopia”, in *Eastern Christianity: A Crossroad of Cultures*, ed. by Florence Jullien (Eastern Christian Studies 16; Leuven: Peeters 2012), 227–232; and the preceding paper in the same volume.

The Nine Saints have also left other traces of their activities. In traditional hagiographical literature, which over time provided biographical accounts of their lives, each is credited with founding a monastery. As the kingdom of Aksum did not yet stretch to the southern part of the Abyssinian triangle, all the monasteries that the Nine Saints are said to have established are in what is today the province of Tigray. The names of some of them are known only from literature (and we do not know where they were), while others are today abandoned and forgotten. However, at least one, Däbrä Damo, founded according to tradition by Zä-Mika'el Arägawi, remains one of the most important monastic centres in Ethiopia to this day. According to Arägawi's *gädl (vita)*,⁶ he chose a place on the flat top of Mount⁷ Damo, in Tigray. Access to the top was so difficult that, according to the *vita*, he used a serpent as a sort of rope to ascend. Ropes are still used for this purpose today (fig. 3).

Egyptian Fathers

The Syriac monks were of course not the only ones who contributed to the spread of Christianity in Aksum. Egyptian monastic communities did their share as well. Given that it was in Egypt that the monastic movement developed, both early and intensively, that influence is hardly surprising. It is true that the migration of Egyptian monks to Ethiopia is poorly documented, perhaps with the exception of their presence at Däbrä Hayq,⁸ but there are indirect sources that undoubtedly point to the influence of Egyptian monasticism.

This influence reached Ethiopia in two ways: through the constant arrival of monks from Egypt, perhaps on the occasion of the travels of successive metropolitans, but also as a result of Ethiopian monks' travels to Egypt and their staying in various Egyptian monasteries. The best known of these is perhaps Q^wäsq^wam (Copt. Koskam, Arab. Qūsqām) in the region of Asyut (Central Egypt), the place connected

⁶ 'Il "Gadla 'Aragâwî'", ed. Ignazio Guidi, *Atti della Reale Accademia dei Lincei, Memorie*, 5.2 (1894), 54–96; a French tr.: *La vie de saint Za Mikâ'el 'Aragâwî*, trad. M.-A. van den Oudenrijn (Fribourg: Imprimerie de St-Paul 1939).

⁷ The Eth. word *däbr* means both 'mountain' and 'monastery'.

⁸ According to Getatchew Haile, "Ethiopian Monasticism", *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya, vol. 3, 1991, 992 (990–995).

with the legends of the Holy Family's stay in Egypt, extant also in Ethiopic. At Q^wəsq^wam, or Dayr al-Muḥarraq,⁹ a Coptic monastic centre, there was a separate Ethiopian monastic settlement. But Ethiopian monks settled both temporarily and permanently in several other Coptic monasteries as well, all the way to – and including – Jerusalem. As a result of this two-way traffic involving the monks, much of Egyptian monastic culture and many of its customs reached Ethiopia.

Just as in monastic centres elsewhere in the Christian world, so also in Ethiopia, the importance of the most famous Egyptian monastic desert figures, such as Antony (d. 356) and Pachomius (d. 343), was acknowledged, and the figures themselves venerated. In addition, their writings, authentic or not, as well as texts about them, were translated. These included monastic rules composed by them or attributed to them.

Antony and Pachomius, as is well known, are traditionally regarded as the founders of two types of monastic asceticism, the anachoretic or eremitic and the common or coenobitic.

First of all, we should state that Antony is regarded as “the first monk” in Ethiopia (and of course elsewhere). Every monastery of some repute has created more or less elaborated genealogies of monks, and in these lists of monks Antony has the most prominent place. The usually short texts reflect the monastic communities' needs to show the right pedigree of a given monk or, more often, an abbot, and thereby of his monastic house, by tracing back the line of his predecessors. Each of these genealogies demonstrates that the community in question has an impressive ancestry. The rationale for the lists is in fact no different from that lying behind the lists of bishops that by the line of *impositiones manum* guarantee the legitimacy and orthodoxy of the incumbents of a given see.

These genealogies are composed to serve various monastic communities and have varying titles, such as, literally, *The Genealogy of the Monks* (ልደተ፡ መነሳት፡; *Lədätä mänäkosat*),¹⁰ or *The Order or Series of Monks* (ሥርዐተ፡ መነሳት፡; *Śər'atä mänäkosat*), or just *The Enumeration* (lit. *Number*) *of the Generations of the Monks* (ኅዳላ፡ ትውልድ፡ መነሳት፡; *H^wəlq^wä*

⁹ Q^wəsq^wam is actually the name of the mountain next to which the monastery Dayr al-Muḥarraq is situated. In Ethiopia, it is known under the name of Q^wəsq^wam or Qusqam.

¹⁰ E.g. in EMMML 653, 1960 AD: f. 102r-114v, the line of Täklä Haymanot.

təwləddä mänäkosat).¹¹ However, the figures at the beginning of any such list (and their purpose) are almost always the same: Antony always as the first name, followed usually by Macarius, Pachomius and so forth (see fig. 4a & 4b).¹²

Antony's fame in Ethiopia is to a degree due to his omnipresence in these lists in the capacity of the "father of monasticism". In fact, in the *Synaxarion* he is called the "father of all monks".¹³ Such lists may end with the abbots of Hayq (Monastery Däbrä Hayq ʾEṣṭifanos, Wällo), or those of the house of Täklä Haymanot (Monast. Däbrä Libanos, Shäwa),¹⁴ or Abba Gärima, yet they always start with Antony as the first monk, from whom the named abbots have, through a long line of intervening abbots, inherited the ʾaskema (አስኬማ፡). This is a loanword from Syriac, but in the last resort it comes from the Greek σχιῆμα, the "angelic habit" of the monks. Some of the lists present the genealogies using quite a literal wording, namely the verb *walada* (ወለደ፡) - "he begat, gave birth to".¹⁵

Antony is unique in this respect too. As the first monk, he was not "begotten" (*scil.* by another monk), but "made monk" (the verb used here is the denominal ʾamänkʾäsä, አመንኩሰ፡) by Archangel Michael.¹⁶ There is even a painting in the Däbrä Marqos church in Gojjam (19th century) showing Antony being "made monk" (cf. fig. 5). Here it is Michael who gives Antony the ʾaskema. Since symbolically the latter is the monastic "angelic" garment, it was sometimes understood as equal to the Western monks' habit. It is, however, rather the Orthodox monks' *analabos* (similar to the Western *scapular*), yet the term ʾaskema is polysemantic; since it is the most characteristic part of the monk's

¹¹ E.g. in EMMML 703, 19th cent.: f. 71r-72r, the line of Abbots of Hayq.

¹² Other "genealogical" lists of monks can be found in EMMML 2134, 19th cent.: f. 167r-168r (p. 245); EMMML 2459v-(5); EMMML 2495-5.

¹³ 22 Ṭorr: *Patrologia Orientalis* 45:1 (= 201), ed. G. Colin (Turnhout: Brepols 1990), 164: አቡሆሎስ፡ ለክሊሎስ፡ መንኮሰ፡።

¹⁴ Getatchew Haile, "The monastic genealogy of the line of Täklä Haymanot of Shoa", *Rassegna di Studi Etiopici* 29 (1982-83), 7-38.

¹⁵ Outside this context the verb is not used in the masculine.

¹⁶ In the *Genealogy of the Monks* in EMMML 233 (c. 1746), f. 102va, 5-4 from the bottom, Antony just "put on monasticism" - *läbsä mənkwəsənnä* (ሉብሰ፡ ምንኮሰኛ፡).

attire, it seems simply to be used as *pars pro toto*.¹⁷ Another interpretation of what can be seen in fig. 5, is the monastic belt (*qənat*, ቅናት, worn under the garment with an inside made of a very coarse material so that the monk is in constant pain). The archangel gives Antony yet another monastic attribute, a *qob*^c (ቅብዕ), namely a cap, apparently of Syrian Orthodox origin, as the name itself suggests (Syr. *qo/ubbəʿā*).

But Antony is also known in Ethiopia, just as elsewhere in the Christian world, from his *Vita*, probably written by Athanasius, the same hierarch who ordained Frumentius as the first metropolitan of Ethiopia. We do not know when the translation into Ethiopic was made, but we do know that it differs from the Greek text by removal of the chapters describing temptations,¹⁸ or, alternatively, was translated from a version that did not have them in the first place. What is perhaps even more important is the fact that the attribution to Athanasius is missing in the Ethiopic version. The hypothesis that Athanasius was not the author of *Vita Antonii* was discussed as early as the 19th century, and even more intensively in the middle of the 20th. An important reason for this was that the Syriac translation differed quite drastically from the Greek. A different author was suggested, namely Serapion of Thmuis (d. after 362), but current scholarly consensus seems to accept Athanasian authorship as certain. The evidence from the Ethiopic version may, however, prompt renewed discussion of the authorship, but much philological work remains to be done, for instance establishing whether the *Vorlage* of the Ethiopian translation was Arabic or Greek. The Arabic *Vita Antonii* by Athanasius, at least as far as Georg Graf's material shows,¹⁹ is a modern version, probably no earlier than the 18th century. But there are also manuscripts containing anonymous *vitae* of Antony (according to

¹⁷ Karel C. Innemée, *Ecclesiastical dress in the Medieval Near East* (Studies in Textile and Costume History 1; Leiden: E.J. Brill 1992), 124–125.

¹⁸ As was pointed out by Louis Leloir, "Premiers renseignements sur la vie d'Antoine en éthiopien", in *Ἀντιδωρον: Hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum* [= *Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, I] (Wetteren: Cultura 1984), 9–11.

¹⁹ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I: Die Übersetzungen* (Studi e Testi 118; Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1944), 312.

Graf they may differ from each other) reaching back to the early 17th century.²⁰ Consequently, they cannot be excluded as possible *Vorlage* of the Ethiopic text, but since none is published, it will take some time before we can start discussing the problem of authorship again.

As to the authentic writings of Antony, the *Letters* and the *Apophthegmata*, only the latter are extant in Ethiopic version, whereas there is no trace of the *Letters*, neither the *Seven* (as in the Greek tradition) nor the *Twenty* (as in the Arabic).

The *Apophthegmata* are extant in various collections of monastic literature in Ethiopic. As the whole theme of apophthegmata is being investigated by the Lund-based research program *Early Monasticism and Classical Paideia*, it will be wiser to await the results of that investigation than to provide hypotheses here concerning their origin.

More important for Ethiopian monasticism is the fact that two monastic rules are attributed to Antony. One of them is called *The Commandments of our Father Antony for his Disciples* (Təʿəzazä ʿabunä ʿĀntonəs lä-däqiqu; ትእዛዝ፡ አቡነ፡ አንጦንስ፡ ለደቂቁ።). A cursory investigation (the text remains unpublished) reveals that although it does contain rules of some sort, they are inserted into a speech that Antony delivers to his disciples and other monks gathered around his deathbed. Thus a more correct title would be *The Testament of Antony*.

Pseudo-Antony's *Naqlon Rule*

The other text is really a monastic rule. It is entitled *The Canons and Commandments of Holy Mar(y)*²¹ *Antony, the Father of the Monks and the Head of the "Yoked"*²² *That He Handed Over to His Disciples at Däbrä Naqlon*.²³ The *Naqlon Rule* is a translation from Arabic,²⁴ but we do not

²⁰ Graf, *ibid.*, p. 459.

²¹ The religious title of "holy" or particularly venerated figures; a loan word from Syriac, where it literally means "my lord".

²² Eth. *dəṃudan*, ዕሙዳን; i.e., under the "yoke" of monastic rule.

²³ *Asceticon*, ed. [& latine redidit] Victor Arras (CSCO vol. 458–459, ScrAeth 77–78; Lovanii: E. Peeters, 1984), 168–172 (Eth.), 114–117 (Lat.). An English translation of the rule will appear in the present author's paper "Antony, the First Monk in Ethiopian Tradition", to appear in the proceedings of the conference on Ethiopian hagiography held in April 2012 in Hamburg, to be edited by Denis Nosnitsin.

²⁴ Ar.: *Qawānīn wa-waṣāyā*, G. Graf, *op. cit.* (in n. 18), 457–458.

know whether it was originally written in Coptic or Greek. The *Rule* in Arabic has 63 canons, whereas the Ethiopic has 77,²⁵ and consequently canons from 64 to 77 must be Ethiopic additions.

The *Naqlon Rule* in part provide what can be regarded as “normal” rules of monastic life, such as the prohibition on contact with women and with the monks’ families, on eating more than the necessary minimum, and on displaying lavish clothes (monks in the early period were not necessarily poor²⁶). In addition, there are canons regulating contact with the non-monastic environment, such as the prohibition on monks staying too long when invited by acquaintances outside the precincts of the monastic community, lest the evening prayer be jeopardised. In fact, the canons of the *Naqlon Rule* are not set up for hermits or anchorites, such as Antony himself, but for another semi-anachoretic type of ascetic life, a life in a *laura*.²⁷ Archaeological evidence confirms this assertion. Some rules specifically refer not to solitary life, but to a life in some sort of community (*koinobion*). For example, “Take care in order to receive blessing from the elders of the monastery” (...²*a* rugä däbr; ... አዕፋ፡ ጸብር።).

Neither Arabic nor Ethiopic has specific terms that would characterise Naqlon as a *laura*, so it is not surprising to see in the Ethiopic text only the term *däbr* (ጸብር።; in Arabic: *dayr*) being used.

The question of the authenticity of the authorship is usually answered to the effect that the attribution to Antony is false on both internal and external grounds. As to the latter, nothing of what is known about Antony attests to his having set up a collection of monastic canons of any kind. If he had done so, his ideal way of life in seclusion – the life of hermits, anchorites, such as Antony himself –

²⁵ A. Mokbel’s numbering (“La règle de Saint Antoine le Grand”, *Melto* 2 (1966), 207–227) provides the total of 57. This is also the case for Migne’s edition in *Patrologia Graeca*, reprinted (the Latin translation only) from Abraham Ecchellensis’ edition of the 17th century.

²⁶ Cf. E. Wipszycka, “Les rapports entre les monastères et les laures à la lumière des fouilles de Naqlun (Fayoum)”, in eadem, *Études sur le christianisme dans l’Égypte de l’antiquité tardive* (Studia Ephemeridis Augustinianum 52; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1996), 384–391 (373–393).

²⁷ E. Wipszycka, “Une nouvelle Règle monastique égyptienne”, in *The Spirituality of Ancient Monasticism le christianisme dans l’Égypte de l’antiquité tardive* (Studia Ephemeridis Augustinianum 52; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1996), 363–371.

would be reflected in it. But the *Naqlon Rule*, as we have seen, suggests a more developed monastic community, with a group of elders and a head, an abbot or archimandrite.

On the other hand there is nothing that would prevent us from assuming that Pseudo-Antony, whoever he was, provided his canons for the monks of Nekloni (in Coptic; Eth.: *Naqlon*), east of the Fayoum Oasis, in accordance with the title of the *Rule*.

The site of Dayr an-Naqlun has since 1986 been investigated by the Polish archaeological mission of Warsaw University. According to the epigrapher of that mission, Ewa Wipszycka, the *Naqlon Rule* would fit the an-Naqlun establishment, which was a so-called *laura*, not a monastery (μονή).²⁸ It was established in the late 4th or early 5th century. The monastic complex was made up of a centre, that is, a church and auxiliary buildings (today the Monastery of Archangel Gabriel, Deir al-Malak Ghubrail) and hermitages, which were spread over approximately two kilometres, mostly in the form of rock-hewn cliff caves, over 90 in number.²⁹

Now, although there are no comparative studies of Ethiopian monasteries, particularly of their spatial organisation, it seems that this is very close to how at least some Ethiopian monasteries are arranged. They do not have a common building as the Western monastic establishments do, but rather several huts grouped in the vicinity of a centre usually occupied by a church. Just as in Naqlon, but contrary to Western custom, there are no refectories where monks would eat together.

But to come back to the Ethiopic version of the *Rule* and the local additions, there is not much specific to be said about them, except that clearly, just as in the Egyptian part, the rules were not made for anchorites but for a monastic community living a similar semi-communal life, as can be seen in the following example (rule 76): “When the semantron (*mätqä*; መጥቅዕ) sounds, do not be slow to come

²⁸ E. Wipszycka, “La terminologie monastique”, in eadem, *Moines et communautés*, 282, 288–290.

²⁹ See the photographs of the aerial view of the hermitages in E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)* (*The Journal of Juristic Papyrology*, Supplement 11; Varsovie: Warsaw University & The Rafal Taubenschlag Foundation 2009), 131 (128–138).

to the church”, or even more clearly in the already quoted rule 66 that mentions the elders of the monastery.

We do not know when the *Naqlon Rule* was translated into Ethiopic. The manuscript itself dates from the 18th century. One may, however, venture a hypothesis on the basis of commandment 75, which reads: “Beware of the defilement of idol(worship).” We know that King Zära Yaqob (Zär’a Ya’aqob, 1434–68), a king schooled in theology, and holding strong personal views on what sort of Christianity should be allowed in his kingdom, pursued a resolute religious policy, including an intensive campaign against heathen cults and magic. This crusade seems consequently to provide a most suitable context for canon 75. If this is true, then the translation of the *Naqlon Rule* would have occurred during his reign (mid 15th century), or before.

Rule of Pachomius

The *Pachomian Rule* and tradition was also important in Ethiopia.³⁰ It was translated into Ge’ez from Greek in the Aksumite epoch, *i.e.* much earlier than the Rule of Pseudo-Antony, whereas later, some time in the Middle Ages, it received an addition, the so-called “third part” (the two first parts being translated).

Moreover, Pachomius often occurs in the Ethiopic monastic genealogies. His fame in Ethiopia, in addition to the *Rule* just mentioned, is based on the fact (attested in hagiography at least) that he was the teacher of the famous monks of the Nine Saints group, which, of course, does not need to be true. Abba Libanos is reported to have been sent to Ethiopia by Pachomius, and so was Zä-Mika’el Arägawi – both of the group of the Nine. In the *gädl* or *vita* of the latter, however, it is said that he was a contemporary of Yared and King Gäbrä Mäsqäl, who lived in the middle of the 6th century. This creates an historical discrepancy, which, however, need not detain us here.

The traditional sources concerning the Nine Saints tell about their founding monasteries that were organized according to the *Rule of*

³⁰ *Les règles attribuées à Saint-Pakhome*, [tr. by] René Basset (Les apocryphes éthiopiens traduits en français par René Basset 8; Paris: Librairie de l’Art Indépendant 1896). A Swedish translation: “Pakomius’ etiopiska klosterregel” i svensk tolkning av Oscar Löfgren, *Kyrkohistorisk Årsskrift* 48 (1948), 163–184.

Pachomius.

But monastic rules in Ethiopia are not limited to Pseudo-Antony and Pachomius. In fact they seem to be quite numerous. However, unlike the two named rules of Egyptian origin they are not published, and no studies of them are yet available.

On the other hand a little more is known of the rites of “putting on the *askema*”, or to express it in a more familiar, Western, way: “putting on the habit”.

The texts of the liturgy of consecration, called either the *Order of Monastic Life* (Ḫərʾatä mənkwəsənnä; ሥርዓተ: ግንዛቤ) or the *Order of the Monks* (Ḫərʾatä mänäkosat; ሥርዓተ: መከላከት), are not uniform and vary in length and in the prayers, blessings and biblical passages recited.³¹ Some of them are attributed to Jacob of Serug, falsely so, since in the literature attributed to this great Syriac poet (d. 521) that is extant in his mother tongue, nothing suggests his composing a rite for “putting on the *askema*”. No matter what such a text is called or how it is composed, however, the basic elements seem to be constant: prayers etc., accompanying the ceremonies of putting on the monastic vestment (*askema*) by novices, the girdle (*qənat*) and the monastic cap (*qob*).

Monasticism and the State: Ecclesiastico-Political Aspects

When talking about monasticism in Ethiopia some words are called for on its position within the church and the state. The two institutions were very much intertwined, just as in any Christian country in the Middle Ages, although in a different way. What is specific to Ethiopia is that the balance of power between state and church was not between king and civil authorities on one hand and the church and its head on the other, but rather between the king and the monastic community.

As was mentioned above, the Ethiopian Orthodox *Tāwahado* (Miaphysite) Church was for most of its history not independent, but from its very inception until 1951 (when it became autocephalous) it was formally governed by a metropolitan consecrated and sent to Ethiopia by the Patriarch of Alexandria, the head of the Coptic Church. The main practical duty of the metropolitans was consecrating priests

³¹ D. Nosnitsin, ‘Ḫərʾatä mənkwəsənnä’, *E Ae* 4 (2010), 634–636.

and the myron, and, in a more abstract sense, to serve as the living symbol of the *Tāwahədo*³² orthodoxy, guaranteeing theological concord with the See of Alexandria. However, in reality the metropolitan had very little say in the internal life of the Ethiopian church. As an Arabic-speaking Copt, the metropolitan learned the local language only over a period of time and thus for much of his pontificate was practically handicapped in the management of the affairs of the church. The current business of the latter was within the prerogatives of two monastic authorities, the heads of two monasteries, namely the monastery of Däbrä Hayq Estiphanos in Wällo, and of Däbrä Libanos in Shäwa. The importance of these two monasteries stemmed from, according to traditional understanding (although historically not fully reliable), the help they provided to an Amhara usurper, Yekunno Amlak (*Yəkunno Amlak*), who in 1270 organized a *coup d'état* that removed the last king of the preceding Zagwe dynasty, and ascended the throne himself. A legendary account, entitled *The Glory of the Kings* (Eth. *Kəbrä nägäšt*),³³ which became extremely popular in Ethiopia and over time became the official version of the history of the country (and even found its way into the 1951 constitution of Ethiopia), asserted that Yekunno Amlak was not an usurper, but a legitimate scion of the dynasty that had its beginning with Menelik (*Mənəlik*), the son of the Israelite King Solomon and the Queen of Sheba. The Solomonid rulers, according to the version of history embedded in the *Glory of the Kings*, were thus once removed from the throne by the Zagwe, a dynasty that was ethnically Agäw (Cushitic), but in 1270 simply reclaimed what was theirs in the first place. In any event, the dynastic change happened thanks to the moral support of the archimandrites of the two abovementioned monasteries, as a result of which Yekunno Amlak gained the military support of the people of the southern provinces (ethnically Amharas) and consequently was able to prevail militarily over Yətbäräk, the Zagwe king.

The new king repaid this support by elevating the abbots Iyäsus Mo'a of Däbrä Hayq Estiphanos and Täklä Haymanot of the Däbrä Libanos monastery in Shäwa, to high positions. The latter became an

³² The word means "unity", *scil.* of Christ's divine and human natures.

³³ *The Queen of Sheba and her only son Menyelek: ...*, a complete translation of the *Kebra Nagast* ... by E.A. Wallis Budge (London: The Medici Society 1922).

ጳጳሳጳጳ (አጨጳጳ), a term of unknown etymology and interpreted as 'substitute', the administrative head of the church and the formal chief of all the monasteries, and the former (Iyäsus Mo'a) became an 'aqqabe sä'at (ዐቃቤ ሰዓት) – lit. 'guardian of hours' – whose function was organising the king's audiences, potentially an extremely important role.

For the services rendered, the new king promised – according to the *Life of Iyäsus Mo'a*³⁴ – in addition to such tiny gifts as the island on which Iyäsus established the monastery, and some privileges, that one third of the kingdom (probably to be understood as one third of the revenues) would be given to the monks. This information is, of course, historically false and to be ranked together with the notorious *Donatio Constantini* of Pope Silvester; it is a propagandistic result of the rivalry over privileges and importance between the two powerful monasteries, Däbrä Hayq Estiphanos and Däbrä Libanos, established by the two monastic figures named. The propaganda "war" between them was waged for many years after the death of both figures. The weapons were hagiographical accounts of their lives, which kept changing over time in such details as to who consecrated whom.³⁵ Nevertheless, these two monks came to be regarded as the most influential figures in the history of Ethiopian monasticism, both by their own actions and by the number and importance of their spiritual progeny.

One more aspect should be noted. The monastic communities did not develop independently of the rest of Ethiopia's society, but rather, to a degree, reflected it. As was noted by Steven Kaplan,³⁶ although monks in general came from all possible groups in society, the same was not the case with the abbots. The latter were most often of noble origin, and this phenomenon was reinforced by the fact that monasteries were often used as places of seclusion for political figures. Such figures included members of the royal family whose continuing

³⁴ *Actes de Iyasus Mo'a abbé du couvent de St. Étienne de Hayq*, ed. & tr. Stanislas Kur (CSCO 259, 260, ScrAeth 49, 50; Louvain: Peeters 1965).

³⁵ S. Kaplan, "Iyasus Mo'a and Takla Haymanot: a note on a hagiographical controversy", *Journal of Semitic Studies*, 31 (1986), 47–56.

³⁶ S. Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, (Studien zur Kulturkunde 73; Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1984), 34.

presence in the power structure proved to be dangerous or just inconvenient for the rulers.

Dissident Movements

This highlights yet another aspect of the relationship between the crown on the one hand and the church and monastic communities on the other. For both the latter the crown sometimes proved expedient in cases where disturbances arose that neither the monasteries nor church as a whole could resolve. Such circumstances occurred more than once in the history of Ethiopian monasticism, as the two cases below illustrate.

During the reign of King Amdä Seyon (*‘Amdä Şəyon*, 1313–44), a monk by the name Ewostatewos (*‘Ewostatewos*; d. 1352) came to prominence in Tigray province by attacking the monastic and ecclesiastic establishment in the name of religious renewal, a phenomenon well known in European religious history too. He attracted many followers but also provoked strong resistance, including an attempt to stone him to death. He then left Ethiopia, travelling to Egypt, Cyprus and even Armenia (Lesser Armenia, that is, Cilicia), where he spent the last 14 years of his life. His main cause was advocating the celebration of the Sabbath as a holy day alongside the regular Sunday, both being called *Sänbätä Ayhud* and *Sänbätä Krəstiyan*, the “Sabbath of the Jews” and “Sabbath of the Christians”. His attempt to win the backing of the metropolitan for the idea, was unsuccessful, and his wish to settle the issue with the Patriarch of Alexandria was also a reason for his leaving Ethiopia. However, in this effort success again eluded him. Nevertheless, his proposal was eventually accepted in Ethiopia, thanks to a change of mind on the part of the already mentioned King Zära Yaqob. Consequently the Ethiopian Christians were allowed to celebrate both sabbaths. This was one of the practices that 200 years later led the Jesuit missionaries, who had arrived in the country in 1557, to strongly criticise the Ethiopian Church for being, as they saw it, riddled with Jewish practices.³⁷

In the case of Ewostateans, there is little evidence of extreme

³⁷ Cf. W. Witakowski, “Judiska inslag i det kristna Etiopien”, [= “The Jewish elements in the Christian Ethiopia], *Nordisk Judaistik* 17 (1996), 89–108.

persecution being launched or supported by the crown. The real source of the hostility seems to have lain within mainstream ecclesiastical and monastic circles. Nevertheless, the Ewostateans were temporarily banned (ca. 1400) by King Dawit.³⁸

This near neutral, or in the case of Zära Yaqob even positive, royal attitude to innovative ideas arising from monastic circles that might subsequently be labelled heretical, was, however, not the rule. Normally the kings did not have strong theological convictions and steered clear of internal church business, leaving disputes to be resolved by the metropolitan, whose duties included upholding the theological standards of the church. However, when theological disputes threatened political division, the monarch's reaction could be drastic. Such was the case when Yohannes IV (*Yoḥannäs*, 1872–89) sentenced monks to death for holding views that had been rejected as dissident by the Synod at Boru Meda in 1878.³⁹

The Stephanites

Another example of a grassroots movement in the monastic community, that proved unamenable to resolution by the monastic establishment alone, was the Stephanites or Estifanosites. The name derives from monk Estifanos (Stephen, Eth. *Ḍstifanos*, c. 1397–1444), a native of Agame, in eastern Tigray, and an inmate of Däbrä Q^woyäša monastery. He was consecrated as a deacon at the age of 19, and as a priest at the age of 30. Soon, however, he became disappointed with the rather lax discipline of the other monks, which was tolerated by the abbot. Estifanos, who worked hard in the monastery, including as a scribe and a teacher of novices, imposed on himself a more rigorous discipline, but denounced some extreme practices of other monks, practices that in his view arose from the monks' "vanity". His own rigorous ascetic practices soon drew some of the monks to him, but antagonised many others. The conflict in Däbrä Q^woyäša ended with his

³⁸ G. Fiaccadori, 'Ewostateans', *EAE* 2 (2005) 467 (464–469).

³⁹ The case of the Roman Catholic missions that led to King Susānyos's conversion to Catholicism in 1624, but also to the Orthodox resistance headed by his son Fasilädäs, and Susānyos's abdication (1632), can perhaps be regarded as yet another example of this phenomenon, but these religious problems were brought about by external influences.

expulsion and settlement in a new place in Wägära (also in Tigray). After a failed attempt at reconciliation with Abbot Samuel, and temporary incarceration of Estifanos, he and his group settled near the Täkkäze river (western Tigray). Here an exemplary monastic community was established and organized on a different pattern. The monks were divided into groups of 12, each under the leadership of a *qäwami* or “administrator” (lit. *standing*), who was responsible for the monks’ work, and two “overseers” responsible for spiritual guidance. The groups were totally self-sufficient, and adhered strictly to the ideal of poverty, including refusal to accept gifts. Not even food that exceeded one day’s needs was allowed to be kept, and any surplus was distributed among the poor. Total equality among the monks was held as the ideal state of the life of the Stephanites.

It is not clear why they were still harassed and brought before the royal court even after they had removed themselves from the mainstream monasteries. That was, however, what happened, but King Täklä Maryam (1430–33) came to look favourably on Estifanos and his teachings. However, after the king died, his successor, the abovementioned Zära Yaqob, summoned Estifanos to the court again. We are informed that he refused to take part in passing judgement in civil matters and although he rebutted the accusations of his enemies, did so in non-diplomatic language, thereby antagonising the king. He also refused to fall in *proskynesis* before the king, arguing that such homage was due only to God. This time he was flogged, but eventually released. A few years later, in 1444, he was again summoned to the court and accused of crimes such as being an enemy of the Cross and of Mary. These were standard heretical charges in Ethiopia, but in the present state of our knowledge we cannot verify or deny if these accusations were true. In any case he was imprisoned and tortured, only to be released again later. This was not the last harassment he underwent, and he died soon thereafter (1444). Even then the persecution of his followers continued, and many of them were incarcerated and even lost their lives.

In the meantime, his supporters were losing ground in the face of pressure from the mainstream monastic community. They decided to keep a low profile and removed to more distance places. They suffered numerous tribulations, but survived under Abäköräzun and Gäbrä Mäsiḥ, successors of Estifanos as abbots. The most important but out-of-the-way centre proved to be a monastery called Gundä Gunde,

although other names such as Däbrä Gar(i)zen and Däbrä Kaswa (from the name of a small river nearby) were also used.

Gundä Gunde lies in Tigray, but to the east and below the Abyssinian plateau, in the African Rift (fig. 7). It is an extremely hot area, inhabited by the nomadic Irob people, who belong to the Cushitic Saho. On account of its remoteness and isolation, the Estifanosites of this monastery – which was probably built in such a remote place on purpose⁴⁰ – were left practically undisturbed. Eventually, after some 200 years, in circumstances that are not clear, they were reconciled with the rest of the Ethiopian monastic community and the church. Today there are only four monks at Gundä Gunde, all of whom know little about the complicated history of their predecessors (see fig. 6).

What makes this monastery an important centre is that it contains a rather fascinating Stephanite library. In 2006 this library was digitised by an international (Swedish-Canadian-Russian/German) expedition and will soon be made accessible online.

The monks of Gundä Gunde are believed to have belonged to the intellectual elite of the Ethiopian monastic community. In addition to the regular work that was the source of their sustenance, many worked as copyists and painters. Consequently, the manuscripts copied and often illuminated by them can be found in various ecclesiastical and monastic libraries throughout Ethiopia. The artistic style of Gundä Gunde is easily recognized by the characteristic pear-shaped and twisted form of the figures' faces. Of course, the Gundä Gunde monastery was not the only one founded by the Estifanosites. In its vicinity, still in Agame but up on the plateau, there is the Asir Matira monastery, that also once housed Stephanite monks. Its library, which was also recently digitised, was smaller, containing some 80 manuscripts, in contrast to Gundä Gunde's 219 items.

In the past, scholars have been able to investigate individual Ethiopian manuscripts housed in collections in the West, which originate from a variety of churches and monasteries – sometimes, unfortunately, without an exact indication of provenance. Now, with the digitisation of the whole collection of at least one important monastery, scholars are uniquely positioned to investigate not only

⁴⁰ According to other sources, it was the inheritance of one of the monks who came from a rich family of local feudal lords.

individual texts, but also an entire collection. This should allow us to elucidate several aspects of the religious and intellectual life of the Gundä Gunde monastery, and also to draw conclusions about Ethiopian monasticism in general. This material will, it is hoped, be systematically explored in the near future.

In this brief introduction to Ethiopian monasticism only some of the problems associated with the topic could be adumbrated and set within the broader context of Christian Oriental monastic traditions. Further studies will certainly shed more light on the aspects of the topic that could not be addressed here.

Further Readings:

Cerulli, Enrico, "Monasticism in Ethiopia", in: *Languages and cultures of Eastern Christianity: Ethiopia* (The Worlds of Eastern Christianity, 300–1500, vol. 4; Farnham, Surrey: Ashgate Variorum 2012), 355–370; (= transl. from Italian, "Il monachismo in Etiopia", in *Il monachismo orientale: Atti del Convegno di studi orientali che sul predetto tema se tenne a Roma...*, (Orientalia Christiana Analecta 153; Roma 1958), 259–278.

Derat, Marie-Laure, *Le domaine des rois éthiopiens (1270–1527): Espace, pouvoir et monachisme* (Université Paris I Panthéon-Sorbonne: Histoire ancienne et médiévale 72; Paris: Publications de la Sorbonne 2003), here chapters 3–4, pp. 87–171.

Getatchew Haile, "Ethiopia", *Encyclopedia of Monasticism*, vol. I, ed. William M. Johnston (Chicago: Fitzroy Dearborn 2000), 454–460.

Heyer, Friedrich, *Die Heiligen der Äthiopischen Kirche* (Oikonomia: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 37; Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1998).

Heyer, Friedrich, *Die Kirche Äthiopiens: eine Bestandsaufnahme* (Berlin: W. de Gruyter 1971), here chapter 5, pp. 145–187.

Huntingford, G.W.B., "Saints of Mediaeval Ethiopia", *Abba Salama* 10 (1979), 257–341.

Kaplan, Steven, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia* (Studien zur Kulturkunde 73. Band; Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1984).

Kriss, Rudolf & Kriss-Heinrich, Hubert, *Volkskundliche Anteile in Kult und Legende äthiopischer Heiligen* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1975).



Figure 1 and 2: Ethiopian nun and monk (courtesy of Cheryl Chanter and Jan Tromp)



Figure 3: The ascent to Däbrä Damo Monastery (Jan Tromp)



Figure 4a: The monastic fathers Antony, Macarius, Abba Sälama, Pantaleon; miniatures in the manuscript with the *Life of Abba Gärima*, late 17th c.; Abba Gärima Monastery, Tigre (Michael Gervers)



Figure 4b: The monastic fathers Liqanos, Alef, Gärima, Guba



Figure 5: Anthony prays and receives *askema* and *qob'* from Archangel Michael, wall painting in the church in Däbrä Marqos, Gojjam, 19th c. (Ewa Balicka-Witakowska)



Figure 6: The monks at Gundä Gunde, 2006 (Michael Gervers)



Figure 7: General view of the monastery of Gundä Gunde (Michael Gervers)

JERUSALEM PILGRIMS AND THE HOLY CROSS IN THE FOURTH CENTURY *

Stephan Borgehammar

Pilgrimage as a Phenomenon

Pilgrimage is a universal human phenomenon. It seems to be part of human nature to be able to feel reverence for particular places and to think of them as holy. In order to reach such places we need to travel. Pilgrimage thus appeals both to our sense of the holy and to our love of adventure – that innate desire of leaving ordinary life behind and setting out on a long journey with the hope of being somehow transformed inwardly at the same time.

In Christianity, the prominence of pilgrimage can be partly explained by these universal motives, and partly by others that are specific to the Jewish-Christian tradition. First, there is Biblical precedent. The Jews would travel to the temple in Jerusalem in order to participate in the three great festivals of Pesach (*Passover*), Shavuot (*Weeks*), and Sukkot (*Tabernacles or Booths*).¹ Jesus is said to have followed his parents on such a pilgrimage when he was twelve years old,² and most likely these trips were a regular part of his upbringing. The celebration of Shavuot or Pentecost, as it is called in the New

* This article is based on a lecture held at the Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, 11 September 2012.

¹ Exod. 23:14–19.

² Luke 2:41f.

Testament, moreover marked an important event in the history of the Church, described in Acts. When the Holy Spirit descended on the apostles, Peter preached to a large crowd of Jewish pilgrims from all over the world and some 3000 of them were baptized.³ We may infer that those pilgrims then brought Christianity back to where they came from, initiating the worldwide dissemination of the Gospel.

On a more theological note, Christianity has a strong notion of history as a divinely led process, what we today call 'salvation history'. Important events in this salvation history are recorded in the Bible. For many Christians there are also events subsequent to the composition of the Bible that are part of salvation history. The places where those events occurred acquire a specific importance, which makes them desirable to visit. Indeed, salvation history extends also into the future, to the Second Coming of Christ. In the Early Church, it was firmly believed that Christ would return to the place from which he left earth, that is, to Jerusalem.⁴ The earthly Jerusalem therefore received a strong spiritual significance as being both the place where highly significant events in salvation history had occurred, and the place where history would reach its consummation.

Finally, the importance of the Incarnation is not to be overlooked in relation to Christian pilgrimage. On the one hand, according to Christian faith, God cannot be confined to a single place but is omnipresent. Or, in a succinct formulation from traditional theology, 'God is nowhere locally present but everywhere totally present'. But on the other hand, there is the belief that God became a human being at a specific moment in time and in a specific place. That belief confers on the very concept of place a new dignity. It suggests that when God so wishes, a particular place can become the vehicle of His presence. God can be sought not only in the heart but also in a holy place.

Obviously, there is a tension here between universality and particularity. And many spiritual masters in the Christian tradition have warned that places and travel can pose spiritual dangers. Therefore, while pilgrimage is ever-present in the Christian tradition, it is also a contested phenomenon among Christians. An Irish monk of

³ Acts 2:1-41.

⁴ This belief was based on several Bible passages, such as Acts 1:11 and a comparison between the prophecies of Matth. 24 and Joel 3.

the ninth century composed the following short poem on pilgrimage to Rome:

Go to Rome – much trouble, little gain.
The King you seek is not there, you bring him with you.⁵

As we shall see, the Church fathers St. Jerome and St. Gregory of Nyssa had widely differing views about the benefits of pilgrimage.⁶

Early Christian Pilgrims to the Holy Land

The Temple of Jerusalem was destroyed by the Romans in the year 70, effectively destroying also the phenomenon of Jewish pilgrimage in its traditional form. But at the same time, there were increasing numbers of gentile Christians who read about holy places in various books of the Bible and became curious about them. At least from the second century, there is clear evidence of a kind of Biblical tourism among Christians.⁷ In the middle of the second century, we hear that a cave in Bethlehem is pointed out as the place where Christ was born. In the same period, bishop Melito of Sardis travelled to the Holy Land in order to find out exactly which texts belonged to the Old Testament, but also to see "the place where these things were preached and done". In the early third century, Alexander, a future bishop of Jerusalem, travelled from Cappadocia to the holy city "for prayer and investigation of the sites" and about the same time, Origen travelled in Palestine to seek out places mentioned in the Scriptures; we also hear that Origen was visited by a Cappadocian bishop Firmilianus, who had come to Caesarea "for the sake of the holy places". And there were

⁵ Translated from the Norwegian in *Irsk lyrikk fra 500-tallet til vår tid. I utvalg og oversettelse ved Jan Erik Rekdal* ([Stabekk]: Bokklubbens lyrikvenner 1985), 16.

⁶ More on the theology of pilgrimage will be found in Craig G. Bartholomew & Fred Hughes (eds.), *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Aldershot, Hants: Ashgate 2004).

⁷ My position is that Christian pilgrimage did not undergo any radical changes during the first four Christian centuries. Others have argued that it did change radically at the beginning of the fourth century. For a balanced discussion of the problem, with ample references to literature, see Andreas Westergren, *Sketching the Invisible: Patterns of Church and City in Theodoret of Cyrrhus'* Philotheos Historia, diss. (Lund 2012), 215–219.

others, too.⁸

But in this period, Christian pilgrimage to the Holy Land was essentially a private enterprise, undertaken by a few dedicated individuals who had the means to make such a journey. There were several difficulties, and the chief among them was that the travel routes and the holy sites themselves were still undeveloped. Indeed, many holy sites would have been extremely difficult to identify, while others were occupied by pagan temples and cults. Jerusalem itself had been converted into a pagan city by Emperor Hadrian, starting in the year 130. After the Bar Kochba revolt (A.D. 132–136), Jews were banned from entering the city. This ban may have affected Christians as well, at least for a time. But above all, there was now nothing to visit in Jerusalem. Where the Temple had been, there were statues of Jupiter and of the Emperor. And on the spot where Christ had been crucified and buried, there was a temple of Venus. In Bethlehem, too, a pagan cult is said to have been established at the cave where Christ was believed to have been born.⁹ An almost continuous Christian presence at Jerusalem can be attested, in the form of a continuous line of bishops, but the place was for a long time unwelcoming to pilgrims.

In the three centuries before Constantine the Great, Christian pilgrimage more often took the form of pilgrimage to the resting-places of famous saints. In this period, martyrs were venerated as heroes who had confessed Christ despite tortures and the threat of death, and they tended to be regarded as patrons and protectors of the local Christian community. Some of them, such as Polycarp of Smyrna, attracted visitors also from adjacent regions when the annual festival of their heroic death was celebrated. This custom continually grew in

⁸ The examples mentioned here have been taken from Edward David Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312–460* (Oxford: Clarendon 1982), 3f.

⁹ The introduction of pagan sanctuaries in Jerusalem and Bethlehem is attested by Eusebius and Jerome, who both interpret this as persecution: Eusebius, *De Vita Constantini* [hereafter quoted as *VC*] 3.26, ed. F. Winkelmann (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller [GCS]* 7/1; Berlin: Akademie Verlag 1975); Jerome, *Ep. ad Paulinum* 58.3, ed. I. Hillberg (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [CSEL]* 54; Wien & Leipzig: Tempsky 1910), 529. For discussion and further literature, see Stephan Borgehammar, *How the Holy Cross Was Found: From Event to Medieval Legend*, diss. (Uppsala 1991), 97f and 107f.

importance and stands at the origin of medieval and modern pilgrimages to places like Canterbury, Santiago de Compostela and Trondheim in Norway – the resting-places of bishop St. Thomas of Canterbury, the apostle St. James the son of Zebedee, and the Norwegian king St. Olaf.¹⁰

Constantine and the Holy Places

When Emperor Constantine defeated his rival Emperor Licinius at the battle of Chrysopolis on 18 September 324, it meant liberation for the Christians in the Eastern half of the Roman Empire. Not only liberation: Constantine began a veritable campaign of restoring confiscated property to the churches and of supporting the erection of new church buildings.¹¹

Constantine turned his attention especially to the Holy Land. We know that he wished to be baptized in the Jordan. This never happened, because he was continually occupied with business elsewhere. But soon after his victory over Licinius, his mother Helena and his mother-in-law Eutropia travelled to the Holy Land in order to visit the holy places and to make arrangements for the building of churches there. Eusebius tells us that Helena personally funded churches at the sacred caves of Bethlehem and the Mount of Olives, while Eutropia founded a church at Mamre, the place where Abraham had received a visit by God in the shape of three angels. Constantine himself ordered the erection of a church at the place of Christ's death and resurrection, which was in the centre of the city of Jerusalem at this time.¹²

A great deal of money was spent on these building projects in the Holy Land, but that is perhaps not the most notable thing about them. Constantine also spent enormous sums on the building of churches in

¹⁰ On the development of the cult of saints, see Hansjörg Auf der Maur, "2. Feste und Gedenktage der Heiligen", *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 6.1: *Feiern im Rhythmus der Zeit*, II/1: *Der Kalender* (Regensburg: Pustet 1994), 65–401. A convenient source of information about individual saints is David Hugh Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, 5th rev. ed. (Oxford: Oxford University Press 2011).

¹¹ For information on Constantine, see one of the standard biographies, e.g. Hans A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, 2nd ed. (London: Routledge 2005).

¹² Eusebius, *VC* 3.25–45 and 51–53.

Rome and, a few years later, in his new city of Constantinople. And those churches were much larger than the churches in Palestine. The remarkable thing about the churches in Jerusalem, Bethlehem and Mamre is that they involved the complete destruction of important pagan shrines. We must recall that Jerusalem had been named Aelia Capitolina by Hadrian. This means it had a capitol, i.e. a shrine that imitated the Capitol of Rome. Not only was this shrine, in the central forum of Aelia Capitolina, obliterated on direct orders of Constantine; when the church of Calvary and the Holy Sepulchre was inaugurated in the same place some ten years later, in 335, the date chosen was 13 September – the same date as the inauguration day of the Capitol in Rome.¹³ In other words, Constantine in Jerusalem symbolically destroyed the pagan Roman Empire and erected a new Christian empire centred on the memory of the death and resurrection of Christ.

It would be interesting to know exactly when and why Constantine ordered a church to be built at the site of Calvary and the Holy Sepulchre, and precisely when Helena made her journey.¹⁴ We don't have any recorded dates. The Church historian Eusebius gives the impression that both Constantine's command and Helena's journey came soon after the Council of Nicaea, but he is not very clear about the chronology. Most scholars think that Constantine gave his command after having been informed about the situation by bishop Macarius of Jerusalem at the Council of Nicaea, in the summer of 325, and that Helena's journey occurred a year or two later, in 326 or 327.¹⁵ My own opinion is that these matters had been on Constantine's mind for some time, and that he arranged for his mother's journey as soon as possible after his victory at Chrysopolis, i.e. already in the winter of 324/325. Further, I believe that Helena's investigations led to the famous discovery of the Holy Cross already before the council of Nicaea, which took place in the summer of 325. A piece of evidence

¹³ Borgehammar, *How the Holy Cross*, 96–103.

¹⁴ For a detailed consideration of these questions, see Borgehammar, *How the Holy Cross*, 123–142.

¹⁵ Thus, e.g., E. D. Hunt, "Constantine and Jerusalem", *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), 405–424. Although Hunt refers to my work quoted in the previous footnote, where a different chronology is presented, he only signals disagreement without entering into any close argument.

that supports this is the letter of Constantine to bishop Macarius of Jerusalem, where he orders a church at Calvary to be built. There he says:

Such is our Saviour's grace, that no power of language seems adequate to describe the wondrous circumstance to which I am about to refer. For, that the monument of his most holy Passion, so long ago buried beneath the ground, should have remained unknown for so long a series of years, until its reappearance to his servants now set free through the removal of him who was the common enemy of all, is a fact which truly surpasses all admiration. For if all who are accounted wise throughout the world were to unite in their endeavors to say somewhat worthy of this event, they would be unable to attain their object in the smallest degree.¹⁶

Eusebius pretends that Constantine, when speaking of "the monument of [the Saviour's] most holy Passion", refers to the Holy Sepulchre, but the expression is more likely to refer to the rock of Calvary or the wood of the Cross.¹⁷ The reference to Christ's servants being "set free through the removal of him who was the common enemy of all" must be a reference to the recent defeat of Licinius. And finally, the phrase "if all who are accounted wise throughout the world were to unite", seems to me to be an oblique reference to the gathering of the council of Nicaea as something being prepared but not yet having occurred. We will return to the significance of these observations presently.

Increase in Pilgrimage

With the Eastern half of the Roman Empire now being liberated – at least in the view of Christians – and the emperor favouring Christian

¹⁶ VC 3.30; the translation is from the electronic text of the *Nicene and Post-Nicene Fathers* [NPNF], Ser. II, vol. 1: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.iv.vi.iii.xxx.html>.

¹⁷ The learned Jesuit Daniel Papebroch, writing in 1680, takes for granted that Constantine refers to the Cross: "De Inventione S. Crucis per SS. Helenam et Macarium Hierosolymis", *Acta Sanctorum Maii*, T. I, Ch. I 5, 2nd ed. (Venetiis 1737), 361–450. Several modern scholars have come to the same conclusion, see Borgehammar, *How the Holy Cross*, 94, n. 3, and 106, n. 62.

holy places and Christian worship, pilgrimage suddenly surges ahead and becomes a major practice. We hear very soon about pilgrims who come from far-away places in order to visit the Holy Land. An early pilgrim who has left an extensive account of his journey is an anonymous pilgrim from Bordeaux in France. He was in Jerusalem in the year 333 and has described not only his arrival but also his travels. It has been estimated that his journey took more than a year.¹⁸

Some fifty years later the Spanish lady Egeria made the trip that has become famous through her lively diary. She spent some three years, from 381 to 384, visiting holy places from Mount Sinai in the south to Edessa in the north. She provides invaluable information about worship in many places, and particularly in Jerusalem. From her account it is clear that large crowds of people at this time visited Jerusalem in order to take part in the great festivals of the church.

In the ceremony of Good Friday, as described by Egeria, the wood of the cross plays a part:

Then a chair is placed for the bishop in Golgotha behind the Cross, which is now standing there; the bishop duly takes his seat in the chair, and a table covered with a linen cloth is placed before him; the deacons stand round the table, and a silver-gilt casket is brought, in which is the holy wood of the Cross. The casket is opened and (the wood) is taken out, and both the wood of the Cross and the title are placed upon the table. Now, when it has been put upon the table, the bishop, as he sits, holds the extremities of the sacred wood firmly in his hands, while the deacons who stand around guard it. It is guarded thus because the custom is that the people, both faithful and catechumens, come one by one and, bowing down at the table, kiss the sacred wood and pass through. And because, I know not when, some one is said to have bitten off and stolen a portion of the sacred wood, it is thus guarded by the deacons who stand around, lest

¹⁸ *Itinerarium Burdigalense*, ed. Geyer & Kuntz in *Itineraria et alia geographica* (Corpus Christianorum. Series Latina 175). For online Latin and English texts, see: <http://www.christusrex.org/www1/ofm/pilgr/bord/10Bord01MapEur.html>. For the route taken by the Bourdeaux pilgrim and the duration of his journey, see Hunt, *Holy Land Pilgrimage*.

any one approaching should venture to do so again. And as all the people pass by one by one, all bowing themselves, they touch the Cross and the title, first with their foreheads and then with their eyes; then they kiss the Cross and pass through, but none lays his hand upon it to touch it. When they have kissed the Cross and have passed through, a deacon stands holding the ring of Solomon and the horn from which the kings were anointed; they kiss the horn also and gaze at the ring [...] all the people are passing through up to the sixth hour, entering by one door and going out by another.¹⁹

The idea of someone taking a bite from the cross is not at all farfetched. Pilgrims naturally wanted a souvenir to bring back home with them, the holier the better. Inscriptions in North Africa from the second half of the fourth century show that pieces of the cross had already been brought there; Gregory of Nyssa attests the presence of such a fragment in Cappadocia in the 370s; and John Chrysostom says in a homily towards the end of the century that everyone is fighting over fragments of the wood.²⁰ But pieces of the holy cross were of course rare and hard to come by. In subsequent centuries, small containers of lead filled with holy oil or holy water and inscribed with images from the holy places were a more common souvenir.²¹

It seems clear that the authorities in the Holy Land and the architects of the new churches calculated with a large influx of pilgrims right from the start. As mentioned earlier, the churches themselves were rather smaller than the new churches being built in Rome and Constantinople. They were not, in other words, designed for large crowds of regular worshippers as in the big cities. However,

¹⁹ *Itinerarium Egeriae* 37, ed. Franceschini & Weber in *Itineraria et alia geographica* (Corpus Christianorum. Series Latina 175; Turnhout: Brepols 1965), 81. The English translation is by McClure & Feltoe 1919, as reproduced here: <http://www.ccel.org/m/mclure/etheria/etheria.htm>. For a Swedish translation, see *Egeria. Resebrev från Det heliga landet*, transl. by Christina Sandquist Öberg, introduction and commentary by Per Beskow, 2nd ed. (Skellefteå: Artos 2007).

²⁰ See Borgehammar, *How the Holy Cross*, 87f with footnotes.

²¹ Images of these ampullae can be readily found on the internet. Search for "Monza ampulla".

in front of the entrance they had courtyards with fountains surrounded by buildings with galleries. In the galleries, pilgrims could take shelter from rain and perhaps buy something to eat. In the courtyard itself they could gather before services, perhaps listen to guides explaining the significance of the place, and wash themselves in the fountains before entering the holy place. Entrances and exits were organized so as to admit a constant flow of people.²²

Some pilgrims came to stay. Next to the holy places, groups of ascetics soon settled and regular monasteries or nunneries were established. St. Jerome was one such pilgrim. After rather extensive travels in Palestine and Egypt he finally settled in Bethlehem in 388. A wealthy woman named Paula, whom he had got to know some years earlier in Rome, settled with her daughter Eustochium nearby and provided for Jerome's economic needs while herself leading an ascetic life in a community together with Eustochium and other women. Jerome lived for over thirty years in Bethlehem, and it was here that he did most of his translation of the Bible into Latin, assisted by Eustochium who could read Hebrew and was fluent in both Latin and Greek.²³

For and Against Pilgrimage

Jerome was a great defender of the importance of the holy places. In a letter to old friends of his, Desiderius and his sister Serenilla, he urges them to join him in the Holy Land with the following words:

Even supposing that you do not care for our society, it is still your duty as believers to worship on the spot where the Lord's

²² On the early churches of Palestine see, e.g., Denys Pringle, *Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, 4 vols. (Cambridge: Cambridge University Press 1993–2009).

²³ On Jerome and his companions see, e.g., Stefan Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis: prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Historia: Einzelschriften 72; Stuttgart: Steiner 1992); Andrew Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press 2009).

feet once stood and to see for yourselves the still fresh traces of His birth, His cross, and His passion.²⁴

Another letter, sent by Paula and Eustochium to their friend Marcella but believed to have been penned by Jerome, develops a long and impassioned argument for the importance of the holy places to Christians. The reasoning is mainly based on Biblical texts, but we also find the following *a fortiori* argument:

Everywhere we venerate the tombs of the martyrs; we apply their holy ashes to our eyes; we even touch them, if we may, with our lips. And yet some think that we should neglect the tomb in which the Lord Himself is buried.²⁵

Other church fathers viewed pilgrimage in a very different light. St. Gregory of Nyssa wrote a famous letter on the danger and uselessness of pilgrimage, in which, among other things, he says the following:

What advantage is reaped by one who reaches those celebrated spots? He cannot imagine that our Lord is living, in the body, there at the present day, but has gone away from us foreigners; or that the Holy Spirit is in abundance at Jerusalem, but unable to travel as far as us. Whereas, if it is really possible to infer God's presence from visible symbols, one might more justly consider that God dwelt in the Cappadocian nation than in any of the spots outside it. For there are so many Altars here, on which the name of our Lord is glorified, that one could hardly count as many in all the rest of the world. Again, if the Divine grace was more abundant about Jerusalem than elsewhere, sin would not be so much the fashion among those that live there;

²⁴ *Ep.* 47.2, ed. Hillberg (CSEL 54; Wien & Leipzig 1910); the translation is from the electronic text of the *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Ser. II, vol. 6: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.XLVII.html>.

²⁵ *Ep.* 46.8, ed. Hillberg (CSEL 54; Wien & Leipzig 1910); the translation, again, is from the electronic *NPNF*, Ser. II, vol. 6: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.XLVI.html>. For a Swedish translation of the whole letter, see *Ur kyrkofädernas brev*, ed. S. Borgehammar (Svenskt patristiskt bibliotek 3; Skellefteå: Artos 2001), 169–182.

but as it is, there is no form of uncleanness that is not perpetrated among them; rascality, adultery, theft, idolatry, poisoning, quarrelling, murder, are rife; and the last kind of evil is so excessively prevalent, that nowhere in the world are people so ready to kill each other as in Jerusalem.²⁶

Stories of How the Holy Cross was Found

Let us now turn to the question of the Holy Cross. I have already mentioned it a couple of times in passing. The Holy Land and its many holy places are so much more than the relic of the Cross; but that relic did play an important role right at the beginning of Christian pilgrimage to the Holy Land, and it continues to fascinate us. Is it possible that they really found the Cross of Christ? And if so, how did they find it?

From about the year 400 and onward, it was common knowledge that Constantine's mother Helena had found the cross. The story as told by church historians both east and west went something like this:

Helena was illustrious in faith, the pious mother of a pious son. She went to Jerusalem and diligently searched for the place where Christ was crucified. But the place was hard to find, the persecutors of old having placed a statue of Venus on it, so that, if any Christian should presume to worship Christ in that place, he would seem to worship Venus. Thus the place had fallen into oblivion. But as soon as she found out where it was, she went there and ordered the polluted structures to be overthrown and the ground to be dug up; and buried deep, three crosses were found. One was the Cross of Christ and the other two those of the robbers who were crucified with him.

Since they did not know which cross was the Lord's, they were seized with sorrow. Their doubt, however, was resolved by testimony from above. It happened that a noble woman of the town was gravely ill and near to death. Macarius, who was bishop of that church at the time, went in with the Empress and

²⁶ Translation from <http://www.newadvent.org/fathers/2913.htm>, lightly modified. For a Swedish translation, see *Ur kyrkofädernas brev*, 164–168.

many other people to the woman who lay prostrate, bent his knees and prayed to God. When he had finished praying, he brought the first cross, but to no profit; then he brought the second and it, too, showed itself impotent. But when he laid hold of the third, as soon as its shadow fell on her who was mortally ill, she opened her eyes; and when it touched her, at once she arose. Standing firm on her feet, even stronger now than before she came ill, she began to run about the whole house, praising the power of the True Cross.

In gratitude for the fulfilment of her wish, the Empress built a wonderful church in the place where the Cross was found and called it Martyrium. The nails that had fixed the Lord's body to the Cross she gave to her son. She put a couple of them into the Emperor's helmet, for protection in war, and the others she melted down and mixed with the bit of his war horse, for safety and in fulfilment of the ancient prophecy of the prophet Zechariah: 'And that which is on the bit will be sacred to the almighty Lord' (Zech. 14:20). Of the salvific wood itself, she took part with her back to her son, and put part in a silver casket that she left in the care of Macarius and which is still kept with care and veneration as a memorial.

Also this memorable sign of her piety did the venerable empress leave: summoning the holy virgins of Jerusalem to a banquet, she herself set about serving them at table, giving them food, handing the cup, pouring water over their hands, in short, doing those things that slave girls are usually commanded.²⁷

I call this little story the Original Story of how the Holy Cross was found. Somewhat later, in the middle of the fifth century, a Revised Story appears, much more elaborate, with many fictional elements and with a strong polemical edge against Jews. Here, Helena enters

²⁷ This is a slightly abbreviated version of my reconstruction of the story as it was recounted by Gelasius of Caesarea, who was the ultimate source of it for subsequent church historians, see Borgehammar, *How the Holy Cross*, 54f. For an English translation by E. Gordon Whatley of the story as given by Rufinus, who based his account closely on Gelasius, see Thomas Head (ed.), *Medieval Hagiography. An Anthology* (New York & London: Routledge 2001), 83–86 (with introduction 77–81).

Jerusalem with a large army. She gathers all the Jews that can be found in Jerusalem and the surrounding area, some 3,000 men. She accuses them of having rejected wisdom and having cursed their Redeemer, and sends them off to select among themselves those who are most expert in the Torah. They select 1,000 men who return to the Empress and get the same treatment as the first group. They now choose 500, who again get the same treatment. At this point, one among them named Judas tells the others that the Empress is probably looking for the Cross, and that he knows where it is hidden, thanks to family tradition. When they return to the Empress, she asks about the Cross, and when they claim not to know where it is, she orders them all to be burnt. They then hand over Judas to her. Judas is at first less than helpful, so Helena puts him at the bottom of a dried-up well for seven days without food. This makes him compliant, and he goes to Calvary and prays in Hebrew for the exact location of the Cross to be revealed. When sweet-smelling perfume rises from the place, Judas immediately converts to Christ and starts to dig. The story then continues more or less like the Original Story, with a couple of additions: the devil first makes an appearance threatening Judas, Judas defies him and is in return made bishop of Jerusalem by Helena and is renamed Cyriacus; then there is a separate search for the nails, which are revealed by a new miracle.²⁸

This Revised Story is found in liturgical books both east and west throughout the western Middle Ages and the Byzantine era. It clearly had a strong popular appeal, and must have fuelled anti-Jewish sentiments in this period. It is not anti-Semitic in the modern sense of racial hatred – as soon as Judas converts he can become a bishop and, indeed, in a follow-up story he also becomes a martyr and a saint – but it sends a message that it is right to abuse and persecute Jews because of their lack of faith in Christ. The Revised Story was criticised by

²⁸ For a full treatment including English translation and commentary, see Borgehammar, *How the Holy Cross*, 145–184. More recent English translations will be found in *Constantine and Christendom. The Oration to the Saints. The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross. The Edict of Constantine to Pope Sylvester*, transl. with an introduction and notes by Mark Edwards (Translated Texts for Historians 39; Liverpool: Liverpool University Press 2003); and in Thomas Head (ed.), *Medieval Hagiography*, 86–95 (transl. by E. Gordon Whatley, with introduction 77–81).

learned clergy in the Middle Ages, not because it was anti-Jewish but because it was unhistorical. With the advent of modern scholarship in the sixteenth century, it was removed from liturgical books. And with that we, too, can leave it aside.

The Cross and the Scholars

The advent of modern scholarship coincided with the Reformation, however, which resulted in a strongly sceptical attitude towards relics and stories of miracles performed by means of relics. Early in the sixteenth century, the many relics of the Cross came under attack. John Calvin said,

Every little town has one, not only in the cathedral but also in parish churches. There isn't a monastery so humble that it isn't able to show one. In some places there are big pieces, as in the Sainte-Chapelle in Paris, and in Poitiers and in Rome, where quite a big crucifix is made from such wood, as they say. In short, if you were to collect all these pieces, they would fill the hold of a large ship.²⁹

This criticism is repeated by Erasmus and has somehow become a European cultural heritage. Most people who hear that I have done research on the Cross say they know just one thing about it: that there are enough pieces around to build ten crosses, or a ship, or a whole fleet of ships. This is, in fact, false. Although there are indeed many fragments of the Cross around, most of them are very small. The art historian Anatole Frolov compiled a huge dossier of those relics in 1961 – in a book of almost 700 pages – and came to the following conclusions: (a) most of the relics can be traced to Jerusalem or Constantinople, where, according to the Original Story, the two main parts of the cross that Helena found were kept; and (b) if all the fragments that he records were put together, they would amount to no

²⁹ Jean Calvin, *Advertissement tresutile du grand proffit qui reviendroit a la chrestienté s'il se faisoit inventoire de tous les corps saintz et reliques ...* (1543), in *Corpus Reformatorum*, vol. 34 = *Calvini opera*, vol. 6 (Brunsvigae 1867), 419f (my transl.).

more than about half of a whole cross.³⁰

I mention this not just to set the record straight, but also to introduce the fact that the scepticism bred by a combination of critical scholarship and confessional polemic in the early modern period has tended to polarize opinions about the story of how the Cross was found and to confuse certain issues. The Original Story, as told by the church historians Rufinus, Socrates, Sozomen and Theodoret, came under attack in the seventeenth century. The main argument against the story was that an earlier church historian, Eusebius of Caesarea, did not mention any discovery of the Cross, even though he wrote in detail about Helena's journey to the Holy Land. A secondary argument was that the relic of the Cross was not mentioned by the pilgrim from Bordeaux in his description of what he saw in Jerusalem in the year 333. The eighteenth-century English historian and agnostic, Edward Gibbon, wrote with elegant sarcasm in his great work *The Decline and Fall of the Roman Empire*: "The silence of Eusebius and the Bordeaux pilgrim satisfies those who think, but perplexes those who believe."³¹

The assumption, then, based on the silence of Eusebius, was that Helena never sought or found the Cross. But then, how did a cross come to be in Jerusalem, and how did the story of Helena's discovery arise? Looking closely at the various scraps of evidence from the fourth century, historians in the sceptical tradition seemed to discern a pattern: the pattern, in fact, of a growing legend.³² These are the nine main pieces of evidence, in chronological order:

- 1) Eusebius knows nothing of a cross in the 330's.
- 2) St. Cyril of Jerusalem mentions a relic of the Cross in Jerusalem in his Catecheses, saying that "The sacred wood of the Cross bears witness: it is here to be seen in this very day, and through those who take pieces from it in faith, it has from here already filled almost the whole world."³³
- 3) In a letter to the emperor Constantius II dated 351/3, Cyril of

³⁰ Anatole Frolov, *La relique de la vraie croix* (Paris 1961), 23.

³¹ Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* [many editions], ch. 23, n. 66.

³² For references to works by scholars who have taken this view, see Borgehammar, *How the Holy Cross*, 8, n. 6.

³³ Cyril, *Cat.* 10.19 (PG 33, 685); transl. in Borgehammar, *How the Holy Cross*, 90.

Jerusalem says that the Cross was found in the days of his father Constantine, but he does not mention Helena.³⁴

4) Egeria describes the relic in its silver casket in her diary and how it is venerated on Good Friday in the year 384 together with its inscription, the *titulus crucis*. She also says that the cathedral of Jerusalem, the Martyrium, was consecrated on 13 September because that was the day on which the Cross had been found. But she says nothing about Helena.³⁵

5) In a homily on the Gospel of John delivered c. 390, St. John Chrysostom talks about three crosses having been discovered, and says that the Cross of Christ could be distinguished because it lay in the middle and because it had an inscription, the *titulus crucis*.³⁶

6) St. Ambrose, in his funeral oration over Emperor Theodosius I, delivered on 25 February 395, introduces Helena for the first time. She opens the ground at Calvary, finds three crosses, and is able to distinguish the Cross of Christ by means of its inscription. Ambrose also tells the story of the nails, emphasizing that the Cross is now literally at the head of the Empire, through the nails in the Emperor's helmet, and he adds that the nail in the bit of the emperor's horse symbolizes that the emperors through Christ have now become restrained and moderate.³⁷

7) Rufinus of Aquileia publishes his continuation of the Church History of Eusebius in c. 402. There he tells the complete Original Story.³⁸

8) At about the same time, St. Paulinus of Nola tells the same story in a letter to his friend Sulpicius Severus. However, here the miracle of a woman being healed has been inflated: now it is a dead person being restored to life by means of the Holy Cross.³⁹

9) In the Revised Story, it is also a dead person being restored to

³⁴ Cyril, *Ep. ad Constantium*, ed. E. Bihain in *Byzantion* 43 (1973), 286–291.

³⁵ *Itinerarium Egeriae* 48.1.

³⁶ John Chrysostom, *Hom. 85 in Ioan.* (PG 59, 461).

³⁷ Ambrose, *De obitu Theodosii* chs. 40–51, ed. O. Faller (CSEL 73; Wien, 1955), 392–398.

³⁸ Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, ed. Th. Mommsen (GCS 9:1–2 = Eusebius Werke 2:1–2; Berlin: Akademie-Verlag 1903–09), 969–971.

³⁹ Paulinus, *Ep.* 31, ed. W. de Hartel (CSEL 29; Wien, 1894), 267–275. For a Swedish translation, see *Ur kyrkofädernas brev*, 149–158.

life. In addition, there are many new fanciful details, such as the story of a Jew who helps Helena find the Cross. Echoes of these developments may be heard c. 450 in the church historian Sozomen.⁴⁰

The image created, then, is that someone in Jerusalem (presumably the bishop) starts claiming that he has the True Cross of Christ; then a story gradually grows up to explain where it came from and how one can know that the Cross is authentic.

The Cross and the Sources

But is this good scholarship? Two basic principles of historical criticism are being ignored here: (1) An argument from silence cannot prove anything – if your source fails to mention an event, this by itself does not prove that the event did not occur. (2) It is not enough to place evidence in chronological order, you must also investigate the source of each piece of evidence in order to be able to judge its credentials. If two witnesses are dependent on the same source, they have no independent value but must count as a single witness. Further, the youngest witness in a series may reproduce a very early and reliable source, whereas an older witness may be based on an unreliable source. Let us begin with the second point.

A close investigation of the aforementioned sources reveals that Rufinus, writing in c. 402, is actually reproducing the text of a lost church history by a certain Gelasius, who was the bishop of Caesarea in Palestine for over 25 years, from c. 367 to after 394. Gelasius was not only well placed to know the traditions of Jerusalem, he was also a nephew of bishop Cyril of Jerusalem and in fact wrote his church history because Cyril requested him to do so. When describing how the Cross was found, Gelasius is in other words more or less acting as the mouthpiece of Cyril of Jerusalem, and so his version has by far the earliest and best credentials. And here we already have those details about Helena's involvement and the miracle of healing which the sceptical tradition thought were additions from the late fourth and

⁴⁰ Sozomen, *Historia Ecclesiastica* 2.1, ed. J. Bidez (GCS 50; Berlin: Akademie-Verlag 1960), 47–50.

early fifth century, the product of a growing rumour.⁴¹

This is *not* to say that we can take everything in Gelasius' account to be Gospel truth. His version has, for instance, a very clear bias in favour of the Jerusalem Church, making Bishop Macarius of Jerusalem responsible for the identification of the True Cross. If we only had Gelasius, we could not be sure which parts of his account were part of a standard account, and which were personal additions of his. Fortunately, we also have the accounts of St. Ambrose and St. Paulinus of Nola, whose versions of the Original Story seem to be independent of one another and of Gelasius of Caesarea.

Thus, to put it briefly: we have three witnesses that are clearly independent and that tell the same basic story – the one I call the Original Story – with variations due to their different situations and purposes: Gelasius of Caesarea, Ambrose of Milan and Paulinus of Nola. Gelasius had information from Cyril of Jerusalem. The source of St. Ambrose is not known, but must be ultimately Jerusalemite. Note that he, in this funeral oration on Theodosius, talks to members of the imperial court about two objects that belonged to the emperor: the helmet and the bit, both containing iron from the nails of the Cross. He could not make that up; people in his audience must have known those objects well. Paulinus of Nola, finally, says he got his information from the pilgrim Melania the Elder, who had been in Jerusalem in the 380s and who brought Paulinus a relic of the Cross as a gift from bishop John of Jerusalem. Again we are referred to local Jerusalem tradition. Ultimately, all three accounts derive from a story told in Jerusalem at the time of St. Cyril (c. 313–386, bishop from c. 350).⁴²

In other words, we are not faced with a growing legend. Instead, we are faced with a story that is stable in its basic content, was familiar to the imperial court in the 390s, and was backed by the bishops of Jerusalem, starting with St. Cyril.

⁴¹ Borgehammar, *How the Holy Cross*, 7–30, with a reconstruction of the text of Gelasius on pp. 31–55.

⁴² For a full discussion of the independent witnesses to the finding of the Cross, their sources and tendency, see Borgehammar, *How the Holy Cross*, 57–76.

The Cross and Eusebius

It is of course still possible to doubt the truth of the story, as does the well-known historian Timothy Barnes, who in a footnote in one of his books says bluntly: "Presumably it was invented by Gelasius, or by his uncle, Cyril of Jerusalem."⁴³

But let us look at our options: on the one hand, we have the explicit witness of Gelasius of Caesarea and indirectly of his uncle, bishop Cyril of Jerusalem. On the other hand, we have the silence of Eusebius of Caesarea and the scepticism of a long line of scholars. Where should we place our trust?

Close readings of relevant passages in the works of Eusebius of Caesarea have led several scholars to the conclusion that he is manipulating his readers concerning events in Jerusalem in Helena's time. Most obviously, when in his *Life of Constantine* he talks about the discovery of the Holy Sepulchre and the magnificent church that Constantine ordered to be built on the spot, he never once mentions the rock of Calvary. But from other accounts we know that the rock of Calvary was a major feature of the site. As regards the Cross, Eusebius says in a different work, a panegyric in praise of Constantine, that, "on the very site of the evidence for salvation, [Constantine] outfitted with many and abundant distinctions an enormous house of prayer and temple sacred to the Saving Sign."⁴⁴ In other words, Eusebius in this work admits that the cathedral of Jerusalem, the great Martyrium basilica, was dedicated to the Holy Cross – just as Egeria says half a century later.⁴⁵

So why does Eusebius not mention Calvary and the Cross in his *Life of Constantine*, even though this is where he gives an overview of the many gifts lavished upon the Holy Land by Constantine and his

⁴³ Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, MA & London: Harvard University Press 1981), 382, n. 130.

⁴⁴ Eusebius, *De Laudibus Constantini* 9.16, ed. I. A. Heikel (GCS 7 = Eusebius Werke 1; Leipzig: Hinrichs 1902); transl. in H. A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations* (Univ. of California Publications. Classical Studies 15; Berkeley, CA: University of California Press 1976) (my emphasis).

⁴⁵ A detailed discussion of the evidence for manipulation by Eusebius with full references to previous scholarship on the question will be found in Borgehammar, *How the Holy Cross*, 93–115.

mother Helena? Different explanations have been offered by different scholars. Some say there was a power struggle going on between Eusebius as bishop of Caesarea and Macarius as bishop of Jerusalem: at this time Caesarea was the metropolitan see and Jerusalem was subordinated, but Jerusalem was struggling for primacy and did manage to achieve a special status of honour at the Council of Nicaea. If Macarius in this situation tried to exploit the discovery of the Cross, it is argued, then that could have given Eusebius a reason to play it down.⁴⁶

In a more recent contribution, Stefan Heid argues that there was a good intention behind the silence of Eusebius. In his *Life of Constantine*, Eusebius was writing a panegyric. He could not introduce events that drew attention away from his main theme of honouring the Emperor. Thus, Helena's journey is depicted as if it merely set the stage for a great achievement by Constantine. First, she honours two "mystic caves", the one in Bethlehem and the one on the Mount of Olives, with fine church buildings. Then, thanks to Constantine's inspired vision, a third and even greater cave is brought to light, namely the tomb of Christ. This is adorned by Constantine himself as his crowning gift to Jerusalem.⁴⁷ Heid has certainly seen something important here. It would not have been in the interest of Eusebius when praising Constantine to draw attention away from the Emperor's role in the discovery and decoration of the sacred tomb by talking about a previous event in which only his mother was involved. And he clearly could not have mentioned the finding of the Cross without upsetting his narrative scheme.

⁴⁶ The theory was first put forward by Ze'ev Rubin, "The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem", in L. I. Levine (ed.), *The Jerusalem Cathedra*, vol. II (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute 1982), 79–105. It has been favourably received and further developed by Jan Willem Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross* (Brill's Studies in Intellectual History 27; Leiden: Brill 1992), and Peter W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?* (Oxford: Clarendon 1990).

⁴⁷ Stefan Heid, "Die gute Absicht im Schweigen Eusebs über die Kreuzauffindung", *Römische Quartalschrift* 96 (2001), 37–56. Heid distances himself here from the point of view taken in his previous article, "Eusebius von Cäsarea über die Jerusalemer Grabeskirche", *Römische Quartalschrift* 87 (1992), 1–28, where he proceeded from the assumption that the finding of the Cross was not a real event.

Nevertheless, this is hardly the whole truth. Reading Eusebius, one finds that he has a tendency to spiritualize. Material things are of value only insofar as they elevate the mind. The main function of the Incarnation, according to Eusebius, was not to transform the physical realm but to elevate the human spirit by revealing the divine Logos to it. The Logos, he says, used his human body as a musician uses the lyre, taming people by means of the body the way Orpheus tamed the beasts by playing on his lyre.⁴⁸ And the Logos suffered absolutely no detriment by assuming a human body. Even death did not affect him, it merely paved the way for his resurrection as a public demonstration that the Logos has power over death. In line with this, Eusebius studiously avoids talking about the suffering of Christ. As for the Cross, he can speak freely of it as a symbol, a sign of victory over death and all evil, but he absolutely avoids talking about the actual gibbet made of wood.⁴⁹

It would be too simple to make this merely a matter of theological opinion. Eusebius was also an apologist, defending Christianity among wealthy and highly educated people in the Eastern Roman Empire. In this context, he found it essential to represent Christianity as a sophisticated religion, a lofty philosophy far superior to the superstitious practices of popular paganism. Unfortunately, Christianity was not only sophisticated. There were also dirty ascetics, ignorant bishops, superstitious pilgrims and barbaric ideas about the redemptive power of suffering and blood. I think that the relic of the Cross was too much associated with such unwelcome phenomena for Eusebius to wish to talk about it.⁵⁰

The Cross and Pilgrimage

These deliberations have shown, I hope, that a serious consideration of the silence of Eusebius concerning the finding of the Cross is not just a prolongation of old confessional polemics, nor a matter of scholarly pedantry. It helps us to understand better the world in which Christian

⁴⁸ *De Laudibus Constantini* 14.5.

⁴⁹ This interpretation of Eusebius is set out in greater detail in Borgehammar, *How the Holy Cross*, 115–120.

⁵⁰ *Ibid.*

pilgrimage took root and began to expand. Everyone was *not* enthusiastic about it. Had all Christians belonged to the educated class of Eusebius, there would have been no pilgrimage. For that matter – had all Christians been mystics and patriots like Gregory of Nyssa, there would have been no pilgrimage either. But most Christian leaders saw that pilgrimage answered to a basic need of the human heart, to seek out that which is important in order to see it with one's own eyes and to touch it with one's own hands. And furthermore, even though the practice of pilgrimage did invite many superstitious practices, those leaders realized that it also reached to the centre of Christian faith in the Incarnation: the physical realm had been sanctified by Christ, and from then on, things and places could truly become vehicles of communion with God.

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity (= Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum), 3 vol. Red. David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval & Christer Hellholm. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176. Berlin & New York: de Gruyter 2011. lxiii, xxvii, xiv + 2024 s. ISBN: 978-3-11-024751-0.

Vad var det som gjorde att det kristna dopet kom att bli en sådan självklar, konstitutiv rit på så kort tid? Jesus från Nasaret döptes förvisso själv, men han döpte ju inte – vilket är lätt att glömma för den som redan känner till dopbefallningen i Matteus. Dopet är därför lättare att konstatera, säger Christoph Markschies i sin inledning, än att förklara (lx). Vad är alltså relationen mellan Jesu dop och de kristnas dop? Vad är relationen till judiska tvagningar och andra främreorientaliska reningsriter? På vilket sätt förändras dopet under de första århundradenas omvälvningar? I detta monumentala trebandsverk om renings-, initiations- och dopriter i senantiken söks svaren. Den breda titeln till trots är det uppkomsten av det kristna dopet som är den genomgående huvudfrågan, vilken sedan har genererat bredare kontextuella frågeställningar. Projektet har växt fram på den tidigare professorn i Nya testamentet i Oslo, David Hellholms initiativ. På sammantaget två tusen sidor är det en internationell skara forskare, inte minst nordiska, som representeras i artiklar skrivna på antingen engelska eller tyska. Sammantaget har över femtio forskare från olika discipliner varit med på den resa, som även inneburit fysiska hållplatser på konferenser i både Rom och Metochi (på Lesbos). Den relativt långa tillkomstprocessen har sört för både djup och bredd, och den genomgående höga kvalitén på

bidragen visar att utbytet också har inneburit en ömsesidig prövning.

Bara en genomgång av de olika delarna visar vilken bredd som har eftersträvat. Efter en relativt kort inledningsdel kommer fyra delar som i tur och ordning behandlar senantikens religioner, den tidiga judendomen, urkristendomen och den patristiska perioden. Dessa följs sedan av ett antal tematiska undersökningar om bl a barndop och dopritualer, och ytterligare en del som behandlar dopets arkeologi och konsthistoria. Avslutningsvis kommer så ett appendix, som också består av ett hundratal bilder. Det är förstås välkommet att dopteologi kompletteras med doppraxis i de avslutande delarna, och att studiet av doptexterna följs upp av icke-verbala "texter" om dopet. Samtidigt har den traditionella texttolkningen fortfarande företräde och de två ovillkorligt längsta delarna, som tillsammans utgör halva verket, är genomgången av texter i Nya testamentet och de tidigkristna författarna. Det är i dessa kapitel som högst grad av representativitet råder, genom ett flertal artiklar om de olika nytestamentliga skrifterna och en mängd studier av tidigkristna författare, som Klemens och Efraim Syriern, men också texter från grupper som valentinianer, montanister och messalianer.

Gemensamt för de flesta av dessa undersökningar är en metodisk akribi, där den berörda textens status och historia noggrant redovisas innan utsagorna om dopet utvärderas. Detta tillvägagångssätt, som skulle kunna kallas en "tät beskrivning", är omständigt, men nödvändigt (li). I den mån som det ska gå att göra jämförelser mellan texter med olika genre och syfte, så måste deras partikularitet först klargöras, så att man vet på vilken bas jämförelsen vilar (föredömligt utfört av exempelvis Hugo Lundhaug om monastiska texter där dopet är ett undanskymt motiv). Ambitionen i detta verk är dock att komplettera enskilda undersökningar av exempelvis paulinska och deuteropaulinska brev med mer teoretiska, komparativa överläggningar (se exempelvis Oda Wischmeyers "Hermeneutische Aspekte der Taufe im Neuen Testament", som avslutar NT-översikten). Även om den inte alltid infrias, är detta en lovvärd ansats.

Risken med den täta beskrivningen är ju annars att historien riskerar att bli så mångtydig och svårtydd att jämförelser helt undviks – eftersom det ofta är så svårt att bevisa en influens. Vad som händer i flera av de inledande bakgrundsteckningarna är just att olika riters eventuella inflytande på det kristna dopet problematiseras, så att det till sist blir svårt att tala om påverkan. Till sist är det därför fler

negativa än positiva slutsatser som dras i dessa kapitel. Anders Hultgård argumenterar exempelvis för att de mandeiska vattenriterorna snarast hade sitt ursprung i Mesopotamien, och inte, som tidigare sagts, i Palestina. Fritz Graf gör det som redan Justinus och Tertullianus gjorde, nämligen att jämföra dopet med de grekiskromerska mysteriekulternas reningsritualer, men når slutsatsen att det trots strukturella likheter är svårt att påvisa någon direkt påverkan. Antje Labahn, som undersöker tidigjudiska texter, bland annat Qumrantexterna, förvånas över hur lite som är sagt om rituell och moralisk rening i dem, särskilt som materialkulturen säger något annat, och hon manar till större försiktighet när man jämför dopet med tidigjudiska tvättningar (208, men jfr också med Seán Freynes mer positiva slutsatser, 246–48). I detta sammanhang ställer sig också frågan om det inte skulle ha funnits en diskussion om omskärelsen som initiation – vilket pekar på en annan aspekt av svårigheten med att jämföra, nämligen vad som är jämförbart.

I de många detaljstudierna är det olika hur starkt författarna relaterar sitt eget material till den större transformationen av det kristna dopet, men oftast lämnas läsaren ensam i den bedömningen. Idealt hade alla gjort som Einar Thomassen, som avslutar sin beskrivning av dopet hos valentinianerna med att säga att det finns en tydlig strukturell likhet i praxis mellan olika proto-ortodoxa grupper, även om det råder stora skillnader i tolkningen av dopet och att "the Valentinian interpretation of baptism shares in the functional transformation of baptism that took place generally in early Christianity from a rite of purification and penitence to an initiation ritual, though along lines that differed from those followed by the majority of Christians" (912). Det är kanske typiskt att det är en religionsvetare, tränad i just komparativ religion, som förmår att titta över manuskriptkanten, och våga ge exempel från andra (kon)texter.

Kanske är det orättvist mot ett verk med denna stringenta metodiska inriktning att önska sig fler stora linjer. Den som vill ha en mer enhetlig berättelse kan ju istället vända sig till Everett Fergusons *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy*, som kom ut 2009, och som utgivarna kallar ett komplement till deras eget verk (xlvi). Dessutom skiljer sig ju recensionsboken från många liknande samlings- och konferensvolymerna genom att ändå vara en helgjuten produkt, och för just det förtjänar utgivarna ett stort lovord. Samtidigt hade banden vunnit på än mer riktning. Eftersom de spänner över så

lång tid, och delvis olika forskningsdiscipliner, skulle en kort inledning till var och en av huvuddelarna varit lämplig, så att de mer övergripande forskningsfrågorna kunde sättas i relation till dopmatiken.

I nuläget finns en utmärkt, men väl kortfattad inledning till hela verket, som består av två artiklar. Den ena är Christoph Markschies utvärdering av projektet på den första konferensen, där han pedagogiskt nog konstaterar vad vi vet, och vad vi inte vet. Särskilt viktig är hans kommentar om att utformningen av den kristna initiationen tar plats på den "religiösa marknadsplats" som den globaliserade, antika världen utgjorde (lviii). Här ser vi en anledning till varför komparationen är så komplicerad, nämligen att det i senantika texter ibland fanns ett starkt intresse för att markera och skapa egenart i relation till konkurrerande riter. Markschies konstaterar även riktigt att den kristna orienten föredömligt har inkluderats i föreliggande band. Det som han nämner om vad vi fortfarande vet för lite om är minst lika intressant och gäller inte minst kyrkorätt och liturgiska texter i relation till en mångsidig lokal praxis. Den andra introduktionsartikeln är skriven av Anders Klostergaard Petersen, och är tänkt som en metodologisk förundersökning till de följande artiklarna. Vad som ges är en spänstigt skriven diskussion om relationen mellan renings- och initiationsriter – med hjälp av bland annat Van Gennep och Jonathan Z. Smith – som mynnar ut i ett argument för att dopet framför allt uttrycker en "utopisk religionstyp", där fokus snarare ligger på en annan, högre tillvaro, än denna värld. Detta är, menar jag, ingen självklar slutsats om man ser till dopets konsolidering i tiden efter Konstantin, och jag hade gärna sett fler artiklar om mer generella metodiska frågor bredvid Klostergaard Petersens utmärkta bidrag. I själva verket finns det några sådana redan, men de är placerade som "tematiska" eller "arkeologiska" undersökningar i de avslutande delarna – vilket i någon mån bekräftar deras sekundära status (jfr Diane Apostolos-Cappadonas kommentar om "the primary placement of written texts and the secondary, if not lower, position for the visual arts of Early Christianity", 1722). Flera av dessa artiklar tror jag hade tjänat på att vara inkluderade i en inledning där annan typ av evidens än "vanliga" texter beaktades, eller bredvid analyserna av texter från respektive tidsperiod. Inte minst Christian Streckers ritualvetenskapliga perspektiv på dopritual skulle ha passat väl i en inledning, därför att han i vissa delar talar i

jämförbara termer med Klostergaard Peterson (t.ex. liminalitet). Dessutom är Streckers tolkning tydligare förankrad i den postkonstantinska tiden, vilket gör hans reflektioner till ett viktigt komplement.

Denna anmärkning handlar om vilka texter och tidsperioder som styr forskarnas tolkning av dopets innebörder, och anknyter också till Markschies avslutande ord om att det egentligen behövdes ytterligare ett band vid sidan av de tre första, som tecknade den fortsatta bilden av dopets transformation genom hela den långa senantiken. Även om jag i sak håller med Markschies, så sätter han samtidigt fingret på den ömma punkten för dessa "im wahrsten Sinne des Wortes gewichtigen Gebände", nämligen deras användningsområde (Ixi). De är varken en kortfattad introduktion, med vilken man leds vidare till en fördjupad diskussion, eller den uttömmande reflektionen på ett väldigt specifikt ämne. Trots det kan man inte ifrågasätta att verket självklart hör hemma i alla forskningsbibliotek med dessa intresseområden. Detta är ett standardverk om dopet (vilket också sägs på baksidan) genom att det är en vetenskaplig tour de force i tillämpad metod, där ett stort antal forskare lyckas samlas kring ett gemensamt ämne och ge noggranna och nya analyser av en stor mängd material.

Andreas Westergren
Lund

Susanna Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory Nazianzus, and the Vision of Rome*. Berkeley: University of California Press 2012. xviii + 553 s. ISBN: 978-0-520-26930-9.

Susanna Elm, vars bok *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (1994) är ett avgörande bidrag till vår omvärdering av det monastiska livets framväxt, har i sin nya bok givit ett tungt bidrag till ytterligare en omvärdering, denna gång av förhållandet mellan filosofi, teologi och makt i 300-talets romarrike. Precis som i den tidigare boken, men än mer uttalat, undviker hon att svepande teckna stora linjer och sammanställa källmaterial av vitt skilda slag. På så sätt är hon motsatsen till Peter Brown. I stället för en bred kultur- eller socialhistorisk exposé handlar det om en detaljanalys av ett mindre antal väl valda källor och den avgränsade kontext dessa har. Själv

kallar hon träffande boken "a microsocial history of ideas" (s. 9). Det handlar inte heller om "ideas" i allmänhet utan specifikt om vad hon kallar "the vision of Rome", det vill säga synen på det romerska imperiet som en politisk enhet och den ideologiska grunden för dess styrelseskick, eller vad man skulle kunna kalla politisk filosofi. Även om hon inkluderar en stor mängd texter av andra är studien dessutom starkt fokuserad på några av Gregorios av Nazianzos tal belysta utifrån några av kejsar Julianus skrifter och den historiska närmkontext dessa texter hade.

Det är en på många sätt inte bara oerhört imponerande studie där ingen möda sparats i analysen av talen och deras bakgrund och sammanhang. De precisa omständigheterna kring och dateringen av Julianus skrifter diskuteras lika utförligt som Gregorios vänkrets och kontaktnät. Den politiska filosofin hos betydelsefulla samtida som Julianus föregångare som kejsare, Konstantius, den i Konstantinopel intellektuellt och politiskt mest betydande rhetorn Themistios, och en rad centralt placerade biskopar som t.ex. Eunomios av Kyzikos, analyseras och används som jämförelsematerial. Det är tydligt att Susanna Elm är medveten om att hennes läsning av Gregorios av Nazianzos är kontroversiell och att hon därför behöver gardera sig på alla sätt.

Kontroversiell är Elm på flera sätt. För det första utgör hennes bok en radikal omvärdering av Gregorios av Nazianzos, där den ofta tvehågsne teologiske tänkaren som längtade efter ett tillbakadraget liv – den Gregorios vi möter hos John McGuckin och andra – får ge plats för en politiskt aktiv retorik som på alla sätt utnyttjade sin sociala position och klassiska lärdom för att vinna mesta möjliga inflytande hos de styrande. För det andra är hennes bok en kraftig vidräkning med alla som tror att det rådde en skarp åtskillnad mellan kristna teologer och pagana filosofer under 300-talet, som om kejsar Julianus och Gregorios av Nazianzos hade olika bakgrund och livsåskådning. För det tredje kopplar Elm samman den trinitariska striden under 300-talet med olika syn på kejsarligt ledarskap och på filosofernas roll i det politiska livet.

En huvudtes i boken, och kanske dess viktigaste bidrag, är betoningen av hur nära varandra de ledande teologerna och de ledande pagana filosoferna stod varandra. Med Elms egna ord: "Focusing on what unites rather than divides Julian the emperor and Gregory the Theologian reveals that the boundary between pagan and

Christian was so porous that these terms lose their analytical value.” För Elm är det tydligt att allt tal om att de kristna teologerna influerades av eller tillägnade sig grekisk filosofi är nonsens, eftersom de i första hand var just grekiska filosofer. Skillnaden mellan dem och de icke-kristna grekiska filosoferna, liksom mellan t.ex. nicenska och arianska teologer var inte mer än nyanser.

Att dessa teser är radikala och behöver en så noggrann underbyggnad som Elm ger dem beror enligt henne främst på att teologin och kyrkohistorien å ena sidan, och filosofin och antikhistorien å andra sidan, aldrig bekymrat sig om att gå över gränsen. Kyrkohistorikerna har aldrig brytt sig om att läsa Julianus eller Themistios noga och antikhistorikerna har inte lagt någon vikt vid Gregorios eller Eunomios. Dessutom har man på ömse håll vid sin läsning utgått från förutsättningar som gjort att man missat innehållet. Inte minst har teologernas läsning av Gregorios utgått från teologin, låtit sig luras av retoriken, och helt missat Gregorios politiska filosofi.

För att visa att det är så koncentrerar sig Elm på Gregorios första sex orationer, och framför allt den andra, som enligt Elm utvecklar Gregorios politiska filosofi, och naturligtvis den fjärde och femte som utgör kritiken av Julianus politik. Den första delen av boken ger de historiska förutsättningarna och beskriver den politiska filosofi som var gemensam inom den intellektuella elit som kejsarna Konstantius och Julianus liksom biskoparna tillhörde. Intressant är här hur Elm visar på en tydlig åtskillnad i politisk filosofi mellan den mer pragmatiska Konstantius och den mer radikale Julianus. Det sista kapitlet här är en mycket klagörande genomgång av Julianus tidiga skrifter och hans ideologiska program.

Den andra delen är fokuserad på Gregorios och hans politiska filosofi. Avgörande för hur denna växer fram och utformas är enligt Elm Gregorios förhållande till sin far, biskopen Gregorios den äldre. Det sista kapitlet är det teologiskt mest intressanta i boken: Här går hon in på bakgrunden till den neologism som Gregorios skapar när han talar om *theosis*. Elm ser Gregorios införande av begreppet i direkt relation till tanken på *oikeiosis pros theon* i stoisk filosofi och dess samband med samtidens politiska debatt.

Bokens tredje del utgör dess klimax. Efter en genomgång av Julianus skrifter från tiden för fälttåget mot perserna, och särskilt hans försök att få kontroll över skolväsendet från vilket han ville utestänga de kristna lärarna, analyserar Elm de två orationer av Gregorios som

är riktade mot Julianus.

I det korta avslutningskapitlet kallad "Conclusions" gör Elm ett försök att sammanfatta vad hon skrivit. Boken handlar, skriver hon, om de små nyansernas stora betydelse, om hur de som delade precis samma *paideia* och tänkte så lika ändå blev så bittra fiender. Det huvudskäl hon ser var att såväl kejsare som rhetorer och biskopar alla var upptagna av frågan om hur man skulle kunna rätt uppfatta den gudomliga viljan för att rätt kunna styra riket och undvika dess sammanbrott. Frågorna kring hur kosmos uppkommit, hur det gudomliga är relaterat till det materiella, och hur man skall rätt tala om det gudomliga, hörde för alla samman med frågan om världens, det vill säga Roms, välfärd. Biskoparna måste enligt Elm förstås som en del av den kejsarliga administrationen. Deras bas var den sociala position och den utbildning de delade med den övriga eliten. Deras utgångspunkt var inte de bibliska texterna utan den grekiska litteraturen och filosofin. Utifrån denna bas argumenterade Gregorios för ett kristnat romerskt imperium i vilket de bibliska skrifterna är uttryck för det förnuft, det *logos*, som filosofin alltid hävdade skall styra.

Man kan naturligtvis rikta många invändningar mot Elms bok, såväl i detaljer vad gäller dateringar av texter och händelser eller karakteriseringar av enskilda gestalter, som i de övergripande resonemangen. Den kanske allvarligaste invändningen är att Elm helt bortser från praktiserad religion. Visst behandlas Iamblichos och hans lärjungar och deras betydelse relativt utförligt, och här nämns även teurgin, men enbart som en del av en teoretisk filosofi. Visst nämns tempel och debatten om deras fortbetånd, men ingen kult, och inte på ett enda ställe kristen gudstjänst. Den framväxande monastiska traditionen nämns, men avfärdas med en hänvisning till Daniel Caners bok om kringströvande, tiggande munkar. Detta beror naturligtvis inte på att Elm inte känner till allt detta hon inte nämner, hennes förra bok var ju ägnat åt studiet av det asketiska och monastiska livet. Men det är som om den förra bokens renodlade inriktning på socialhistoria nu skulle kompletteras men en bok som renodlat handlade om idéhistoria. Genom detta val och en strävan att verkligen gå till botten vad gäller Gregorios politiska filosofi har Elm gjort en betydelsefull insats. För var och en som intresserar sig för Gregorios av Nazianzos, liksom för politisk filosofi i brytningstiden mellan ett pagant och ett kristet romarrike, är boken ett måste.

Det är inte utan att Elm gjort Gregorios en stor tjänst genom att dra

fram honom ur det tillbakadragna liv som vi kommit att förknippa honom med.

Samuel Rubenson
Lund

Flumen saxosum sonans. Studia in honorem Gunnar af Hällström. Red. Marjo Ahlqvist, Anni Maria Laato och Mikael Lindfelt. Åbo: Åbo akademis förlag 2010. 339 s. ISBN: 978-951-765-524-8.

”En ström ljudande på hällen”, är enligt förordet till denna festskrift – förutom en ordlek med jubilarens namn – en anspelning på de floder från väst till öst som Vergilius besjunger i *Georgica*, och symboliserar Gunnar af Hällströms mångfaldiga intressen. Kretsen av vänner och kollegor, mer bestämt nitton gratulanter, som bidragit till volymen med var sin studie, vittnar i sin rika sammansättning av expertiser om detta. Det hör också till naturen hos detta slags antologier att spreta mer än vanligt i fråga om tema, stil och humor. Ovanligare är det nog för en läsare väster om Östersjön att mötas av texter skrivna inte bara på svenska, engelska och tyska utan också några på finska. I mångfalden finns dock tydliga tecken, parallella spår, av det som förenar vänner av detta slag. Vad som här hamnat för min (ganska skrämsligt ovana) blick är texterna om den antika och tidigkristna perioden.

Patrik Hagman söker i essän ”Liturgi och asketism som motståndsytringar i den tidiga kyrkan” mota i grind en vanlig nutida tolkning av spänningarna mellan den asketiska rörelsen och städernas biskopar som i första hand en fråga om världslig maktkamp. Modern forskning har beskrivit konciliefädernas anatemativering av somliga monastiska rörelser som angelägna försök att konformera asketer och munkar efter den kyrkliga maktelitens agenda. Hagman undrar om det inte är när vi anlägger ett modernt sociologiskt synsätt som vi lätt reducerar denna utveckling till en viljornas kamp. Utan att alls förneka maktaspekten vill Hagman hävda, med både Athanasios och moderna teologer som John Howard Yoder, att askesen och liturgin – folkets handling, i konkret bemärkelse – ur en teologisk synpunkt syftar till samma mål: motstånd mot det romerska samhällets syndiga ordning, genom dessa tillbedjansformer som inlemmar de kristna till del-

aktighet i Guds rike. Guds rike är som bekant inte "av denna världen", men likväl något som tagit boning i världen i Kristi person och verk. Utan att ifrågasätta den tidiga kyrkans karaktär och självförståelse som ett slags kontrastsamhälle, undrar jag emellertid om en anabaptist som Yoder är den lämpligaste av frändskaper när det kommer till att besjunga ömsesidighet mellan kyrkohierarkins auktoritet och de asketiska rörelserna.

Sten Hidal läser Origenes, Augustinus och Efraim Syriern i en exposé över bokstavstolkningens faror och bibeltolkningens förtjänster. Gemensamt för de tre fäderna är betoningen på Skriftens andemening, som leder bort från ett barnsligt uppehållande vid "bokstaven" och mot det fulla kristna livet med Gud. En påföljande teologihistorisk essä handlar om Cyprianus syn på spädbarn i kyrkan. I den tar Anni Maria Laato bruk av Cyprianus' brev (*Ep.* 58) till en viss biskop Fidus för att belägga den tidens allmänkyrkliga syn på dopets och eukaristins roll för kyrkans medlemmar. Bakgrunden är en diskussion om huruvida barn var redo att döpas först åtta dagar efter födelsen, vilket Fidus och hans anhängare hävdade. Cyprianus avfärdar med emfas tanken på att nyfödda skulle vara rituellt orena eller personligt skyldiga till synd vid något tillfälle innan nämnda åtta dagarsperiod. De behöver ju än mer beskyddas från det syndiga släkte som de fötts in i genom att inlemmas i kyrkans gemenskap: "If a man is to have God for a Father, he must first have the Church for his mother (*Ep.* 74.7.1.)" (78.) Laato noterar i dessa skrifter av Cyprianus den tidiga kyrkans omsorg för, och erkännande av barns människo-värde redan från tillblivelsen.

Arja Karivieri beskriver den tidiga kyrkans attityder till hednisk bildkonst. Statyer och figurer som var skapade enligt bestämda regler ansågs bjuda in gudarnas närvaro, varför kristna tidigt förhöll sig med tveksamhet till dem, och senare inte sällan förbudsiver. Den hedniska kulten och dess tillhörande bildkonst flyttade efter kristnandet av kejsarmakten successivt in i privata hem, och förblev där tills kristendomen blivit helt dominerande – då kom statyer och annan konst att försvinna eller tjäna som exempelvis trappsteg, medan *nymphaea* ofta blev baptisterier. Ett känt exempel är det så kallade "Proklos hus" på Akropolis i Aten.

Diskussionen om kristologin hos den gäckande judisk-kristna gruppen *nasaréerna*, ges ett nytt bidrag i en essä av Antti Laato, och även en ambitiös och läsvärd översikt. Givet det patristiska vittnes-

bördet, särskilt det från Hieronymus, argumenterar han för att gruppen trodde på bland annat jungfrufödelse (till skillnad från ebioniterna), något som tongivande forskare i ämnet ofta missat.

I Teuvo Laitilas essä om teologiska diskussioner mellan muslimer och kristna under 6–900-talet framlyfts en Athanasios av Sinais beskrivning av islam – som en monofysitiskt färgad kristen heresi – som något som åtminstone delvis kommit att stödjas av dagens forskning om islams rötter. Laitila skriver också om en påstådd brevväxling mellan kalif Umar II och kejsar Leo III, som avhandlar teologiska frågor om den kristna tron. Det är osannolikt att den hävdade korrespondensen verkligen ägt rum, kanske inte ens som en senare skriven, ”pseudepigrafisk” (mitt förslag) religionsdialog. Istället är det sannolikt ett slags polemiserande litteratur mot kristna som var på väg, eller redan hade konverterat till islam. Veikko Litzen beskriver sedan i en späckad artikel de intrikata politiska spelen runt formandet av trosbekännelserna i 300-talets romerska kejsardöme.

I en sociologisk essä om grekisk religion visar Petra Pakkanen hur Pierre Bourdieus teori om *symboliskt kapital* hjälper oss att skärpa förståelsen av de institutionaliserade offerriterna i mysteriekultens Eleusis, utanför det antika Athen. Grundtanken är här att påbjudna offentliga offer av *aparchai* – ”förstfrukten” – etablerade och vidmakthöll maktrelationer, både sociala och symboliska, genom att kommunicera en kulturell kodex om vilka samhällets prioriteringar var. Bidraget från Juha Pihkala avfärdar en tämligen spridd tes i populärkulturen om att Origenes skulle ha förfäktat reinkarnation. Han argumenterar utifrån Justinianus akt mot Origenes, från det andra ekumeniska konciliet i Konstantinopel, att detta inte ens var aktuellt vid fördömandet av origenismen. Det vill säga: läran om själarnas pre-existens förtäljer inte reinkarnation.

Samuel Rubenson berättar i ”Det gyllene Athen. Vältalighetens lockelse och bildningens förförelse i den tidiga kyrkan” om hur studielivet i Athen kunde te sig för två hedersmän som Basileios av Caesarea och Gregorios av Nazianzos. I staden fanns både frestelser och skatter för dessa privilegierade ynglingar, vars försök att navigera i myllret framstår som ett exempel på den kluvenhet med vilken kristendomen som maktfaktor allt mer kom att erinra om i den hellenistiska kulturen.

Aija Sailamäki frågar sig med rätta hur den katolske Mel Gibsons film *The Passion of the Christ* hade sett ut om den skrivits och regisserats

av en ortodox kristen. Kanske hade filmen börjat med uppståndelsen, eller slutat med Jesu ord: "det är fullbordat".

När Oskar Skarsaune tillsammans med Gunnar af Hällström 1986 undersökte det s.k. Ebionitrevangeliets ursprung, argumenterade de för att texten snarare måste ha skrivits under en konflikt mellan en paulinsk hednakristendom och en petrinsk judekristendom än att det skulle vara skrivet av ebioniterna. Detta öppnade en möjlighet för Skarsaune att nu omvärdera den Pseudo-Klementinska litteraturen. Vad föreslår han?

"One could say, perhaps that the *Pseudo-Clementines* were the *Da Vinci Code* of Christian Antiquity. They were written to make interesting and edifying but also slightly provocative entertainment." (280)

Inspirationen kommer från Eduard Schwartz, som har undrat om inte texternas uppkomsthistoria är ett försök att rättfärdiga en inomkyrklig grupps intima vänskap med judar, som ett svar på kritik från mer antagonistiska förhållningssätt (jfr. Chrystostomos' *Adversus Iudaeos*). Texterna beskriver inte en historisk konflikt mellan Paulus och Petrus utan är sannolikt en konstruktion tänkt att på analogins väg medla i en helt annan strid.

Martin Tamcke tar läsaren med genom den östsyriskas kyrkans öden, det vill säga en tillvaro bortom Bysans gränser. Det är en excentrisk existens ur västligare ögon sett; unik, inte sällan kantad av förföljelse. Fokus i artikeln ligger främst på politiska förhållanden, med växlande inflytande och förhandlingslägen. Missa inte heller Lauri Thuréns angenäma och lärorika luststycke om Jesu båt och generell sjöfart på Galileiska sjön.

Sebastian Andersson
Lund

Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad. Red. Josef Lössl och John W. Watt. Farnham, Surrey, England: Ashgate 2011. 343 s. ISBN 978-1-4094-1007-2.

I förra numret av *PNA* publicerades två artiklar av Frances Young om patristisk bibeltolkning. Young menar att debatten mellan alexandrinska och antiokenska författare om den allegoriska bibeltolkningen inte handlar om en konflikt mellan två separata och självständiga skolor eller traditioner, utan snarare om olika betoningar och en "debatt inom ett gemensamt metodologiskt tillvägagångssätt" (*PNA* 26, 2011). Inom denna gemensamma skoltradition fokuserade antiokenarna mer på den textnära tolkningen och den moraliska tillämpning som präglade retorisk undervisning, medan en författare som Origenes förutom det rent filologiska arbetet även ägnade sig åt allegoriska tekniker som utvecklats inom filosofskolorna.

De senaste årtiondena har en betydande mängd forskning producerats ägnad senantikens filosofiska kommentartradition. Forskare som Pierre Hadot har visat hur central exegetisk praktik var i senantikens filosofi. Richard Sorabji och hans projekt *Ancient Commentators on Aristotle* (www.ancientcommentators.org.uk) har producerat över 100 volymer med översättningar och analyser av aristoteleskommentarer från 200–600 e.Kr (se t.ex. Sorabji (red.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* [1987]; *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence* [1990]; *The Philosophy of the Commentators: A Sourcebook* [3 vol., 2005]).

I den volym som här recenserar får läsaren del av patristisk forskning som söker att relatera till och bygga vidare på dessa utvecklingar i vår förståelse av kommentargenren inom senantikens filosofskolor. Boken är resultatet av en konferens vid Cardiff University 2009 där projektet *The Latin and Syriac Commentary Project* har sin bas. Boken är uppdelad i två delar. Den första delen har titeln *Alexandria to Rome* och behandlar relationen mellan den alexandrinska filosofiska kommentarslitteraturen och kristna latinska bibel- och aristoteleskommentarer. Del två heter *Alexandria to Baghdad* och fokuserar mest på den syriska traditionen, med tonvikt på Sergios av Reshaina.

Bokens första kapitel handlar förståeligt nog om Origenes, den kristna bibelkommentarens verkliga förgrundsgestalt. Alfons Fürst visar på samband mellan prologen till Origenes kommentar till Höga Visan och de teman som aristoteleskommentatorerna behandlar i sin prolegomenalitteratur, där man ställde frågor kring texten som behövde besvaras innan den verkliga kommentaren kunde börja. Likt dessa filosofiska verks prologer diskuterar Origenes Höga Visans

tema, dess plats inom det salomoniska korpuset, dess titel och genre. Fürst menar att Origenes integrerar filosofi och biblisk exegetik genom att utveckla en analogi mellan studiet av naturen och studiet av Bibeln och att han därmed försöker skapa en kristen *Wissenschaft*.

Kapitel två till fem behandlar latinska bibelkommentatorer under 3–400-talen. Även i dessa kapitel blir forskningen kring den filosofiska kommentarlitteraturens prologer viktig. Sophie Lunn-Rockcliffe menar att de latinska bibelkommentatorerna skolades in i prolegomena-traditionen dels genom sin utbildning men även genom de s.k. markionitiska prologerna som i de flesta latinska handskrifter föregår bibeltexten. I kapitel tre visar Mari-Pierre Bussièrès bl.a. hur Ambrosiaster anpassar sin retorik till olika målgrupper. I kapitel fyra presenterar Stephen Cooper den latinske retorikern och exegeten Marius Victorinus pauluskommentarer. Ett belysande exempel på detta är Victorinus spekulationer kring själens prexistens och skapelsens godhet som representerar en teologi på latinsk mark som bär likheter med Origenes projekt utan att verka ha påverkats av honom direkt. I kapitel sex undersöker Andrew Cain den kommentar till Galaterbrevet som Hieronymus skrev under sommaren och hösten 386. I sin kommentar attackerade han Marius Victorinus som han menade var alltför påverkad av den pagana bildningen och dessutom visade brist på djup kunskap om Bibeln som helhet och den grekiska traditionens (läs: Origenes) tolkningar av texten. Cain visar hur Hieronymus genom sina kommentarer försökte lansera sig själv som den förste verkliga latinske exegeten som dessutom var i direkt kontakt med den levande exegetiska traditionen i öst. Förutom denna förmedling av den grekiska traditionen fungerar även Hieronymus kunskap i hebreiska som ett verktyg för att undergräva andra latinska exegeters auktoritet.

I kapitel sex och sju möter vi två exempel på reception och bruk av Aristoteles hos latinska kristna författare. Josef Lössl introducerar debatten mellan Augustinus och Julianus av Aeclanum om arvsynd. Augustinus anklagade Julianus för att vara en rationalist som var bunden vid Aristoteles kategorier. Julianus ifrågasätter t.ex. logiken i att Augustinus påstår att människan är helt korrumpad av arvssynden och att sexualakten alltid är förknippad med synd, men ändå vill hävda att äktenskapet är något gott. Lössl visar att det finns tydliga samband mellan Julianus sätt att argumentera och texter som Porfyrios *Isagoge*. Julianus ger enligt Lössl uttryck för den spridda

uppfattningen att ett studium av grundläggande logik är en förutsättning för att kunna diskutera teologiska och filosofiska problem. Del ett avslutas med ett kapitel av Sten Ebbesen som behandlar översättningsmetodiken i Boëthius inflytelserika aristoteles-översättningar och kommentarer.

I kapitel åtta återvänder boken till Alexandria och ger läsaren en välbehövd förankring i arkeologin. Edward Watts introducerar utgrävningarna i kvarteret Kom el-Dikka i Alexandria och de lämningar där som verkar ha fungerat som föreläsningssalar för filosofskolor under senantiken. Utifrån detta material analyserar han relationen mellan klassrummets dynamiska undervisning och fyra kommentarer från 500-talet skrivna av Olympiodoros, Simplikios, Sergios av Reshaina och Boëthius. Han menar att Olympiodoros och Sergios tydligt förutsätter att deras kommentarer ska fungera som komplement och utgångspunkt för undervisning, medan Simplikios och Boëthius kommentarer speglar en miljö där läsaren inte längre har tillgång till lärare. Denna skillnad märks bl.a. i den mängd citat från tidigare auktoriteter som Simplikios inkluderar i sin text. Han skrev sina kommentarer efter att Justinianus stängt filosofskolan i Aten, något som fick honom att gå i exil till Persien, och Watts menar att dessa förändrade förutsättningar för undervisning i filosofi påverkade den litterära formen som kommentarerna fick. I kapitel nio visar Dirk Krausmüller hur samtalet i den post-chalcedonensiska kristologiska debatten formades av en snäv aristotelisk förståelse av grundläggande begrepp som "substans" och "varat", vilket fjärrade många teologer från den tidigare traditionens förståelse. Måhända skedde denna förändring på grund av den brist på filosofiska lärare som Watts beskriver i sitt kapitel.

Bokens övriga kapitel om Sergios av Reshaina ger en god introduktion till olika aspekter av denne viktige aktör i förmedlingen av grekisk filosofisk och teologisk litteratur till den syriska kontexten. Adam McCollum och Emiliano Fiori diskuterar översättningsmetodiken i hans syriska översättningar av det pseudo-aristoteliska verket *De mundo* och Dionysios Areopagita. John Watt visar i sitt kapitel hur Sergios konstruerade en filosofisk läroplan som kombinerade aristotelisk filosofi med evagriansk andlighet och dionysisk teologi. Watt visar att denna filosofisk-teologiska läroplan påverkade de östsyriska klosterscholorna och fungerade som utgångspunkt för förmedlingen av Aristoteles till den arabiska

filosofiska miljön i Bagdad. Det är också i Bagdad boken avslutas, med ett kapitel av Philippe Vallat om al-Farabis syn på världens evighet.

Denna bok bidrar med en god introduktion och bibliografisk orientering i ett mycket spännande forskningsfält som säkerligen kommer generera mycket patristisk forskning framöver. Förutom det fokus som forskare som Frances Young lagt på den retoriska skoltraditionen får vi här del av viktiga perspektiv på hur de filosofiska kommentatorernas aristoteliska tradition präglade senantik kristen litterär kultur.

Benjamin Ekman
Lund

Paradiset. Ökenfädernas tänkespråk: Den systematiska samlingen, vol II: Om nödvändigheten av att hängivet sträva efter stillheten. Red. Per Rönnegård och Samuel Rubenson. Sturefors: Silentium 2010. 42 s. ISBN 978-91-977992-5-6.

Paradiset. Ökenfädernas tänkespråk: Den systematiska samlingen, vol III: Om botfärdigheten. Red: Britt Dahlman och Per Rönnegård. Sturefors: Silentium 2011. 56 s. ISBN 978-91-977992-9-4.

Paradiset. Ökenfädernas tänkespråk: Den systematiska samlingen, vol IV: Om självbehärsningen, inte bara ifråga om mat utan även de andra böjelserna. Britt Dahlman och Per Rönnegård. Sturefors: Silentium 2012. 61 s. ISBN 978-91-980350-1-8.

I serien *Silentium Apophthegmata* med stegvis svensk översättning av den grekiska systematiska samlingen av ökenfädernas tänkespråk (*apophthegmata patrum*), har den senaste tiden utkommit ytterligare tre volymer: *Paradiset II, III och IV*. De tre nya volymerna (den första volymen i serien utkom 2009) behandlar grundläggande dygder i det monastiska livet: stillhet (*hesychía*) (volym II), botfärdighet (*katanýxis*) (volym III) och självbehärskning (*enkrátēia*) (volym IV).

Ökenfädernas tänkespråk, som är bland den mest lästa litteraturen inte minst i den ortodoxa klostertraditionen, sammanställdes i

samlingar med början på 500-talet eller i slutet av 400-talet. Det handlade om grundläggande undervisning i det monastiska livet speglad i handlingar och ord knutna till de tidigaste ökenfäderna (och ökenmödrarna) i Egypten och Palestina. Samlingarna utvecklades över tid i en rad versioner och översattes till en mängd tidigkristna språk. Inte sällan hade varje kloster sin egen samling. Även om det finns samlingar där tänkespråken inte förefaller ha någon särskild ordning, ordnades tänkespråken oftast alfabetiskt, efter namnen på de ökenfäder som figurerar i tänkespråken, eller tematiskt, efter centrala teman i det monastiska livet. Det är en samling av det senare slaget, den s.k. grekiska systematiska samlingen, som ligger till grund för den svenska översättningen.

Översättningarna i serien görs som tidigare vid översättningsseminarier i Johannesakademins regi på Nya Slottet, Bjärka-Säby. Seminarierna leds av dem som också redigerar volymerna. Medan Samuel Rubenson och Per Rönnegård har redigerat de två första, är det från och med volym tre Britt Dahlman och Per Rönnegård som står för redigeringen. Alla volymer, så även de tre nya, innehåller tacknämligt nog inte bara den svenska översättningen utan även en grekisk parallelltext. I volym fyra utgörs den grekiska texten inte som tidigare av Jean-Claude Guys utgåva från *Sources Chrétiennes*, som egentligen speglar ett lite senare textstadium (c-stadiet), utan en av de bästa handskrifterna från det äldsta textstadiet (a-stadiet), Parisinus graecus 2474, kollationerad av Britt Dahlman. De tillsynes enkla tänkespråken rymmer livsvisdom av stora djup, och innehållet svarar väl mot de enkla men vackra häftade volymerna formgivna av Tomas Einarsson. Vi ser med glädje fram emot nästkommande volymer.

Henrik Rydell Johnsén
Lund

Thorsten Rørbæk, *Healing Accounts in Vita Antonii and Vita Hilarionis*. Ph.d.-afhandling. Aarhus Universitet 2011. 236 s.

Struktur: Afhandlingen, der er skrevet på et klart engelsk, består af en introduktion og to dele fulgt af resume på dansk og engelsk og en

bibliografi.

Del I består af en introduktion, fire kapitler og et resume. Kapitel 1 præsenterer afhandlingens teoretiske og metodiske tilgang. Kapitel 2 fremlægger på baggrund af både kristne og hedenske skikkelser og tekster en typologi for helbredelsesskildringer i senantikken. Dette danner i kapitel 3 grundlag for en diskussion af, om forfatterne af de to *Vitae*, der er afhandlingens primære analysefokus, i deres skildringer af helbredelser er polemiske i forhold til samtidig hedensk helbredelsespraksis og helbredelsesskildring. I kapitel 4 gøres der rede for, at forskningen har ændret syn på det religiøse landskab i 4. århundredes Romerrige og forladt tidligere tiders forestilling om en hedensk religiøs krise som baggrund for kristendommens succes.

Del II består af en introduktion, to kapitler, kapitel 5 analyserer og diskuterer *Vita Antonii* og kapitel 6 *Vita Hilarionis*, og et afsnit, der sammenligner og opsummerer analysen af de to værkers helbredelsesberetninger.

Afhandlingen er velstruktureret, idet de enkelte kapitler og afsnit følger hinanden i en logisk rækkefølge, og idet hvert af kapitlerne bidrager til belysning af afhandlingens problemstilling.

Problem: Afhandlingen analyserer de mange helbredelsesberetninger, der gengives i Athanasius' *Vita Antonii* og i Hieronimus' *Vita Hilarionis*. Afhandlingen diskuterer disse helbredelsesskildringsfunktion i de to tekster, dvs. hvilke teologiske budskaber kommunikerer forfattere gennem helbredelsesberetningerne og hvilken sammenhæng etablerer de mellem helbredelserne og den autoritet og asketisme, som de tillægger Antonius og Hilarion.

Problemstillingen er væsentlig idet: 1) de to tekster bidrog til at etablere en ny sub-genre; 2) de er skrevet af to betydningsfulde forfattere, og analysen af deres helbredelsesberetninger kaster nyt lys over deres teologi; 3) helbredelsesberetningerne i de to tekster ikke tidligere er blevet systematisk udforsket (9).

En litterær tilgang: Rørbæks tilgang er litterær (15). Valget af denne tilgang begrundes primært i problemstillingen, men med henvisning til L. von Ranke og E. Clark (fn 3), antydes det også, at en mere traditionel historisk-kritisk læsning af de to tekster med henblik på at undersøge Antonius og Hilarions' liv ikke ville være frugtbar. Dette punkt udfoldes dog ikke. Tilsvarende henvises der kun sporadisk til, at traditionelle historisk-kritiske undersøgelser af den sub-genre, som

de to tekster tilhører, er nået til lignende konklusioner (151).

Rørbæk's litterære tilgang tager udgangspunkt i at tekster har forskellige lag, fx selve helbredelsesberetningerne og de dertil knyttede teologiske refleksioner (15). At undersøge de forskellige lag bidrager til at klarlægge, at der er flere dimensioner i beretningernes funktion i de to *vitae* (31).

Rørbæk diskuterer i overensstemmelse med sin litterære tilgang teksternes genre (16–31) og definerer et *vita* som "Christian biography with hagiographic emphasis" (211). Denne definition er anvendelig men bygger på et mindre udvalg af den relevante forskningslitteraturs diskussion af dette felt. Det ville have styrket sammenhængen mellem genre-diskussionen og del II, hvis Rørbæk havde diskuteret relationen mellem genren *vita* og helbredelseskildringer som en mulig genre.

Den analytiske model: Rørbæk har ud fra teksternes helbredelsesberetninger udviklet en original, omfattende men alligevel klar analytisk model (46). Den skelner mellem statiske, dynamiske og potentielle faser af beretningerne og formår at: 1) samle beretningernes narrative struktur; 2) sætte beretningernes forskellige aktører (Gud, Kristus, mediator, de helbredte, tilskuere) i relation til hinanden; 3) fremlægge hvordan den dynamiske fase litterært bringer aktørerne fra én statisk fase til en anden; 4) gøre det klart hvilke effekter beretningen kan have på aktører og intenderede læsere, den potentielle fase.

Denne model viser sig højest anvendelig i del II i forhold til begge forfattere. Potentielt vil modellen kunne give et vigtigt bidrag til studiet af helbredelse, helbredelseskult og helbredelsesmirakler i antikken generelt. Hvis modellen blev anvendt på andre antikke helbredelsesberetninger ville den antageligt kunne bidrage positivt både til forståelsen af sådanne beretninger og til at afdække forskelle og ligheder i struktur, ideologi og forfatterintention mellem sådanne beretninger og de i denne afhandling analyserede.

Tekstanalysen: Del I og særligt den analytiske model danner grundlag for tekstanalysen i del II. Alle helbredelsesberetninger i de to tekster analyseres og tilmed efter samme fremgangsmåde. Først gives en klar sammenfatning af den enkelte beretning, der fremhæver den givne beretningens særegenhed og dens relation til bibelske beretninger. Herefter følger den egentlige analyse, som styres af den analytiske model. Rørbæk demonstrerer at helbredelsesberetningerne spiller en væsentlig rolle i de to tekster og i beretningerne for

beretningernes aktører. Det er på en og samme tid afhandlingens (væsentlige) styrke og (mindre) svaghed, at hver eneste helbredelsesberetning analyseres på samme vis. Denne grundighed underbygger undersøgelsens resultater, men fører også uundgåeligt til gentagelse af *topoi* og pointer.

Helbredelsesberetningernes funktioner: Én af de interessante pointer som således gentages er, at helbredelsesberetningerne på én og samme tid fremhæver sammenhængen mellem asketens levevis og kraft (214) og fremhæver at asketens rolle kun er formidlende (222) med Gud som den reelle helbreder (217f.). Rørbæk iagttager her en nuanceforskel mellem de to levnedsskildringer: *Vita Antonii* er mere eksplicit i sin fremhævelse af helbredelserne som Guds værk; mens *Vita Hilarionis* formidler det samme på en mere implicit måde, ved mere vedholdende at omtale *Hilarion* som "Guds tjener" / "Kristi tjener". I begge beretninger er helbredelserne med til at fremme hovedpersonens omdømme (221). Deres popularitet resulterer i at endnu flere syge opsøger dem og herigennem udfoldes nye temaer: konfrontation med hedenskab og dæmoner (116, 118 og 218ff). Helbredelserne demonstrerer her Guds overmagt, hvorved en helbredelse i handlingen i relation til publikum og i teksterne i relation til de intenderede læsere bliver en platform hvorpå Guds kraft og fortsatte intervention i Verden fremlægges (125 og 220). På beretningernes niveau, hvor helbredelserne ofte får de helbredte og tilskuere til at takke Gud, tjener de således et missionalt sigte, et sigte der antageligt spejles i forhold til den intenderede læser (221). Rørbæk påpeger at de helbredte (kun) bliver gjort raske, de bliver med andre ord (kun) (gen)givet en normal og sund fysisk og mental konstitution, de gøres ikke til overmennesker med særlige evner. Rørbæk fremhæver, at helbredelserne ikke kun viser Guds og mediators magt og fromhed, det viser også deres kærlighed til og medfølelse med de syge (129 and 134). Dette er en spændende observation. Yderligere perspektiver kunne bestå i en sammenligning med: 1) helbredelsesberetninger i evangelier, hvor Jesu medfølelse også fremhæves; 2) hedenske helbredelsesberetninger, hvor mediator undertiden fremstilles som foragtende de helbredte (Sueton, Tacitus og Dio Cassius).

Debat med tidligere forskning: Afhandlingen fremlægger hermed vigtige resultater, der rummer perspektiver for anden forskning. Disse er fremlagt i dialog med tidligere forskning, men måske ikke helt i det

omfang, som man kunne have ønsket. Der er relativt få reference til positioner i tidligere forskning og Rørbæk forspilder undertiden chancen for at gå i reel diskussion med disse positioner, bl.a. ved at henvise dem til fodnoter (fx 132–133, fn. 243).

Jakob Engberg
Aarhus

Karl Olav Sandnes, *The Challenge of Homer: School, Pagan Poets, and Early Christianity*. T & T Clark, London 2009. xvi + 336 s. ISBN: 978-0-567-42664-2.

I denne væsentlige bog analyseres, i en imponerende tour de force over 400 år, udvalgte antikke kristne forfatters forhold til særligt primær uddannelse, og det diskuteres hvordan og i hvilket omfang, disse forfatters udsagn herom, kan bruges som kilde til mere generelle antikke kristne reaktioner herpå.

Sandnes tager ved et godt fortælle teknisk greb udgangspunkt i nogle sider fra Papyri Borient, der er skrevet af en kristen skoledreng i 4. århundredes Egypten (3). Siderne afspejler noget tidstypisk og velkendt: drengen har, for at støtte hukommelsen eller som en skoleøvelse, lavet en liste over de homeriske guder og tilknyttede myter. Mere enestående har drengen forsynet margen med kors og påkaldelse af Gud. Sandnes tolker, at drengen herigennem har søgt at værne sig mod en eventuel skadelig indflydelse fra disse afguders navne.

Sandnes spørger på denne baggrund: "What opinions and attitudes did the Christians of the first four centuries CE hold with regard to primary education?" (4) Den underliggende præmis er, at primær undervisning i Romerriget ofte baserede sig på Homer (40–58), og at mødet med de mange guder i disse beretninger udgjorde en trussel for samtidens kristne (10). Ved et par lejligheder giver Sandnes udtryk for, at mødet med de mange guder igennem undervisningen var, eller blev opfattet som, en trussel for de kristnes tro, "faith" (4, 232 og 237). Med valget af begrebet tro kan man have Sandnes mistænkt for ureflekteret at tilbageprojicere en moderne forestilling, der ser uddannelse som en trussel mod tro, en forestilling, der ufrivilligt abonnerer på den store fortælling om viden og tro som hinandens modpoler. Under alle

omstændigheder forekommer det ikke overbevisende begrundet, at antikkens kristne generelt, eller den lille egyptiske skoledreng specifik, skulle have set mødet med de homeriske guder i skolen som en trussel mod deres tro. Det var snarere tilfældet, at de frygtede og søgte at værne sig imod besmittelse fra afguder.

Et studie af de tidlige kristnes forhold til uddannelse er i sig selv vigtigt – interessen for uddannelse i antikken og for religiøse gruppers forhold hertil er stigende (jf. fx *Edris*, et projekt herom baseret i Göttingen) – men Sandnes argumenterer yderligere for, at emnet er et velegnet case-study til forståelse af den mere generelle problemstilling om kristendommens forhold til græsk kultur (4). Sandnes hævder fx, at de kristne kunne undgå andre kontroversielle kulturinstitutioner, fx teatret, sportslege, festivaller og bade, men at de næppe kunne klare sig uden læse- og skrivefærdigheder og dermed ikke uden primær uddannelse (11).

Sandnes medgiver i indledningen, at der stort set ikke findes referencer i nytestamentlige skrifter til det problem han diskuterer, men fortsætter "Still we can safely assume that this was an issue of relevance and high on the agenda, particularly for the well-to-do. Although our topic primarily appears in later sources, we can be confident that the problem, challenge and different views were there from the beginning" (8). Det er alligevel Sandnes' mål at verificere denne påstand gennem et studie af passager fra nytestamentlige tekster. Det er en udfordring at skulle verificere tilstedeværelsen af en problemstilling i de miljøer i hvilke en række tekster, der ikke nævner denne problemstilling er blevet til. Denne udfordring fører til en usædvanlig disponering af Sandnes' bog.

The Challenge of Homer består af x + 320 sider, tre dele, 18 kapitler, en bibliografi, et tekst- og et forfatterindeks. Hver del følges af en sammenfatning.

Del 1 består af en introduktion, hvor bogens problemstilling og forfatterens metode fremlægges (1–15), en gennemgang af uddannelse i antikken (16–39), Homers plads heri (40–58), og af to kapitler, der diskuterer antikke forfatteres refleksion, kritik, men også anerkendelse af primær uddannelse baseret på Homer (59–80).

Del 2 har, som det bliver begrundet i metodeafsnittet (11–15) karakter af et kompendium, kapitel for kapitel analyseres og diskuteres en række forfatterskaber og tekster efter en grov og noget springende kronologisk disponering: Justin Martyr, Tatian og to af de

pseudojustinske forfatterskaber (84–95), *Den Apostolske Tradition* (96–101), *Apostlenes Lære* (102–110), Tertullian (111–123), Clement og Origenes (124–159), De Kappadokiske Fædre (173–195), Hieronimus (196–213) og Augustin (214–230).

I forhold til hver af disse forfattere formår Sandnes dels at fremlægge deres egne positioner og dels (og det er godt historisk håndværk) at pege på de positioner, som disse forfattere er i debat med. Sandnes viser, at det møde med hedensk mytologi og med gudenavne, som fulgte af kristnes uddannelse i den primære uddannelse var et problem som forfatterne og deres samtidige medkristne diskuterede. Han inddeler debattørerne i tre grupper (232): 1) modstandere af primær undervisning på baggrund af Homer, 2) tilhængere, 3) de, som betragtede en sådan undervisning som et uomgængeligt livsvilkår. Problemstillingen påvises altså at være til stede, men man fornemmer undertiden en underliggende forundring hos Sandnes over, at emnet ikke spiller en større rolle (236). Jeg vil pege på mindst to årsager, der vil have tenderet mod, at gøre problemstillingen mindre påtrængende for de antikke kristne, end formodet af Sandnes. For det første var de fleste antikke kristne i de første fire århundreder konvertitter (en erkendelse heraf savnes ganske side 121–123 og resulterer i en fejltolkning af Tertullian, der i den diskuterede passage næppe adresser børn men snarere konvertitter). Dette gælder også de fleste af de forfattere, som Sandnes analyserer. Mange af forfatterne og læserne har altså aldrig selv befundet sig i en situation, der kan sammenlignes med den, som den egyptiske skoledreng, der er udgangspunktet for Sandnes, befandt sig i. For det andet var hedensk kultus, og ikke blot gudenavne og mytologi, en nærmest allestedsnærværende realitet for de første århundreders kristne. På den baggrund bør det fx ikke overraske, at flere af de analyserede forfattere var mere optaget af at diskutere, hvordan en kristen slave i en hedensk husstand i forbindelse med huskulten kunne balancere mellem at undgå besmittelse fra afguderne på den ene side og at undgå at pådrage sig sin herres vrede på den anden, end af at diskutere, om det skadede et kristent barn at læse, at de Homeriske guder intervererede på hver deres side i kampen mellem grækerne og trojanerne. Sandnes' egen analyse tyder på, at det var en frafalden kristen, kejser Julian, som endelig formår at gøre primær undervisning på baggrund af Homer til et akut problem for de kristne, idet han forbyder kristne undervisere at undervise i netop dette curriculum

(160–172 og 243). Sandnes følger op ved at argumentere for, at kappadokierne radikalt løste dette problem ved at sekularisere Homer (174, 180–182, 243 og 274), en løsning foregrebet af Clemens og Origenes (134–142 og 243) og en varig arv.

Sandnes' sædvanlige forskningsområde er Det Nye Testamente, men han viser sig i del 2 som en fremragende patristiker. Målt med en hvilken som helst målestok har han givet sig i kast med en imponerende samling patristiske tekster. Sandnes' interesse og arbejde som "nytestamentler" har imidlertid resulteret i en del 3 (245–271), der ikke i samme grad formår at gøre indtryk. Sandnes forsøger med egne ord at spore "a well-documented discourse in younger sources back into older sources where the topic – surprisingly – seems to be of no primary interest" (247). Han leder primært hos Paulus, 1 Kor 4:6, Gal 3:24 og Fil 4:8–9. Paulus diskuterer dog ikke uddannelse i nogen af disse passager og forholder sig intetsteds til, om det eventuelt kunne være problematisk, at kristne børn blev udsat for homerisk mytologi (270–271). På denne baggrund overbeviser det ikke, når Sandnes hævder: "We can therefore safely assume that the *challenge* which first-century Christians faced in terms of education is rightly understood in the light of later sources" (248, se også 249, 269 og 271).

Bogens del 1 og 2 er rigeligt værdifulde i sig selv og bidrager væsentligt til studiet af de antikke kristnes forhold til uddannelse og til den græsk-romerske kultur de var en del af.

Jakob Engberg
Aarhus

Stoicism in Early Christianity. Red. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen och Ismo Dunderberg. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic 2010. xiii + 301 s. ISBN: 978-0-8010-3951-5.

Artiklarna i denna intressanta volym, *Stoicism in Early Christianity*, redigerade av Tuomas Rasimus, Ismo Dunderberg (båda Helsingfors universitet) och Troels Engberg-Pedersen (Köpenhamns universitet), behandlar relationen mellan tidigkristet material och stoisk filosofi under de två första århundradena.

Det är ett välkänt faktum att många tidigkristna författare från 150-talet och framåt tagit intryck av senantik platonsk filosofi, men som

Troels Engberg-Pedersen påpekar i sin utmärkta inledning har man under senare tid även försökt se ett inflytande från antik filosofi redan under det första århundradet, inte minst från stoisk tradition. Att fokus har förflyttats till stoikerna är inte så konstigt, då stoicismen var den tradition som dominerade under de allra första århundradena, till skillnad från 150-talet och framåt då platonska filosofer allt mer tagit över denna roll.

De två första århundradena var dock i mycket en övergångsperiod då många filosofer ofta integrerade element från andra filosofiska traditioner i sitt eget tänkande. Många har av den anledningen karakteriserat perioden som "eklektisk", men karakteriseringen är missvisande. Snarare bör vi, menar Engberg-Pedersen, förstå fenomenet som ett försök att överta eller "återta" element som man ansåg ursprungligen mer eller mindre hörde till den egna traditionen. Det är i denna övergångsperiod med ömsesidigt tankeutbyte mellan filosofiska traditioner som man ska se de tidigkristna texter som studeras i boken.

Stoicism in Early Christianity innehåller tolv kronologiskt ordnade artiklar vid sidan av den tidigare nämnda introduktionen. Artiklarna skrivna av såväl nordiska som utomnordiska forskare behandlar stoiska element i ett brett spektrum av tidigkristna texter, tidigkristna fenomen och teman, från Paulus och andra bibliska författare fram till 200-talet: den etiska undervisningen i Romarbrevet (Runar M. Thorsteinsson), Paulus' syn på lagen (Niko Huttunen), den etiska undervisningen i Matteusevangeliet (Stanley K. Stowers), känslor i Johannesevangeliet (Harold W. Attridge), känslor i Johannesevangeliet i ljuset av Filon och Origenes (Gitte Buch-Hansen), tanken på en eld där himmel och jord förgås i Andra Petrusbrevet (J. Albert Harrill), tidigkristen syn på slavar (John T. Fitzgerald), idealet att frivilligt gå i döden bland tidigkristna martyrer (Nicola Denzey), materia och natur i Mariaevangeliet (Esther de Boer), metafysiska och etiska motiv i valentinianska texter (Ismo Dunderberg), synen på lidelser i Johannesapokryfen (Takashi Onuki), triadisk förståelse av Gud i sethiansk gnosticism (Tuomas Rasimus).

Det är tydligt att författarna i det material de studerar ser en stoisk påverkan i olika utsträckning. Medan några är mer försiktiga och talar om "möjliga allusioner" till stoisk tradition, som *kan* ha hjälpt läsaren till en bättre förståelse av texten (Thorsteinsson, 32, Dunderberg, 236, jfr Buch-Hansen, 112), eller om formella likheter (Attridge, 89) eller om

”delade idéer” (Fitzgerald, 170), framhåller andra en mer tydlig stoisk påverkan (Huttunen, Stowers, Harrill, Denzey, de Boer, Onuki, Rasimus). Ur den senare gruppen vill jag särskilt lyfta fram två artiklar – utan att för den skull nedtona kvalitén eller angelägenheten i de övriga artiklarna i volymen – för att belysa lite vad det är för slags bruk av stoisk filosofi, som författarna ser i det tidigkristna materialet: Stanley K. Stowers’ ”Jesus the teacher and Stoic ethics in the Gospel of Matthew”, och J. Albert Harrill’s ”Stoic physics, the universal conflagration, and the eschatological destruction of the ‘ignorant and unstable’ in 2 Peter”.

Stanley K. Stowers (Brown University) försöker i sin artikel visa på en rad motiv och idéer i Matteusevangeliet där Matteus verkar ha färgat sin bild av Jesus med stråk av stoisk filosofi. Utgångspunkten för Stowers är att Matteus presenterar Jesus, som en lärare i hur man ska leva (”teacher of ethics”, 59), på ett sätt som man, enligt Stowers, inte riktigt finner i den tidigare traditionen, hos Paulus, Markus eller i den postulerade Q-källan. Genom att belysa tre viktiga drag hos Matteus – tanken på en universell etik för individen baserad på gudomlig lag, kravet på fullkomlighet, och betoningen av en inre samstämmighet med ett yttre rätt handlande – argumenterar Stowers för att Matteus i sitt evangelium försöker presentera Jesus som en lärare med specifik etisk undervisning med hjälp av element från stoisk etik (utan att förneka icke-stoiska element i evangeliet).

Den första parallellen Stowers lyfter fram är tanken på en etisk undervisning grundad i en gudomlig lag. På samma sätt som hos Matteus finner man hos stoikerna idén om att människornas jakt efter rikedom och njutning beror på att de ”varken ser eller hör Guds universella lag” (Cleanthes, *Hymn till Zeus* 24–29). Jesu uppmaning till sina lärjungar att vara fullkomliga ”så som er fader i himlen är fullkomlig” (Matt 5:48), som enligt Stowers står i kontrast till judiska traditioner som mer betonar den stora skillnaden mellan Gud och människa, knyter även den an till stoisk tradition, i tanken på den gudalike fullkomlige stoiske vise mannen. Ett annat närliggande ideal, ”att älska sina fiender” (Matt 5:44), förefaller även det snarare komma från stoiskt än judiskt håll, menar Stowers. Han anför här en rad paralleller, hos exempelvis Epiktetos (”att älska de som slår en”; Epiktetos, *Dissertationes* 3.22.54)) och hos Seneca (”vi ska aldrig upphöra att arbeta för det gemensamma bästa, hjälpa alla, även våra fiender”; Seneca, *De otio* 1.4). Tanken att det inte räcker med ett yttre

rätt handlande (som betonas i bergspredikan hos Matteus 5:21–30), återfinns även det i stoisk tradition; även om till exempel rädsla, sorg, eller lust inte skulle leda till felaktiga handlingar, är dessa känslor fel i sig (se t ex Cicero, *De finibus* 3.32). Ett stoiskt inflytande kan, enligt Stowers, även förklara betoningen på inre kvaliteter i saligprisningarna hos Matteus, till skillnad från Lukas.

J. Albert Harrill (Indiana University) diskuterar i sin artikel en stoisk påverkan på Andra Petrusbrevet. I fokus står framför allt den eskatologiska brand eller eld, då himmel och jord upplöses och förgås, som nämns i slutet av brevet ("Den dagen skall himlarna försvinna med dån, himlakropparna upplösas i eld och jorden och allt som människan gjort där förgås" (2 Petr 3:10)), men även paralleller i brevet till det vidare sammanhang där motivet används i stoisk tradition; inte minst till tanken att den som är vis och uppvisar en inre stabilitet överlever den slutgiltiga elden (jfr 2 Petr 2:14, 3:16, 3:17–18). Liksom Stowers ger Harrills analys här tunga skäl till att se ett faktiskt stoiskt inflytande på texten.

Det som är särskilt förtjänstfullt med Harrills artikel är angreppssättet liksom diskussionen av hur vi ska förstå en eventuell stoisk påverkan på texten. I stället för att försöka härleda motivet till en ursprunglig stoisk idé, vill Harrill ställa motivet i relation till ett kulturellt utbrett bruk av motivet i samtiden. Det blir därmed viktigt att inte bara sätta tanken på en eskatologisk eld där världen upplöses i relation till en ideal stoisk föreställning, utan framför allt till olika senare modifierade versioner av idén där inte nödvändigtvis alla ursprungliga element finns med. Genom en sådan genomgång av hur motivet använts, blir ett bakomliggande stoiskt motiv mer plausibelt vad gäller Andra Petrusbrevet, där inte alla element i den ideala versionen (t ex den cykliska upprepningen) av idén förekommer i brevet.

Sammantaget är *Stoicism in Early Christianity* ännu ett viktigt och välarbetat bidrag till den kritik som framförts under senare år, och som starkt ifrågasätter bilden av tidig kristendom och hellenistisk kultur som två i hög grad oberoende och klart avgränsade entiteter (se t.ex. Troels Engberg-Pedersen, red., *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (2001) eller Stanley E. Porter & Andrew W. Pitts, red., *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament* (2012); kritiken har dock sina rötter längre tillbaka i arbeten av exempelvis Hans Dieter Betz, Edwin A. Judge och Abraham

Malherbe på 1960-, 70- och 80-talen, men också i den religionshistoriska skolan i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet). Som artiklarna i *Stoicism in Early Christianity* visar, på olika sätt och i olika grad, är en sådan isolering av tidig kristendom i dess olika former inte hållbar.

Henrik Rydell Johnsén
Lund

The Book of the Elders: Sayings of the Desert Fathers. The Systematic Collection. Translated by John Wortley. Foreword by Bernard Flusin. Cistercian Studies Series 240. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2012. xxix + 386 s. ISBN: 978-0-87907-201-8.

John Wortley är en välkänd översättare av monastiska och bysantinska verk till engelska, varav några av de mest kända är översättningarna av Johannes Moschos *Den andliga ängen* (*The spiritual meadow (pratium spirituale)*) by John Moschos (also known as John Eviratus), Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications 1992) och Paulus av Monembasias andliga berättelser (*The Spiritually Beneficial Tales of Paul, Bishop of Monembasia and of Other Authors*, Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications 1996). Han är också författare till en répertoire över bysantinsk, andlig narrativ litteratur, som finns tillgänglig på nätet: *A Répertoire of Byzantine "Beneficial Tales"* (<http://home.cc.umanitoba.ca/~wortley>), och som nu även publicerats i reviderad form i *Scripta & E-scripta*, vol. 8–9 (2010), 93–306. Han har länge intresserat sig för *Apophthegmata Patrum* (Ökenfädernas tänkespråk) och har nu publicerat den första engelska översättningen av den grekiska systematiska samlingen, som ordnar tänkespråken tematiskt, dvs i form av kapitel om olika dygder och lidelser. Nästa år väntas en översättning och partiell utgåva av den grekiska texten till den anonyma samlingen utkomma.

Tidigare engelska översättningar av den systematiska samlingen har utgått från den latinska versionen som översattes och redigerades av Pelagius och Johannes (och som därför brukar kallas PJ) på 500-talet e.Kr. Av de grekiska samlingarna är den systematiska den enda som är tryckt i en modern textkritisk utgåva. Jean-Claude Guy arbetade i många år på en utgåva, men dog innan han hann färdigställa den. Den

gavs ut postumt av Bernard Flusin och Bernard Meunier: *Les apophthegmes des pères. Collection systématique*, vol. 1–3. Ed. Jean-Claude Guy, Sources Chrétiennes 387, 474 & 498 (Paris 1993–2005).

I inledningskapitlet förmedlar Wortley den gamla traditionella synen på de första egyptiska munkarna: de var enkla koptisk-talande olärda bönder från mindre städer och byar invid Nilen och hade inte någon utbredd kontakt med den intellektuella eliten i städerna. Tänkespråken traderades muntligt under lång tid och skrevs sedan ned och redigerades i Gaza i Palestina. En viktig orsak var behovet av att bevara minnet av de gamla fäderna i Sketis och de andra platserna i Egypten som man tvingats lämna. Denna bild är idag föråldrad. Aktuell forskning har visat att undervisning och bildning var av stor betydelse i den tidigaste monastiska traditionen i Egypten och att det finns tydliga samband med det antika skolväsendet, såväl vad gäller retorik som filosofi. Genom arkeologiska utgrävningar, papyrusfynd och studier av tidigare negligerade monastiska källor och en ny läsning av gamla texter med nya metoder har förståelsen för klosterrörelsen i öst förändrats. Många tidigare förbisedda beläggställen visar att munkarna ägnade sig åt brevskrivning, bokproduktion och att de kunde vara spekulativa tänkare bevandrade i samtidens filosofi och teologi.

Flera av deltagarna i forskningsprogrammet "Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet", som jag tillhör, har bidragit till denna nya syn, så t.ex. Samuel Rubenson genom sin banbrytande avhandling om Antoniosbrevet och Lillian Larsen, som bl.a. i ett par artiklar i tidigare nummer av *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* framfört tesen att monastiska apophthegmata var del av en större tradition av antik tänkespråks- och visdomslitteratur och bör studeras med utgångspunkt i den antika retoriska traditionen. Den monastiska kulturen och texterna är en del av en nyorientering av den grekisk-romerska bildningskulturen och den litterära traditionen, som ger upphov till att litterära genrer och stilar omskapas och att den moraliska och filosofiska undervisningen nytolkas. En munk skulle träna och ständigt öva sig i att bli den ideale munken. Det är alltså troligt att apophthegmata-samlingarna sammanställdes och användes för pedagogiska och spirituella syften.

Vidare berömmar Wortley Guys utgåva såsom varande en "excellent critical edition". Tyvärr kan jag inte hålla med om detta. Det betyder inte att Guys studier över den grekiska apophthegmata-

traditionen är av dålig kvalitet. Tvärtom är de av utomordentlig betydelse för forskningen. Under många år kartlade han handskriftssituationen och lyckades utifrån ett tämligen begränsat antal handskrifter identifiera flera olika samlingars relationer och utveckling. Sina resultat publicerade han i *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, *Subsidia hagiographica* 36 (Bruxelles 1962), 2^e édition avec des compléments (Bruxelles 1984). Han fann att grekiska handskrifter innehållande den systematiska samlingen uppvisar flera olika stadier i den texthistoriska utvecklingen. Han identifierade och gav dem följande beteckningar: a, b¹, b², b³ och c (se *Recherches*, 182–188). Det äldsta stadiet ("l'état a") ansåg Guy endast vara bevarat i den latinska samlingen (PJ). I slutet av arbetet, men före år 1962, då han publicerade sin banbrytande studie över handskriftssituationen, upptäckte han emellertid en grekisk handskrift som innehöll a-stadiet: Parisinus gr. 2474. En beskrivning av den ger han i ett appendix till *Recherches*, 188–190. Tyvärr använde han sig inte av handskriften i sin utgåva. I stället valde han att utgå från de manuskript som innehåller det yngsta stadiet (c), vilka innehåller mest material. Men utöver viljan att inkludera så många tänkespråk som möjligt, ville han dessutom etablera den äldsta textversionen av varje tänkespråk, vilket resulterade i kontaminering av olika textstadier. Han har även haft för stor tilltro till den latinska versionen i valet av varianter, och i fall där motsvarande grekisk text finns att tillgå i andra grekiska samlingar (främst den anonyma) har han i stället valt att emendera utifrån latinet eller helt enkelt publicera den latinska texten (se Martin Hinterberger, "Probleme der Texterstellung der Apophthegmata Patrum", *JÖB* 46 (1996), 25–43). Jag transkriberar för närvarande en av de handskrifter som Guy använde för sin utgåva (Athos Protaton 86, som innehåller stadiet b¹) för Johannesakademins räkning, och kan dessvärre konstatera att det finns mycket fel i den textkritiska apparaten, och att jag vid flera tillfällen skulle föredragit en annan läsning än den nu etablerade texten.

Utgåvan har alltså stora brister. Man ska dock inte skylla allt på Guy, han var ju sjuk och dog innan den var färdig. Det tråkiga är att redaktörerna som publicerade utgåvan efter hans död inte har uppmärksammat fyndet av den viktigaste grekiska handskriften, den enda som innehåller a-stadiet (Parisinus gr. 2474), vilket fått till följd att andra senare forskare upprepat det felaktiga påståendet att en sådan saknas. Det är tydligt att de inte har gjort den kraftiga

revidering av Guys manus som hade varit nödvändigt. Den bästa lösningen hade varit en synoptisk utgåva av de viktigaste handskrifterna representerande de olika stadierna, eller, om detta vore en alltför omfattande uppgift, en utgåva av endast Parisinus gr. 2474. Chiara Faraggiana di Sarzana, Bologna, har under lång tid arbetet i ett projekt vid Akademie der Wissenschaften zu Göttingen med syftet att kartlägga och ge ut de äldsta samlingarna av Apophthegmata Patrum. Hennes kommande edition av den äldsta systematiska versionen är efterlängtd.

Wortley konstaterar att utgivarna av den grekiska texten ibland varit tvungna att göra en del tveksamma textkritiska val, vilka har översatts utan ändring. Ibland hade det nog varit bättre att frånga denna princip. Ett exempel finns i kapitel 3, nr. 19, där översättaren själv noterar i en not att textstycket tycks vara korrupt. Han återger i noten den alfabetiska samlingens text i översättning, vilken ger en bättre text.

Wortley är en erfaren översättare av denna typ av litteratur och generellt sett flyter hans översättning väl. Jag skall här bara ta upp ett textstycke där jag har avvikande mening. Tänkespråket nr. 76 i kapitel 4 beskriver hur en grupp fäder blir bjudna på en måltid hos ärkebiskopen i Alexandria. Fortsättningen lyder hos Wortley:

As they were eating with him, veal was brought to table, and they ate some of it without noticing. Taking a slice, the archbishop gave it to the elder beside him, saying, "See, this is a good slice; eat it, Abba." The [fathers], however, replied, "We have only eaten vegetables until now; if this is flesh, we are not eating it"—and not one of them went on eating it.

Att fäderna skulle äta av köttet i tron att det var grönsaker är inte troligt. Grekiskan ger dessutom stöd för en annan tolkning, nämligen att det är det faktum att kött sätts fram (bland många andra rätter får man förmoda) som inte noteras av fäderna. När de blir uppmärksammade på detta, väljer de att helt avstå från att äta. Den sista meningen skulle kunna översättas:

"We have only eaten vegetables until now; if this is flesh, we are not eating any longer"—and not one of them went on eating anything.

Boken innehåller en förklarande ordlista och avslutas med ett personregister. Den innehåller även sparsamt med förklarande noter, vilka gärna hade fått vara fler och mer utförliga. Trots mina invändningar vill jag framhålla att det är värdefullt att Guys utgåva av den grekiska systematiska samlingen nu finns tillgänglig på engelska.

Britt Dahlman
Lund

Runar M. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press 2010. xiii + 248 s. ISBN 978-0-19-957864-1.

Runar Thorsteinssons gedigna och grundliga arbete, *Roman Christianity and Roman Stoicism*, står i linje med flera andra arbeten under senare årtionden där tidigkristna texter eller Paulus i synnerhet har ställts i relation till antik filosofi, som till exempel *Paul and the Popular Philosophers* (1989) av Abraham Malherbe eller *Paul and the Stoics* (2000) av Troels Engberg-Pedersen. Liksom dessa arbeten vänder sig Thorsteinsson mot en typ av forskning, som i kontrast betonat de stora skillnaderna mellan antik filosofi och tidig kristendom, eller kristendomen som något helt annat än den omgivande hellenistiska kulturen.

Det finns dock goda skäl att göra en jämförelse. Det är tydligt att flera tidigkristna författare åtminstone från 100-talet och framåt kunde såväl högakta stoiska filosofer, som betrakta dem som mer eller mindre kristna. Tertullianus till exempel talar om den yngre Seneca, som en "som vi ofta finner på vår sida" (*De anima* 20). På 300-talet finner vi till och med en fiktiv korrespondens mellan Paulus och Seneca.

Thorsteinssons grepp i den aktuella boken är att fokusera på Rom, och tre tidigkristna texter knutna till staden under det första århundradet – Romarbrevet, Första Petrusbrevet och Första Klemensbrevet. Dessa texter ställs sedan i relation till tre mer eller mindre samtida stoiska filosofer också knutna till Rom, Seneca d.y. (d. 65 e.Kr.), Musonius Rufus (d. ca. 100 e.Kr.) och Epiktetos (d. 135 e.Kr.).

Boken har en klar uppbyggnad med tre delar, där det stoiska

materialet presenteras och diskuteras mer generellt i den första, det kristna texterna i den andra, för att sedan ställas mer direkt mot varandra i den tredje. Boken avslutas med tre index (moderna författare, antika referenser och namn).

Huvudfokus i boken och i analysen är den moraliska undervisningen i de olika texterna, d.v.s. inte etiska system och teorier utan "mindre medvetna och mindre systematiskt diskuterade värden och regler" (p. 9). Själva jämförelsen av de två traditionerna i den tredje delen är begränsad till fem valda teman eller idéer: (i) ett specifikt sätt att leva som en rätt tillbedjan av Gud; (ii) bruk av specifika individer som levnadsexempel; (iii) vikten av ömsesidig kärlek och omsorg; (iv) att inte ge igen utan älska sina fiender; (v) en social dimension i den etiska undervisningen.

Thorsteinssons slutsats, för valda teman och texter, är att den moraliska undervisningen i de två textgrupperna, fränsett vissa mindre skillnader, i stort sett är den samma (här undrar man lite om det möjligtvis finns andra teman som skulle kunna ge ett delvis annorlunda resultat). Den riktigt stora skillnaden, menar Thorsteinsson, är att de stoiska texterna har universalistisk riktning, det vill säga riktar sig till människor i allmänhet, medan de kristna texterna vänder sig endast till den egna kristna gruppen.

Henrik Rydell Johnsén
Lund

Tidligkristne apokryfer. Red. Reidar Aasgaard. Oslo: Bokklubben 2011. 490 s. ISBN: 978-82-525-7672-6.

De norske bokklubbene har i en årrekke gitt ut et bredt spekter religiøse tekster i serien *Verdens hellige skrifter*. De startet med de aller helligste (må man vel kunne si) i år 2000, men er nå oppe i et syttitalls utgivelser, og det sier seg selv at man har beveget seg noe lenger ut i periferien. Serien har tilveiebragt norske oversettelser av et vell religiøse skrifter fra hele verden, og flere av utgivelsene har direkte relevans for den patristisk interesserte almenhet. I 2011 kom *Tidligkristne apokryfer*, som er en slags oppfølger til *Apokryfe evangelier* (2001). Mens sistnevnte, som tittelen antyder, konsentrerer seg om

evangelietekster, tar fjorårets utgivelse for seg "resten" av genrene innen kategorien "nytestamentlige apokryfer":

1) apostelgjerninger (*Johannes' gjerninger, Paulus og Tekla, Peters gjerninger, Andreas og Mattias' gjerninger* blant menneskeeterne, *Tomas gjerninger* og *Nag Hammadi-skriftet Peter og de tolv apostlers gjerninger*)
 2) brev (*Apostlenes brev, Paulus' 3. Kor., Pseudo-Klemens' homilier*, det latinske *Paulus' laodikeerbrev* og *Paulus og Seneca*) og 3) åpenbarings-skrifter (*Sibyllens orakler* og *Paulus' visjon* (ikke den fra Nag Hammadi)).

Jeg tenker meg at Reidar Aasgaards tredelingen er ment å speile inndelingen av det nytestamentlige korpuset, hvilket kanskje i en litt unødvendig grad bidrar til myten om "den alternative versjonen", skriftene som Kirken ekskluderte fra det Nye Testamente. I hvilken grad kan f.eks. *Sibyllens orakler* egentlig sies å være beslektete med Johannes Åpenbaring? De er neppe skrevet for å inngå i en apokalyptisk NT-kategori. Og den pseudo-klementinske litteraturen er vel mer enn epistler? Hadde man f.eks. tatt med en poetisk tekstsamling som *Salomos oder* i denne utgivelsen, kunne man tydeligere brutt opp tanken om at alt hermer NT. Og hvor "apokryft" er eksempelvis *Apostlenes brev*, som den etiopiske kirke anvender, og som meg vitende ikke er fordømt av noen annen kirke?

Aasgaard problematiserer selv begrepet 'apokryf' i sitt fyldige og informative innledningsessay, men kanskje nettopp derfor føles det litt unødvendig å lansere skriftene (iallfall indirekte) som "skriftene som ble utelatt" eller "skriftene som hermer". Hvert enkelt skrift får ellers sin egen lille introduksjon. Disse kunne med fordel vært lengre enn sin tilmålte halvside, men det ville kanskje sprengt bokens rammer.

Det viktigste med en slik utgivelse er naturligvis ikke hvordan tekstene settes sammen – denne typen bøker leser en uansett sjelden fra perm til perm – men at tekstene er kommet ut på skandinavisk språk. De er oversatt fra latin, gresk, etiopisk og koptisk, og dugnadsprosjektet har engasjert fjorten ulike oversettere som arbeider med tidligkristen litteratur. Sånn sett er det bare å hilse disse tidligkristne skriftene hjertelig velkomne inn i det norske språk.

Thomas Arentzen
Lund