

# INNEHÅLL

3 PROLOG

## RAPPORTER

- 5 Collegium Patristicum Lundense  
6 Gästseminarium med metropolit Kallistos Ware  
7 Den patristiska dagen  
7 Promovering av Susan Ashbrook Harvey  
8 Origeniana Undecima Conference  
9 Konferens: Early Monasticism and Classical Paideia  
9 Konferens: Spaces – Past and Present  
10 Forskningsprogrammet Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet  
12 Masterprogrammet Religious Roots of Europe  
13 Forum for patristik 2013  
15 Forskningsprojekt: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship, and the Eucharist  
16 Forskningsprojekt: Spede stemmer fra fortiden  
18 Kartdatabas: Digital Atlas of the Roman Empire

## PLANERAT FÖR 2014

- 22 Den patristiska dagen: Patristik och teologi – ett ömsesidigt beroende  
22 Konferens: Excavating Pilgrimage  
23 Nionde nordiska patristikermötet: Mellan tid och evighet

- 24 Johannesakademin  
26 Forskningsprojekt: The Emergence of Sacred Travel  
26 Forskningsprojekt: Ritual and Early Christian Religion

#### NYA PUBLIKATIONER

- 28 Nya avhandlingar  
28 Studier  
36 Översättningar

#### ARTIKLAR

- 37 Andreas Nordlander: *Nescio*. The Pedagogy of Ignorance in Augustine's *Confessiones*, Book X  
59 Jesper Blid Kullberg: Från podiumtempel till centralkyrka. Om den senantika kyrkoarkitekturens utveckling i dagens Armenien  
69 Andreas Westergren: Eremitens återkomst. Om nyttan med att dra sig undan i senantika helgonberättelser  
89 Paul Linjamaa: *Parrhesia* i Valentinus fragment

#### RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

- 111 Bengt Alexanderson, *Le texte du Psautier chez Théodore de Mopsueste et chez Julien d'Eclane*  
112 Torben Christensen, *C. Galerius Valerius Maximinus*  
114 Finn Damgaard, *Recasting Moses*  
119 Dorotheos av Gaza, *Undervisande tal och brev i urval*  
120 Gregorios av Nyssa, *Kateketiska föreläsningar*  
121 Johannes Chrysostomos, *Den outgrundlige*  
122 Nils Arne Pedersen et al. (red), *Kristendommens motståndere*  
126 Einar Thomassen (red.), *Canon and Canonicity*  
130 Torstein Theodor Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*

# PROLOG

Jag kommer till er från Damaskus, som rymmer både Saladins och profeten Johannes (Yahyas) gravar...

Jag kommer från det sårade Homs, den helige Elias stad, som också omfamnade Khalid ibn al-Walid.

Jag kommer från lystern av Libanons snö, och från höjden av hennes berg.

Jag kommer från Beirut, lagarnas stad, och från Tyros, södra Libanons brud.

Jag kommer till det hashemitiska Jordanien, Palestinas granne, berömd för sina islamiska och kristna platser.

Jag kommer för att kyssa randen av Jordanfloden, där Kristus, Herren, döptes.<sup>1</sup>

Orden kommer från den grekiske patriarken av Antiokia, metropolit Johannes X Yazigi, och yttrades på en konferens i Jordanien tidigare i år. Vad som börjar med att han beskriver sig själv i relation till sin historia fortsätter med en plädering för fred och samexistens i den eskalerande konflikten i Syrien, där hans egen bror, biskop Paulus av Aleppo, finns med bland de många saknade. Framför allt är det en bön om att bli ihågkommen, som minoritet.

När vi studerar senantiken, eller andra tider som ligger bortom vår egen livshorisont för den delen, så kommer vi ihåg, men inte det som vi själva har upplevt. Genom våra efterforskningar kommer det förflutna tillbaka. De döda kan rehabiliteras – eller ifrågasättas. Vi sysslar med röster som ofrånkomligt befinner sig i en undanskymd roll i relation till oss nutiden, och samtidigt får vi inte glömma när de

---

<sup>1</sup> Fritt efter en engelsk översättning av arabiskan på <http://araborthodoxy.blogspot.se/2013/09/from-patriarch-john-xs-speech-in-amman.html>. Hämtad 20131217.

representerar majoriteten, eller makten, och försöker undanhålla andras perspektiv.

I detta nummer av *Patristica Nordica Annuaria* tematiseras denna relation till historien på lite olika sätt. Vad kan passa bättre än att öppna med en reflektion över glömskans och okunskapens pedagogik i Augustinus tanke, med Andreas Nordlander, som är doktor i religionsfilosofi och lärare vid Göteborgs universitet? Därefter knyter vi an till artefakter och berättelser som påminner om Mellanösterns kyrkotraditioner, både den armeniska och den syriska. Först visar Jesper Blid Kullberg, disputerad arkeolog från Stockholm, upp stenarnas långa minne i den armeniska kyrkoarkitekturen. Sedan tolkar Andreas Westergren, forskare i kyrkohistoria i Lund, en samling syriska helgonberättelser, som vill få oss att hellre minnas dygdens atleter än andra antika kändisar. Avslutningsvis lyfter Paul Linjamaa, doktorand i religionsvetenskap i Lund, fram en bortglömd och undanträngd skara röster, de valentinianska "gnostikerna", och deras sätt att förstå det orädda talet.

En annan orädd person, som verkar ha tystats, är jesuitpatern Paulo Dall'Oglio, som försvann när han försökte hjälpa några kidnappade. Bara året innan var han i Lund, vilket vi rapporterade om i förra numret av *PNA*. Då berättade han om den gemenskap som han har skapat på ruinerna av ett gammalt kloster utanför Damaskus, Mar Musa, och om sin speciella kärlek till islam. Historien är inte bara det förflutna. Historien är ingen relik. Den lever här och nu, och kan vara både kontroversiell och konfliktfylld, eftersom den är allas vår gemensamma historia.

*Thomas Arentzen och  
Andreas Westergren*

# RAPPORTER

## Collegium Patristicum Lundense

Kollegiet har under det gångna året anordnat en patristisk afton och en patristisk dag.

Den 15 april hölls den patristiska dagen (se vidare nedan) och i anslutning till denna kollegiets årsmöte. Vid detta tillfälle omvaldes Samuel Rubenson till preses. Till övriga styrelseledamöter omvaldes Thomas Arentzen (kassör), Britt Dahlman (vice preses), Benjamin Ekman (sekreterare), Henrik Rydell Johnsén, Ann Jeanette Søndbø (munskänk) och Andreas Westergren. Per Rönnegård hade avböjt omval och tackades för sitt stora engagemang och arbete för sällskapet.

Den 29 maj anordnades en patristisk afton med FD Jesper Blid Kullberg, Stockholms universitet, som höll ett uppskattat föredrag med titeln "Armeniens senantika och medeltida kyrkor". Föredraget publiceras i detta nummer. En gästföreläsning med titeln "Prayers and Rulers in the Ethiopian Kingdom – Characteristics of the Medieval and Post-Medieval Church of Ethiopia" som skulle hållas den 13 december av professor Shiferaw Bekele (Addis Abeba University, Etiopien) fick tyvärr ställas in.

Styrelsen har under året haft ett protokollfört sammanträde (14/11). Därutöver har redaktionsutskottet och symposieutskottet mötts för att handlägga de löpande ärendena.

Patristikseminariet har haft sammankomster ungefär varannan vecka. Under våren har ett antal litteraturseminarier behandlat temat sexualitet och religion. Verk av Mary Douglas (*Purity and Danger*), Michel Foucault (*Sexuality and the Self*) och Virginia Burrus (*Saving Shame*) har lästs och diskuterats. I januari inbjöd patristikseminariet i samverkan med forskningsprogrammet *Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet* metropoliten Kallistos Ware för seminarium och föreläsningar (se vidare nedan). Under hösten har Ellen Muehlbergers

bok *Angels in Late Ancient Christianity* diskuterats. Vidare har valda avsnitt ur Klemens av Alexandria *Stromateis* lästs på grekiska och i översättning.

Högre seminariet i kyrko- och missionsstudier anordnade under hösten en serie föreläsningar där ämnesprofessorerna redogjorde för egen aktuell forskning. Av patristiskt intresse är den föreläsning som hölls den 26 september av professorn i kyrkohistoria och tillika CPL:s preses, Samuel Rubenson: "Kyrkan i grottan, klippan som kyrka – om det hemlighetsfulla medeltida etiopiska prästkungadömet's uppgång och fall". En annan patristiskt relevant föreläsning anordnad av seminariet hölls den 8 oktober av professor Mary Cunningham, University of Nottingham: "Preaching and the Bible in the Byzantine Church". Några seminarietillfällen är också värda att nämna: den 18 april med prof. Anders Klostergaard-Pedersen om "De kristna genusföreställningarnas teologiska rötter", samt den 11 december med TD Jörgen Magnusson: "Bortom vägs ände, eller klarsyntheten som förblindande: en retorisk analys och en mytteoretisk diskussion om tidig kristen etik i den valentinianskt gnostiska texten *Sanningens evangelium* från Nag Hammadi". Dagen därpå, den 12 december, föreläste Jörgen Magnusson om det så kallade Jesufu-fragmentet.

Lund, 28 januari 2013

Gästseminarium med metropolit Kallistos Ware

Mandag 28. januar deltok metropolit Kallistos Ware på et velbesøkt seminar vid Centrum för teologi och religionsvetenskap om den asketiske antologien *Filokalia*. Han holdt først et foredrag om reformbevegelsen kollyvades på Athos; det er i dette monastiske miljøet antologien blir til. Foredraget hadde fått overskriften "The Spirituality of the Philokalia: Its Leading Features and Its Influence in the Present Day Orthodox World". Deretter fulgte en historisk-kritisk diskusjon om hvorfor Ware og de andre redaktørene av den engelske *Filokalia*-utgaven anser at teksten "On the Character of Men and on the Virtuous Life" feilaktig er tilskrevet Antonius den Store og derfor har plassert den som et appendiks. Etter seminaret samlet deltagerne seg til en styrkende *afternoon tea*.

Den samme kvelden holdt metropolit Kallistos Ware et mer teologisk foredrag i St. Laurentius kirke: "God and the World: The Orthodox Theology of

Creation.” Dagen etter holdt han også en større fakultetsforelesning under overskriften ”Dialogue between Orthodoxy and the West: Problems and Opportunities”, som handlet om moderne økumeniske utfordringer. Ingen av arrangementene var rent patristiske; snarere representerte de dialoger mellom moderne teologi og senantikken. Med intenst engasjement og forankring innen patristikkfeltet viste den moderne kirkelederen et levende eksempel på kreativ bruk av senantikken i vår egen tid. Oppslutningen om arrangementene var upåklagelig.

Lund, 15 april 2013

Den patristiska dagen: Augustine on God and Man

Kollegiets årlige patristiske dag eide rom den 13. april i CTRs lokaler. Med ingen ringere enn Augustin som emne for dagen ble vi av professor Lewis Ayres, Durham, liksom ”vår” Dr. Andreas Nordlander godt geleidet igjennom nytolkninger av Augustin, med en vekt på Augustins antropologi. Ayres holdte i formiddagsforedraget ”In illo eramus: Augustine on the Mysteries of Redemption” og Nordlander ”Tu quis es? Augustine on the Intertwined Mysteries of God and Self.” Foruten et tekstseminar gikk ettermiddagen til en paneldiskusjon hvor, utover nevnte talere, også Gösta Hallonsten medvirket. Den patristiske dagen ble avsluttet med et årsmøte og tro tradisjonen en patristisk kveldsbuffé på CTR.

Lund, 30–31 maj 2013

Promovering till teologie hedersdoktor: Susan Ashbrook Harvey

Den 31 maj promoverades Susan Ashbrook Harvey, professor i Religious Studies vid Brown University, Rhode Island, till hedersdoktor vid Teologiska fakulteten, Lunds universitet. I samband med promoveringen höll Ashbrook Harvey den 30 maj en välbesökt och mycket uppskattad hedersdoktorsföreläsning vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, med titeln ”Sensing more in Ancient Religion”. Med beslutet att utse Ashbrook Harvey till teologie hedersdoktor ville Teologiska fakulteten uppmärksamma ”hennes avgörande insatser för förståelsen av den syrisk kyrkan”, liksom

hennes forskningsinsatser genom ”studier av sinnenas roll för religiös erfarenhet och gestaltning i senantiken, studier av kvinnors roll i församlingsliv och i religiös utbildning, och studier av hymner som uttryck för en religiös bildningskultur”.

Aarhus, 26–31 augusti 2013

Origeniana Undecima Conference

Den 26–31 augusti 2013 hölls den elfte internationella Origeneskonferensen *Colloquium Origenianum Undecimum* vid Århus universitet med titeln *Origen and Origenism in the History of Western Thought*. Konferensen samlade en rejäl skara forskare och deltagare från hela världen. Under konferensen behandlades många aspekter på temat origenesreception i västerländsk filosofisk och teologisk tradition, men många bidrag berörde även andra relevanta frågor inom origenesforskningen. En spännande workshop ägnades t.ex. åt det sensationella nya fyndet av ett manuskript med den grekiska texten av flera av Origenes psaltarhomiler. Denna workshop innehöll t.ex. bidrag av Lorenzo Perrone, som arbetar med en utgåva av homilierna, Cordula Bandt, som diskuterade den viktiga frågan om hur dessa nyfunna texter kan belysa receptionen av Origenes i de senare exegetiska katenorna, och Emanuela Prinzivalli som diskuterade hur de nya fynden kan hjälpa oss i förståelsen av de latinska översättningarna av Origenes texter som vi vad det gäller flera av hans texter fortfarande får förlita oss på. En annan intressant session vid konferensen innehöll papers om relationen mellan origenistiskt influerad klostertradition och textfynden i Nag Hammadi med bidrag av Hugo Lundhaug och Lance Jenott från det spännande norska projektet *New Contexts for Old Texts*. Som med många konferenser av det här slaget sker minst lika mycket intressant i samtalen under pauserna mellan föreläsningarna och panelsamtalen. Inte minst för studenter och doktorander blev det tillfälle till många goda samtal med mer erfarna och äldre forskare. Vid mötets avslutande diskussion bestämdes det att nästa origeneskonferens kommer att hållas 2017 i Jerusalem.



Lund, 9–12 oktober 2013

Konferens: Early Monasticism and Classical Paideia

Se Forskningsprogrammet "Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet".

Tvärminne, 8–9 november 2013

Konferens: Spaces – Past and Present

Den 8–9 november, 2013, anordnades det 23:e finska symposiet om senantiken med en internationell skara forskare. Den årligt anordnade konferensen har av hävd alternerat mellan att vara finsk- och engelskspråkig, men den tydliga tendensen verkar vara att engelskan tar över. Symposiet inleddes med en två timmar lång bussresa från Helsingfors till Tvärminne, som är en zoologisk station med tillhörighet till Helsingfors universitet. På denna natursköna plats längs kustlinjen diskuterades så rumslighetens betydelse med bidrag från en rad olika discipliner, som arkeologi, historia, teologi- och religionsvetenskaper och bysantinologi. Trots, eller tack vare, den stora skillnaden i intressen blev diskussionen livlig – även i bastun. Inledningsanförandet hölls av prof. Claudia Rapp från Wien, som talade om relationen mellan helgonet och det urbana rummet. Hon gav bland annat exempel på senantika helgon som verkade som försvarare för sina städer, och tolkade en vita, Porfyrios av Gazas liv, som att den snarare beskrev staden än helgonet. Till sist diskuterade Rapp också förhållandet mellan den levande helige mannen och det döda helgonet, och föreslog att kulten av den senare föregicks av de sätt som man, bl. a. genom inskriptioner, kunde hylla levande människor, som biskopar, guvernörer och asketer. Frågan om den kristna stadens identitet var en av de trådar som knöt samman de två dagarna på symposiet, med David G. Hunters och Christine Shepardsons presentationer som bidrag med andra perspektiv. Ett annat återkommande tema gällde övertagandet av kult på heliga platser med lång religiös kontinuitet, vilket bland annat tematiserades av Luigi Prada och Zbigniew Fiema. En finsk forskargrupp ledd av Kaius Tuori presenterade också sitt nya projekt om privat och offentligt i det romerska huset. I sin helhet var det två rika dagar, som sänder förhoppningar om ett lika spännande innehåll nästa år.

## Forskningsprogrammet Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet

Det har varit ett intensivt år för forskningsprogrammet med programmets internationella konferens, "Early Monasticism and Classical Paideia", den 9–12 oktober, som en höjdpunkt. En rad inbjudna forskare deltog och presenterade papers kring tre huvudteman, elementär utbildning och läskunnighet, filosofi, samt skriptorier, bibliotek och litterär produktion: Roger Bagnall (New York University), Peter Gemeinhardt (Georg-August-Universität Göttingen), Mariachiara Giorda (Università degli Studi di Torino), Kim Haines-Eitzen (Cornell University), Chrysi Kotsifou (The Van Leer Jerusalem Institute), Hugo Lundhaug (Universitet i Oslo), Anastasia Maravela (Universitet i Oslo), Ellen Muehlberger (University of Michigan), Arietta Papaconstantinou (University of Reading), Daniele Pevarello (Trinity College, Dublin), Mark Sheridan (Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rom), Blossom Stefaniw (Johannes Gutenberg-Universität, Mainz), Arthur Urbano (Providence College). Konferensen var mycket lyckad med många fruktbara diskussioner och nya kontakter. I samband med konferensen lanserades även forskningsprogrammets nya hemsida skapad av Johan Åhlfeldt. Programmet har för avsikt att publicera bidragen från konferensen i en samlad volym.

Förutom den större konferensen har forskningsprogrammet också arrangerat tre workshops med goda resultat:

"Aspects on the Christianization of the Roman Empire", workshop vid Svenska forskningsinstitutet i Istanbul, 25 februari–1 mars, där papers presenterades och diskuterades med forskare på plats vid institutet. Ett antal guidade besök gjordes även till kyrkor i Istanbul, samt till den svenska utgrävningen av kultplatsen i Labraunda i sydvästra Turkiet. För guidning såväl i Istanbul som i Labraunda stod Dr. Jesper Blid Kullberg, Stockholms universitet.

"Pre-monastic schools in Alexandria", workshop i Lund, 10–11 juni, 2013 med Marco Rizzi (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano), Blossom Stefaniw (Johannes Gutenberg-Universität, Mainz) och Edward Watts (University of California, San Diego), som inbjudna gäster.

"Working with Historical Texts in a Digital Age", workshop i Lund, 13–14 juni, 2013, med inbjudna deltagare från flera europeiska utgivningsprojekt: Sharing Ancient Wisdoms (SAWS, King's College,

London), Corpus der arabischen und syrischen Gnomologien (Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg), Defining Beleaf and Identities in the Eastern Mediterranean (King's College), samt e-Traces (vid ett flertal tyska universitet).

Ett gästseminarium har också arrangerats med metropolit Kallistos Ware kring *Filokalia* (28 januari). Projektmedlemmar har även deltagit vid en rad workshops och konferenser utanför Lund.

Arbetet med forskningsprogrammets databas, *Apophthegmata Patrum Database* (APDB), har gjort stora framsteg under året. Förutom planering av databasens administrering efter forskningsprogrammets slut, samt inmatning av en stor mängd nytt material i databasen, har en första version av ett interaktivt och användarvänligt web-gränssnitt för databasen skapats av Johan Åhlfeldt.

Under 2014 planeras en workshop i Lund om syriska, arabiska och etiopiska apophthegmata i januari med Jonas Karlsson (Uppsala universitet), Grigory Kessel (Philipps Universität, Marburg), Ute Pietruschka (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Peter Tóth (King's College, London), Norman Wetzig (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) och Witold Witakowski (Uppsala universitet), samt workshops kring koptiska apophthegmata och monastisk arkeologi i Egypten.

Sedan tidigare består forskargruppen av Samuel Rubenson (forskningsledare), Bo Holmberg, Lillian Larsen, Britt Dahlman, Henrik Rydell Johnsén, Elin Andersson och Andreas Westergren. Under 2013 har ytterligare tre personer anställts: Jason Zaborowski, Bradley University, för arbete med arabiska samlingar av Apophthegmata patrum, Karin Kulneff-Eriksson för arbete med grekiska samlingar, samt Johan Åhlfeldt för arbete med databasens web-gränssnitt samt med forskningsprogrammets hemsida. Som assistent för databasen har under året Claes Dahlman fungerat. Förhoppningsvis kommer Dr. Jesper Blid Kullberg, Stockholms universitet, att kunna ansluta till forskargruppen under våren 2014. David Westberg, som varit med sedan starten, lämnade forskargruppen under året för andra uppdrag.

## Masterprogrammet Religious Roots of Europe

Sedan starten på masterprogrammet Religious Roots of Europe har det anordnats öppna föreläsningar på Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund, som på olika sätt har knutit an till samspelet mellan islam, judendom och kristendom i historia och nutid. Förutom att samla de lokala studenterna – med välkomna besökare från Köpenhamn – har ett syfte varit att ge programmet och dess kärnfrågor en större offentlighet på universitetet.

Vårens föreläsningsserie handlade om fiendskap och gästfrihet (Hostility and Hospitality) när de tre religionerna har mött varandra. Joachim Östlund, som är historiker i Lund, bjöd med sina åhörare på en fascinerande resa till 16- och 1700-talets Nordafrika, dit flera svenskar hade kommit som fångar eller i någon befattning, och Östlund kartlade deras möten med och föreställningar av islam. Vid nästa tillfälle talade dominikanen Claudio Monge, som bor och arbetar i Istanbul, om det moderna Turkiets utmaning att hantera religiös mångfald. Till den sista föreläsningen kom professor Anders Klostergaard Petersen från Århus för att diskutera hur relationen mellan judendom och kristendom under de första århundradena kan teoretiseras.

Temat för hösten var rädslan för den religiöst Andre i nutiden. I tre föreläsningar behandlades i tur och ordning, "judeofobi", "kristianofobi", och "islamofobi". Vid dessa tillfällen diskuterade föredragshållarna inte bara själva verkligheten bakom termerna, utan också begreppens historia, potential och problem.

Vid den första föreläsningen frågade sig professor Jesper Svartvik, som är hemma både vid Lunds universitet och vid Svenska Institutet i Jerusalem, om "anti-judaism" är ofrånkomlig i västlig kultur. Nästa föreläsning arrangerades tillsammans med Centrum för Mellanösternstudier, och den inbjudne gästen, den brittiske journalisten Rupert Shortt gav en internationell utblick om "Christianophobia" i olika delar världen utifrån sin bok med samma namn. Terminen avslutades med att Johan Cato, som arbetar med ett forskningsprojekt om islamofobi i Lund, berättade om den roll som begreppet har spelat i internationell debatt och svensk politik, sedan det fick genomslag så sent som 1997.

## Forum for patristik 2013

Der har i 2013 været holdt to endags seminarer i Forum for Patristik. Det første (nr. 31) blev holdt den 21. januar i København, og det andet (nr. 32) i Aarhus den 9. september.

I 2012 udkom en dansk oversættelse af *Justins Dialog med jøden Tryfon* (København: Anis). Oversættelse og indledning er udarbejdet af Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl og Mogens Müller. I tilknytning til denne oversættelse holdt Mogens Müller det første foredrag ved januar-seminaret 2013 i København: *Justin og hans Bibel*. Foredraget handlede om Justins bibelsyn og bibelbrug. Han var den første kirkelige teolog, der udviklede en lære om den hellige skrift. Selv om han kendte de fire evangelier og andre nytestamentlige skrifter, var hans Bibel dog i alt væsentligt Det Gamle Testamente i dens græske version (LXX). Karakteristisk for Justins bibelbrug var skriftbeviset. Han går ud fra, at skriftens egentlige sandhed først kommer til orde i den kristne fortolkning. Foredraget er efterfølgende publiceret i internettidsskriftet *Patristik* (nr. 11): [www.patristik.dk/Patristik11.pdf](http://www.patristik.dk/Patristik11.pdf).

De følgende to foredragsholdere havde begge for nylig skrevet en ph.d.-afhandling, som var baggrunden for deres foredrag. Andreas Westergren havde i 2012 ved universitetet i Lund forsvaret afhandlingen: *Sketching the Invisible – Patterns of Church and City in Theodoret of Cyrrhus' Philotheos Historia*. Foredraget i Forum for Patristik havde fået titlen: *Eremitens återkomst – om nyttan med styliter och andra asketer i Theodoretos från Kyrrhos helgonvitor*. I foredraget beskrev Andreas Westergren de forskellige strategier som Theodoret anvendte, for at vise at asketernes liv også var meningsskabende for fællesskabet. De forskellige helgenvita handlede ikke kun om asketer, men også om kirken og ekklesiologien og menigheden. Eksemplerne blev især hentet fra Simon Søjlehelgen.

Den sidste foredragsholder i København var Thorsten Rørbæk, som i 2011 ved Aarhus Universitet havde forsvaret en ph.d.-afhandling om *Healing Accounts in Vita Antonii and Vita Hilarionis*. Foredraget ved januar-seminaret havde titlen: *Helbredelsesfortællinger i tidlige kristne biografier*. Foredraget handlede om den markante rolle, som helbredelsesfortællinger spiller i biografierne om Antonios (af Athanasius) og Hilarion (af Hieronymus). Helbredelsesfortællingerne medvirker til at definere asketen som en mediator, der står i et særligt

forhold til det guddommelige og afviger fra det alment menneskelige.

August-seminaret i Aarhus var i år blevet til et september-seminar på grund af den internationale Origenes-konference, der fandt sted på Aarhus Universitet i sidste uge af august. Første foredragsholder var Maria Louise Munkholt Christensen, der er ph.d.-studerende ved Aarhus Universitet. Foredraget havde titlen: »Ikke min, men vor Far« – om bønnens fællesskabsstiftende funktion. Bønnen etablerer to relationer: en relation til Gud og en relation til mennesker. Foredraget handlede især om den sidste relation, bønnens fællesskabsstiftende relationer og funktioner. Emnet blev behandlet med inddragelse af tekster om bøn fra det tredje århundrede, især fra Origenes, Tertullian og Cyprian.

Den næste foredragsholder var Julius Sebastian Bang Holst, der er teologistuderende ved Aarhus Universitet. Titlen på foredraget var: *At se Gud fra ryggen – om efterfølgelse og forening i Gregor af Nyssas mystiske teologi*. I foredraget blev det drøftet, i hvilken forstand efterfølgelse kan siges at være vejen til en art forening med Gud. Metoden var at følge et bestemt motiv hos Gregor af Nyssa for derigennem at kaste lys over helheden. I skrifterne *De Vita Moysis* og *In Canticum Canticorum* demonstrerer Gregor, at efterfølgelse består i at efterligne troens hellige forbilleder og i sidste ende Kristus selv. Og når man følger efter nogen, kan man kun se dem fra ryggen.

Sidste foredragsholder i Aarhus var Jesper Hyldahl, der er med i initiativgruppen bag Forum for Patristik. Han havde givet sit foredrag titlen: *Afsløret! Mysteriet i Nag Hammadi kodeks V*. Hans tese var, at teksterne er overleveret i håndskrifter, der i høj grad skal læses som repræsentanter for den periode, hvor de blev skrevet. Ændringerne i håndskrifterne er ofte udtryk for en bevidst tendens. En tekst er således en ustabil størrelse, og hvis man analyserer ændringer fra en tekstversion til en anden, dukker ofte helt andre betydninger frem. Det er fx tilfældet med kodeks V fra Nag Hammadi-samlingen, hvor eksempler på tekstvarianter blev underkastet en nøjere analyse.

Næste seminar i Forum for Patristik holdes mandag den 20. januar 2014 på Det Teologiske Fakultet og på Det Kongelige Bibliotek. Torben Damsholt har oversat nogle tekster af Synesios fra Kyrene (370–413), og oversættelsen er under udgivelse. Han vil i et foredrag sige noget om Synesios som en forfatter, der forsøgte at forene tidens nyplatoniske græske kulturtradition med kristendommen. Uffe Holmsgaard Eriksen har afsluttet et ph.d.-stipendium med en afhandling om Romanos og vil i tilknytning hertil sige noget om »Nedfarten til Dødsriget« i 4.–6.

århundrede hos Gregor af Nyssa, Efraim Syreren, Nikodemus-evangeliet og Romanos. Seminarets sidste foredrag foregår på Det Kongelige Bibliotek, hvor seniorforsker, dr. phil. Erik Petersen vil sige noget om bibliotekets patristiske håndskrifter – og der vil måske også blive lejlighed til at se nogle af dem, men næppe til at røre ved dem.

August-seminaret i Aarhus er planlagt til at finde sted mandag den 25. august 2014, men hverken dato eller program er endelig fastlagt endnu. Forum for Patristik forsøger løbende at informere om kommende seminarer på hjemmesiden: [www.patristik.dk](http://www.patristik.dk). Hjemmesiden er også basis for internettidsskriftet *Patristik*. Internettidsskriftets artikler er desuden frit tilgængelige via den danske biblioteks-hjemmeside: [www.bibliotek.dk](http://www.bibliotek.dk).

*Holger Villadsen*

### Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship, and the Eucharist: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity

Under 2012 inleddes detta internationella, interdisciplinära och interkonfessionella projekt som enligt planerna kommer att fullföljas 2014. Projektet syftar till att undersöka eukaristiritualen, dess ursprung, dess tidiga utveckling (till och med slutet av antiken), dess förhållande till judisk ritual och dess paralleller i samtida pagana religioner. Projektet organiseras av universiteten i Oslo, Agder, Kiel och Uppsala med David Hellholm (Oslo) som dess ledare och Anders Ekenberg (Newmaninstitutet, Uppsala), James Kelhoffer (Uppsala Universitet), Øyvind Norderval (Oslo), Enno Edzard Popkes (Kiel), Dieter Sänger (Kiel), och Tor Vegge (Kristiansand/Agder) i organisationskommittén.

Projektet omfattar omkring 75 deltagare från främst Tyskland, Norge, Sverige men även andra länder i Europa, USA och Australien. Flera teologiska discipliner är representerade, men även bland annat klassisk filologi, arkeologi och ikonografi. Deltagarna möttes först på en upptaktskonferens i Kiel i augusti 2012, där de olika ämnena presenterades och diskuterades, och, efter ett års mycket intensivt arbete, i Metochi på Lesbos i september 2013 för att diskutera de skrivna artiklarna. Varje deltagare kommer sedan att skicka in sitt bidrag under innevarande år, och resultatet planeras bli en publikation

på tre volymer år 2014. För att ge åtminstone en liten överblick över projektet bifogas här en lista över en av arbetsgrupperna:

Vemund Blomkvist (Oslo), *The Image of the Pagan Cultic Meal in the New Testament*

Karin Blomqvist/Jerker Blomqvist (Lund), *Eucharist Terminology in Early Christian Literature. Philological and Semantic Aspects*

Lukas Bormann (Erlangen/Nürnberg), *Das Herrenmahl. Kulturanthropologische und ritualwissenschaftliche Perspektive*

John Granger Cook (LaGrange College, Georgia, USA), *Pagan Reactions to the Eucharist in Paganism*

Hermut Löhr (Münster), *Vom Gemeinschaftsmahl zur Mahl-Gemeinschaft. Überlegungen zum sakramentalen Charakter des Herrenmals bei Paulus*

Gerard Rouwhorst (Tilburg), *Frühchristliche Eucharistiefiern: Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge*

Karl Olav Sandnes (Oslo), *Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew Comparison and Interpretation*

Jorunn Økland (Oslo), *Gender and cultic meals in Early Christianity*

Tor Vegge (Kristiansand/Agder), *Meals in the Context of the Deutero-Pauline Letters, the Letter of Jude and the Second Letter of Peter*

Hans-Ulrich Weidemann (Siegen), *Mahlgemeinschaft und Taufe. Zu den neutestamentlichen Wurzeln der altkirchlichen Taufeucharistie*

Johannes Woyke (Flensburg), *Gemeindemahl und Opfervorstellung im Neuen Testament (Hebr)*

*Karin Blomqvist*

**Spede stemmer fra fortiden: nye perspektiver på barndom i det tidlige Europa**

Prosjektet "Spede stemmer fra fortiden: nye perspektiver på barndom i det tidlige Europa" ("Tiny Voices from the Past: New Perspectives on Childhood in Early Europe") startet i januar 2013 og vil pågå til 2016.



Prosjektet holder til ved idéhistorie på Institutt for filosofi, idéhistorie, kunsthistorie og klassiske språk (IFIKK), Humanistisk fakultet, Universitetet i Oslo, og er finansiert av Norges forskningsråd og Univ. i Oslo. I prosjektet deltar to phd'er, en post doc. samt en rekke internasjonale forskere. Prosjektleder er Reidar Aasgaard.

I prosjektet forsker vi på barns liv og på holdninger til barndom i antikken og middelalderen. Vi fokuserer både på gresk-romersk kultur og på den framvoksende kristendom – dette er tradisjoner som helt fram til vår tid har preget oppfatningene av mennesket og dets verd, og også av barnet som menneske. Studiet av jødisk og tidlig islamsk materiale vil også inngå i prosjektet.

Prosjektet dekker perioden fra ca. det 5. årh. f.Kr. til det 12. årh. e.Kr., men med vekt på det første til det åttende århundre. Vekten ligger særlig på studiet av tre typer kilder:

1. Tidligkristne apokryfe fortellinger om Jesu og hans mor Marias barndom, henholdsvis Tomas' barndomsevangelium og Jakobs prot-evangelium.

2. Verker av sentrale tenkere og holdningsdannere (filosofiske, teologiske, politiske) som reflekterer ulike, men tidstypiske forestillinger om barn og barndom.

3. Kilder som på ulike måter kan dokumentere barns egne liv og aktiviteter (brev fra barn, leker, historier osv.).

I mai 2014 (uke 21) arrangerer vi to workshoper: "Origins of Western Childhood, 5<sup>th</sup> century BC–13<sup>th</sup> century AD" og "Tracing the Children's Perspective: Children and Everyday Life in the Roman World (1<sup>st</sup> c. BC–6<sup>th</sup> c. AD)". I workshopene vil ca. 35 norske og internasjonale forskere presentere kapittelutkast til to vitenskapelige antologier (planlagt utgitt ca. 2016). For mer informasjon om prosjektet se våre hjemmesider:

[www.hf.uio.no/ifikk/forskning/prosjekter/barndom/index.html](http://www.hf.uio.no/ifikk/forskning/prosjekter/barndom/index.html)

[www.hf.uio.no/ifikk/english/research/projects/childhood/index.html](http://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/projects/childhood/index.html) (engelsk)

På hjemmesidene er det lagt ut to litteraturlister over forskning på barndom i antikken og tidlig middelalder: en kort oversikt over innføringslitteratur og en omfattende bibliografi. Den første er tenkt som introduksjon til fagområdet, den andre som ressurs for forskere, phd'er og masterstudenter som arbeider/ønsker å arbeide med temaet.

Deltakere ved idéhistorie er Reidar Aasgaard (prosjektleder), Ville Vuolanto (post doc), Oana-Maria Cojocaru (phd), Marijana Vukovic

(phd) og Camilla Christensen (vit.ass.). Våre internasjonale hovedsamarbeidspartnere er Marcia J. Bunge (Gustavus Adolphus College, USA), Danna Nolan Fewell (Drew University, USA), Christian Laes (University of Antwerp/Free University of Brussel) og Cornelia Horn (Humboldt Universität/Freie Universität, Berlin).

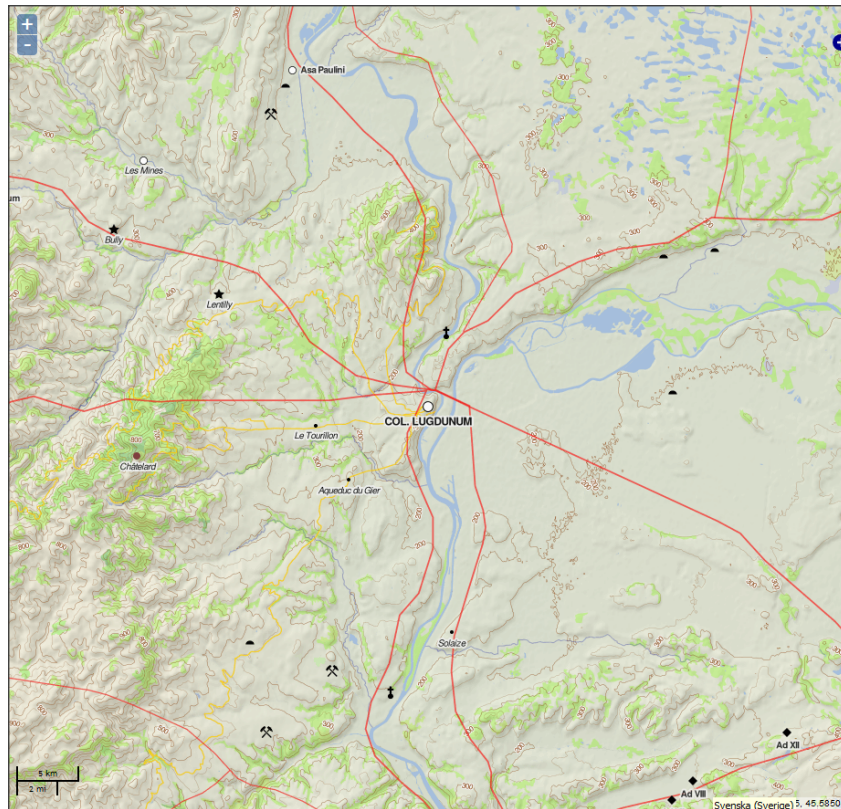
*Reidar Aasgaard*

### Digital Atlas of the Roman Empire (DARE)

Digital Atlas of the Roman Empire (<http://imperium.ahlfeldt.se>) är en engelskspråkig interaktiv kartdatabas över den grekiska och romerska civilisationen. Ett digitalt kartverk som DARE brukar benämnas Deep map och går långt utöver en vanlig tryckt karta genom att kunna kombinera kartlager i realtid baserade på logiska sökvillkor i en bakomliggande databas och därigenom skapa nya kartor efter användarens önskemål. Databasen, som är konstruerad av Johan Åhlfeldt, är fullt tillgänglig för allmänheten.

DARE är ett exempel på ett arbete inom det framväxande forskningsfältet Digital humaniora. För närvarande innehåller den 25,176 platser och 1,778 separata byggnadsverk (t.ex tempel, teatrar, amfiteatrar). Det är ett arbete som kontinuerligt växer i omfattning. Med interaktiv i detta sammanhang avses att information om antika platser kan sökas dels med hjälp av ett klickbart kartgränssnitt, dels genom att söka information om dessa platser efter dess moderna eller antika namn eller andra egenskaper hos platsen.

Databasen och dess gränssnitt består av en baskarta, ett antal tematiska kartlager och en platsdatabas med uppgifter om grekisk/romerskt namn, modern platsreferens, koordinater, typ av plats och tidsperiod. Baskartan är en topografisk karta med återstående naturlig vegetation och floder. På denna karta finns det romerska vägnätet och akvedukter, platser med antika namn, eller om de inte är kända, moderna namn i kursiv stil. Städer, tätorter, legionsläger, fort och andra typer av platser har olika symboler. Kartan är inzoomningsbar och dess skala varierar från 1:5 millioner till 1:300 000 (zoom-nivå 11), se *figur 1*, karta över Colonia Lugdunum med omgivning, dvs. det moderna Lyon i Frankrike.



Figur 1

Baskartan har utvecklats i samarbete med det brittiska forskningsprojektet Pelagios (<http://pelagios-project.blogspot.se>) som är ett nätverk av ett 20-tal webb-baserade databaser inom arkeologi, historia och klassiska språk. Den digitala kartan har funnits i en första version sedan september 2012. En andra omarbetad version publicerades under hösten 2013 och används av Pelagios och dess samarbetspartner. En mobil version är dessutom under utveckling. Pelagios har skapat ett gränssnitt för, och ett API (application programming interface) för maskinell åtkomst av digitala resurser baserade på gemensamma referenser för antika platser, så kallade Uniform resource identifiers. Urvalet av antika platser baseras på ortsindex i *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Cambridge University Press, 2000.

Ett antal kartlager kan appliceras ovanpå baskartan, t. ex. Senantika kloster i Gallia, Belgica och Germania (före Columbanus omkring år 590, baserat på F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, 1965); Biskopssäten i väst fram till år 600, baserat på Atlas zur Kirchengeschichte. Inom ramen för forskningsprojektet Early Monasticism and Classical Paideia (<http://mopai.lu.se>) kommer nya kartlager rörande kyrkan och klosterväsendet i öst att sammanställas. Detta arbete kommer att baseras på Atlas zur Kirchengeschichte, Tübinger Atlas des vorderen Orients och andra källor där syftet är att skapa geografiska referenser med koordinater för samtliga biskops-säten och kloster från senantiken till tidig medeltid. Databasen innehåller dessutom beständiga länkar till andra digitala resurser baserade på plats (t.ex. de digitala utgåvorna av R. Stillwell et al, *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, 1976 och R. Talbert, *Rome's World: The Peutinger Map Reconsidered*, Cambridge University Press 2012) och ingår på detta sätt i ett nätverk av webbaserade resurser om den antika världen. Varje plats i databasen kan adresseras genom sin unika numeriska referens, t.ex. <http://imperium.ahlfeldt.se/places/105> (Lugdunum, Lyon, Frankrike). Det har varit en strävan att sammanställa koordinater med så hög precision som möjligt. Parallellt med baskartan kan även en modern satellitbilds-, väg- och i vissa fall en nationell topografisk karta laddas (Storbritannien, Belgien, Frankrike, Tyskland, Spanien, Portugal). Det är här som exakta koordinater kommer till sin rätt, 3,794 platser med antika lämningar är mer eller mindre synliga på satellitbilder, se *figur 2* på nästa sida, med en satellitbild över den antika teatern i Lyon.

Baskartan är möjlig att återanvända i andra webb-applikationer istället för moderna kartor från t.ex Google Maps. Den implementeras med hjälp av t.ex. Javascript-baserade programbibliotek från Google Maps (<https://developers.google.com/maps>), OpenLayers (<http://www.openlayers.org>) eller Leaflet (<http://leafletjs.com>) för att nämna några av de mest använda.

*Johan Åhlfeldt*



Figur 2

# PLANERAT FÖR 2014

Lund, 24 mars 2014

Den patristiska dagen: Patristik och teologi – ett ömsesidigt beroende

Den patristiska dagen år 2014 tar upp frågan om vad den patristiska forskningen har att bidra med till nutida teologi och omvänt vad dagens teologi kan bidra med till patristiken. Huvudtalare är Professor Christoph Markschiess, professor i kyrkohistoria vid Alexander Humboldt universitetet i Berlin och tidigare universitetets rektor. Han talar över ämnet "Patristics and Theology: The Contribution of Theology to Patristics and Patristics to Theology Today". Medverkar gör även bl.a. kollegiets preses Samuel Rubenson och professor Gösta Hallonsten. Dagen avslutas med kollegiets årsmöte och en måltid.

För intresseanmälan och utskick av information skriv till kollegiets sekreterare, Benjamin Ekman ([benjamin.ekman@teol.lu.se](mailto:benjamin.ekman@teol.lu.se)).

Aarhus, 9–10 maj, 2014

Konferens: Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement from Classical Greece to Late Antiquity

This symposium aims to place discussions of pilgrimage in the ancient Mediterranean world – a topic that predominantly has been studied through epigraphy and other textual sources – within the context of the rich archaeological record for different forms of sacred travel and movement. Its chronological range covers the period from Classical Greece to Late Antiquity but also takes in a selection of cross-cultural perspectives. Presenters are asked to tackle directly both methodological and theoretical issues related to the study of pilgrimage,

sacred travel and other types of movement to, from, and within sanctuaries through their chosen case studies, and to bring in new interdisciplinary approaches. Although the conference is divided into chronologically organized sessions, the overall perspective is comparative, and speakers should aim to compare and contrast different religious and social practices in relation to sacred travel – and in particular how these can be illuminated by archaeological evidence. Topics to be explored may include material evidence for travel and sacred movement, the material footprint of different activities undertaken by pilgrims, the spatial organization and wider catchment of pilgrimage sanctuaries, as well as the relationship between architecture, art, and sacred calendars. (Från hemsidan för forskningsprojektet EST (The Emergence of Sacred Travel) vid Aarhus universitet: <http://projects.au.dk/sacredtravel/single-event/artikel/est-is-hosting-its-first-symposium/>).

Lund, 18–21 augusti 2014

Nionde nordiska patristikermötet: Mellan tid och evighet.  
Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan.

För nionde gången samlar Collegium Patristicum Lundense i samverkan med CTR forskare från de nordiska länderna med intresse för kristendomens framväxt och dess relation till den grekisk-romerska kulturen.

Mötets tema är avsett att belysa olika uttryckssätt för och föreställningar om tiden och särskilt de i tidig kristenhet och samtida judendom starka inslagen av förväntningar på en förestående yttersta tid och ett tidens slut. Föredrag och diskussioner kommer att behandla såväl judiska som pagana traditioner och belysa synen på dessa frågor i olika kristna riktningar inklusive de gnostiska texterna. Utgångspunkten är att främja fortsatt forskning om olika former av kontinuitet och interaktion, inte minst intertextuellt och så fördjupa bilden av hur kristen teologi växte fram.

Följande nordiska forskare har hitintills tackat ja till att hålla huvudföreläsningarna:

Universitetslektor Anders-Christian Jacobsen, Aarhus universitet  
Førsteamanuensis John W. Kaufmann, Menighedsfakultetet Oslo  
Professor Anders Klostergaard Pedersen, Aarhus universitet

Professor Liv Ingeborg Lied, Menighedsfakultetet Oslo  
Førsteamanuensis Hugo Lundhaug, teologisk fakultet, Oslo  
Teol.Dr. Päivi Vähäkangas, Hamburg  
Teol.Dr. Andreas Westergren, Lunds universitet

Vid sidan av huvudföredragen med efterföljande diskussion ges även utrymme för kortare presentationer av pågående forskningsprojekt i Norden.

För fortsatt information hänvisas till mötets sekreterare, Thomas Arentzen (Thomas.Arentzen@teol.lu.se). Inbjudan och program kommer att sändas ut till kollegiets medlemmar i månadsskiftet mars/april samt annonseras på kollegiets hemsida och i Nordic Newsletter for Early Christian Studies (för prenumeration på detta hänvisas till redaktören Jan-Eric Steppa (Jan-Eric@steppa.se)).

### 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. 10.15–16.00. 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 fem 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. För kapitel fyra har en Paris-handskrift, som innehåller det äldsta stadiet i samlingens texthistoria, använts. För det nyligen publicerade femte kapitlet har en Athos-handskrift från 800-talet använts. Arbetet med det sjätte kapitlet har påbörjats 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. Under hösten 2013 har seminarierna hållits i Domkyrkoförsamlingens Studiecentrum i Linköping. Under våren kommer seminarierna att hållas i samma lokal följande datum: 8



februari, 8 mars, 12 april och 10 maj. Den som vill få del av förberedelsematerial kan skriva till johannesakademin.per@gmail.com

Varje översättningsseminarium följs av en öppen lördagsföreläsning av en inbjuden person. Under våren 2013 har följande personer talat: redaktör Peter Halldorf: "Ljuv är fastetiden", Prof. Samuel Rubenson: "Helighetens klädnad – om det liturgiska språkets villkor", Prof. Frances Young: "Brokenness and Blessing – a transformative reading of Scripture", Domkyrkokaplan Thomas Stoor och pastor Jonas Eveborn: "Kloster och församlingsliv – en fruktbar spänning". Under hösten 2013 har följande personer talat: Prof. Samuel Rubenson: "Världsflykt eller social träning – om klosterlivets ursprung", Författaren Christina Schöldstein: "Det gudomliga ljuset i ikonerna", TD Per Rönnegård: "Dorotheos av Gaza – andlig vägledning med ett leende", Doktoranden Thomas Arentzen: "Lammets tacka – Maria i senantik poesi".

Under våren 2014 hålls följande lördagsföreläsningar kl 16.30 i Missionskyrkan, Linköping:

8 februari: Martin Lind, biskop emeritus: "Vägens visdom – en pilgrimsteologi för vår tid"

8 mars: Marcus Sönerbrandt, pastor och nytestamentlig exeget: "En karismatisk ordning – om profetismen i den tidiga kyrkan"

12 april: Samuel Rubenson, professor i kyrkohistoria: "*Alêtheia* – uppenbarelsens sanning hos kyrkofäderna"

10 maj: Två Birgittasystrar från Vadstena: "En oavbruten lovsång – om änglalikt liv i människohamn"

Dessutom anordnar Johannesakademin bl. a. seminarier och kurser. Inom ramen för Johannes teologens ikonmålar-skola anordnas kurser i ikonografins teori och praxis. Under våren arrangerar akademien följande:

Den 14–16 mars 2014 anordnas en konferens i samverkan med det kristna nätverket Apologia: "Låt mig få se din härlighet". Huvudtalare är Matthew Milliner, fil. dr. i konsthistoria och verksam vid Wheaton College, USA. Hans forskning och undervisning gäller bl.a. hur konst, med särskild tonvikt på bysantinsk och medeltida bildkonst, är och har varit "visuell teologi" och "vägvisare" till Gud.

Den 25–31 maj 2014 anordnas en resa till Gamla Valamo kloster i Ladogasjön i ryska Karelen. Kaplan är Samuel Rubenson.

Den 9 juni 2014 kl 9.30–16.00 ges en seminariedag om "ett enda

dop" som bl.a avhandlar mångfalden av doppraxis och dopteologi i den tidiga kyrkan. Medverkar gör biskop Anders Arborelius, biskop Carl-Axel Aurelius, pastor Sten-Gunnar Hedin, professor Samuel Rubenson och pastor Peter Halldorf.

För aktuellt program, anmälan och ytterligare information, se Johannesakademins hemsida: [www.johannesakademin.se](http://www.johannesakademin.se)

#### Nytt danskt forskningsprojekt: The Emergence of Sacred Travel

"The Emergence of Sacred Travel" (EST) is a project that aims to build an internationally recognized environment for the study of ancient pilgrimage, an emerging topic that is currently reshaping our understanding of the interconnections between the religious traditions of the Mediterranean Basin, from Greek and Roman religions to Christianity and Islam. In particular, the project focuses on the material and visual dimensions of pilgrimage.

Bridging traditional chronological and disciplinary divisions, it seeks to explore the extent to which Greece and Rome constituted the cultural and religious background to the development of early Christian and Islamic pilgrimage. By tracing the emergence of sacred travel within this cultural sphere, we get a clearer picture of the phenomenon's later historical trajectory, including Islamic Hajj, Medieval travel to the Holy Land and contemporary traditions of pilgrimage. (See <http://projects.au.dk/sacredtravel/>)

Project participants: Troels Myrup Kristensen, research leader (Aarhus University), Wiebke Friese (Aarhus University), Philip Kiernan (University at Buffalo), Søren Handberg (Danish Institute in Athens), Louise Blanke (Copenhagen University), Erin Warford (University at Buffalo), Heather Hunter-Crawley (University of Bristol), Hedvig von Ehrenheim (Stockholm University).

#### Nytt finskt forskningsprojekt: Ritual and Early Christian Religion: A Socio-Cognitive Analysis (REECR)

A new collective research project is launched at the University of Helsinki, funded by the Academy of Finland for the period of Sept 1, 2013 to August 31, 2017. The main objective is to give a theoretically

based description of the role of ritual in the emergence and stabilization of the early Christian movement. The research will be conducted as a joint undertaking of Nordic scholars from Helsinki, Stockholm and Copenhagen. The project collaborates with a number of international scholars and research projects, such as the “Evolution of Religion and Morality,” led by Edward Slingerland, University of British Columbia.

The research combines two cutting-edge approaches in biblical studies: (1) the application of ritual theory to early Judaism and early Christianity, and (2) the use of cognitive approaches in the study of biblical materials. Ritual has long been a neglected topic, especially in the study of Christian origins, but within the last few years early Christian scholars have begun to show a renewed interest in the ritual life of early Christians and in the use of ritual theories. The cognitive science of religion is an emerging field in the study of religion, which has produced a number of novel theories of ritual. Also historians of religion including biblical and early Christian scholars have begun to use the cognitive methodology in their work. In the Nordic sphere, the Network on “Socio-Cognitive Perspective on Early Judaism and Early Christianity” (2010–13) has promoted the application of cognitive approaches.

For further information, visit the project’s website, <http://blogs.helsinki.fi/ritual-earlychristianity/> or contact Project Director Risto Uro ([risto.uro@helsinki.fi](mailto:risto.uro@helsinki.fi)) (From *Nordic Newsletter for Early Christian Studies* 3, 2013).

Project participants: Risto Uro, research leader (Helsinki University), Anne Katrine Gudme (Copenhagen University), Rikard Roitto (Stockholm School of Theology), Vojtěch Kaše (Masryk University, Brno).

# NYA PUBLIKATIONER

## NYA AVHANDLINGAR

Blid, Jesper, *Felicitium temporum reparatio. Labraunda in Late Antiquity (c. AD 300–600)*, Stockholms universitet, 29 september 2012.

Reeh, Tine, *Kristendom, historie, demokrati. Hal Koch 1932–1945*, København: Museum Tusculanum 2012 [Avh. vid Köpenhamns Universitet. Patristiskt relevant är särskilt avsnitt 1 om Hal Kochs Origenes-avhandling].

## STUDIER

Aasgaard, Reidar, "Jesus, Paulus og Johannes' åpenbaring – politiske tradisjoner i den tidlige kristendom", i: Jørgen Pedersen (red.), *Politisk filosofi: Fra Platon til Hannah Arendt*, Oslo: Pax 2013, 91–116.

"Augustin – Guds by og den jordiske by", i: Jørgen Pedersen (red.), *Politisk filosofi: Fra Platon til Hannah Arendt*, Oslo: Pax 2013, 117–147.

"Brødre, søstre eller søsken? Kjønn som utfordring i oversettelse av Det nye testamentet", i: Årstein Justnes, Hallvard Hagelia & Tor Vegge (red.), *Ny bibel, nye perspektiver. Grunntekster, oversettelse og teologi*, Kristiansand: Portal 2013, 45–62.

Alexanderson, Bengt, *Remarques sur l'Apologie pour les Chrétiens et sur le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, Göteborg: Gupea 2012 (E-bok: <http://hdl.handle.net/2077/31965>).

*Några tankar om översättningen av Nya testamentet i Bibel 2000* (Acta Regiae Societatis Scientiarum et Litterarum Gothoburgensis, Humaniora, 45), Göteborg: Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället i Göteborg 2012.

[Recension av] *Sancti Augustini Opera, Enarrationes in Psalmos 1–50: Pars 1B: Enarrationes in Psalmos 8–32 (Sermones)*. Ed. Clemens Weidmann (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 93/1B), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2011, i: *Augustinianum* 52 (2012), 561–569.

Amadou, Christine, "Domnika: Une sainte à revoir, un texte à corriger", i: D. Searby, E. Balicka Witakowska & J. Heldt (red.), *ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΛΙΟΝ: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 12), Uppsala 2012, 53–61.

Arentzen, Thomas, "Skjønnheten og skjøgen – Romanos' hymne om synderinnen som salver Jesus", i: S. Rise & K.-W. Sæther (red.), *Skjønnhet og tilbedelse*, Trondheim: Akademika forlag 2013, 145–160.

"'Your virginity shines' – The Attraction of the Virgin in the *Annunciation Hymn* by Romanos", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 68, vol. 16: *From the Fifth Century Onwards (Greek Writers)*, Leuven: Peeters 2013, 125–132.

Blomkvist, Vemund, *Euthalian Traditions. Text, Translation and Commentary*. Including the appendix *Parainesis as an ancient genre-redesignation* by David Hellholm & Vemund Blomkvist (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 170), Berlin: de Gruyter 2012 [rev. utg. av avhandling, Oslo 2011].

Bodin, Helena, *Ikon och ekfras. Studier i modern svensk litteratur och bysantinsk estetik*, Skellefteå: Artos 2013.

Bokedal, Tomas, "Canon Formation and Interpretation – Problems and Possibilities", i: *CTTS Journal* 4 (2013), 9–75.

*The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon: A Study in Text, Ritual and Interpretation*, London: Bloomsbury T&T Clark 2013.

"Jesustillbedjan i den första kyrkan – nyckel till kristologin", i: *Begrunda* 2 (2012), 24–30.

"Notes on the Nomina Sacra and Biblical Interpretation", i: H. Assel, S. Beyerle & C. Böttrich (red.), *Beyond Biblical Theologies* (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament, 295), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 263–95.

- "The Rule of Faith: Tracing Its Origins", i: *Journal of Theological Interpretation* 7.2 (2013), 233–255.
- Borgehammar, Stephan, "Jerusalem Pilgrims and the Holy Cross in the Fourth Century", i: *PNA* 27 (2012), 57–79.
- Brandt, Olof (red.), *San Lorenzo in Lucina. The transformation of a Roman quarter* (Acta Instituti Romani Regni Sueciae in 4°, 61), Stockholm: Svenska institutet i Rom 2012.
- Børresen, Kari Elisabeth, "Challenging Augustine in Feminist Theology and Gender Studies", i: K. Pollmann (red.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford: Oxford University Press 2013, 135–141.
- Børresen, Kari Elisabeth & Emanuela Prinzivalli (red.), *Le Donne nello Squardo degli Antichi Autori Cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo* (La Bibbia e le Donne, Collana di Egesesi, Cultura e Storia, 5.1), Trapani 2013.
- Dahlman, Britt, "The *Collectio Scorialensis Parva*: An Alphabetical Collection of Old Apophthegmatic and Hagiographic Material", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 55, vol. 3: S. Rubenson (red.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters 2013, 23–33.
- Damgaard, Finn, *The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 13), Frankfurt am Main: Bern 2013.
- "The Figure of Moses in Gregory of Nazianzus' Autobiographical Remarks in his Orations and Poems", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 67, vol. 15: *Cappadocian Writers, The Second Half of the Fourth Century*, Leuven: Peeters 2013, 179–186.
- Dunderberg, Ismo, "Secrecy in the Gospel of John", i: Ch. H. Bull *et al.* (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 76), Leiden: Brill 2012, 221–244.
- Halldorf, Peter, *Det fædrene ophav. Historien om 21 kirkefædre* [Oversat af Werner Fischer-Nielsen], Frederiksværk: Boedal 2012 [Svenskt original 2000, tidigare dansk version 2002].

- Harritsø, Lizette, "Kainfortællingen i antikke oversættelser og fortolkninger", i: *DTT* 75 (2012), 187–202.
- Hidal, Sten; "Bibeltolkning i den tidiga kyrkan", i: *SEÅ* 77 (2012), 47–54.
- Holmberg, Bo, "Moberg, Axel (1872–1955)", i: S. Brock, A. M Butts, G. A. Kiraz & L. van Rompay (red.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ: Gorgias Press 2011, 293.
- "The Syriac Collection of *Apophthegmata Patrum* in MS Sin. syr. 46", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 55, vol. 3: S. Rubenson (red.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters 2013, 35–57.
- Hällér, Ingegerd, "'Den som inte dansar förstår inte vad som sker': En vishetskristologisk analys av danshymnen i Johannesakterna med cirkeldansen som tolkningsmönster", i *SEÅ* 77 (2012), 197–224.
- Hänninen, Marja-Leena, Maijastina Kahlos & Ulla Lehtonen, *Uskonnot antiikin Roomassa [Religions in the Roman Empire]*, Teos: Helsinki 2012.
- Ivanovic, Filip, "Dionysius the Areopagite on Justice", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 68, vol. 16: *From the Fifth Century Onwards (Greek Writers)*, Leuven: Peeters 2013, 231–236.
- Johnsén, Henrik Rydell, "The Early Jesus Prayer and Meditation in Greco-Roman Philosophy", i: H. Eifring (red.), *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Cultural Histories*, London: Bloomsbury 2013, 93–106.
- "Renunciation, Guidance and Confession in Early Monasticism and Ancient Philosophy", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 55, vol. 3: S. Rubenson (red.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters 2013, 79–94.
- Junni, Jussi, "Celsus' Arguments against the Truth of the Bible", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 65, vol. 13: *The First Two Centuries, Apocrypha, Tertullian and Rhetoric, From Tertullian to Tyconius*, Leuven: Peeters 2013, 175–184.
- Kahlos, Maijastina, "Augustinus poliittisena ajattelijana" [Augustine as a political thinker], i: P. Koikkalainen & P.-E. Korvela (red.), *Klassiset poliittiset ajattelijat [Classical Political Thinkers]*, Tampere: Vastapaino 2012, 123–151.

“‘But our customs are older’ – The Authority of Antiquity in Late Antique Debates (in the Fourth and Fifth Centuries C.E.)”, i: S. Kangas, M. Korpiola & T. Ainonen (red.), *Authorities in the Middle Ages: Influence, Legitimacy and Power in Medieval Society* (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture, 12), Berlin: de Gruyter 2013, 27–38.

“The Importance of Being a Pagan”, *Cristianesimo nella storia* 30 (2009), 51–57. Omtryck i: P. Brown & R. L. Testa (red.), *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*. Proceedings of the international conference at the Monastery of Bose (October 2008), (Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna, 9), Berlin-Münster-Wien-Zürich-London: Lit Verlag 2011, 187–192.

“Pacifiers and Instigators – Bishops and Interreligious Conflicts in Late Antiquity”, i: A. Fear, J. Fernández Ubiña & Mar Marcos (red.), *Conflict and Compromise: The Role of the Bishop in Late Antiquity*, London: Duckworth 2013, 63–82.

“Pagan – Christian Debates over the Interpretation of Texts in Late Antiquity”, i: *Classical World* 105.4 (2012), 525–545.

Karahan, Anne, “Byzantinsk estetik. Ett socioteologiskt kulturarv”, i: E. Karlsmo, H. Widmark & J. Lindblad (red.), *Det kyrkliga kulturarvet: aktuell forskning och pedagogik i utveckling* (Symposium vid Konstvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 2011, skriftserie vid Konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet), under tryckning 2013.

“Byzantine Iconoclasm: Ideology and Quest for Power”, i: Kristine Kolrud och Marina Prusac (eds.), *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, Surrey, England: Ashgate Publishing Ltd 2014, 116–154, under tryckning.

“Skönhet, tillbedjan, och bildning i bysantinskt trossperspektiv”, i: S. Rise & K.-W. Saether (red.), *Skjønnhet og tilbedelse*, Trondheim: Akademika forlag 2013, 77–98.

“Cappadocian Theology and Byzantine Aesthetics. Gregory Nazianzen On the Unity and Singularity of Christ”, i: N. Dumitrescu (red.), *The Spiritual heritage of the Cappadocians for the multi-confessional and multi-ethnic Christianity today*, Versita &



Walter de Gruyter, under tryckning.

"The Image of God in Byzantine Cappadocia and the Issue of Supreme Transcendence", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 59, vol. 7: A. Brent & M. Vinzent (red.), *Early Christian Iconographies*, Leuven: Peeters 2013, 97–111.

"Johannes Damaskenos", i: S. J. Kristiansen och P. Solberg (red.), *Antologi om kirkefedernes teologiske sprog*, Oslo: Novus forlag, under tryckning 2013.

[Slutredovisning av projektet] *The Image of God in Byzantine Cappadocia: An Investigation of Its Relation to Divine and Human in Fourth-Century Cappadocian Thinking*, 2012: nätpublicerad på [www.rj.se/AnneKarahan/Projekt](http://www.rj.se/AnneKarahan/Projekt).

[Slutredovisning av projektet] *The Image of God in Byzantine Cappadocia: An Investigation of Its Relation to Divine and Human in Fourth-Century Cappadocian Thinking*, 2012: nätpublicerad på [www.srii.org/projects/ByzantineCappadocia](http://www.srii.org/projects/ByzantineCappadocia).

Kiilerich, Bente, "Monochromy, Dichromy and Polychromy", 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, 169–183.

Larsen, Lillian, "On Learning a New Alphabet: The Sayings of the Desert Fathers and the Monostichs of Menander", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 55, vol. 3: S. Rubenson (red.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters 2013, 59–77.

Lundhaug, Hugo, "Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 64, vol. 12: *Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica*, Leuven: Peeters 2013, 217–228.

"Shenoute's Heresiological Polemics and its Context(s)", i: Jacobsen, A.-Ch. Jacobsen, J. Ulrich & D. Brakke (red.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 11), Frankfurt am Main: Peter Lang 2011, 239–261.

Lønstrup, Gitte, "Bishop and Believers, Patrons and Viewers. Appropriating the Roman patron saints Peter and Paul in

- Constantinople", i: S. Birk & B. Poulsen (red.), *Patron and Viewers in Late Antiquity*, Aarhus: Aarhus University Press 2013, 233–255.
- "The veneration of saints Peter and Paul in late antique Constantinople", i: *Atti del XV Congresso dell'archeologia Cristiana*, Città del Vaticano 2013, 683–697.
- Magnusson, Jörgen, "Bortom vägs ände, eller klarsyntheten som förblindande: En analys av en så kallad akosmisk etik i *Sanningens evangelium* från Nag Hammadi", i: *SEÅ* 77 (2012), 225–253.
- Pedersen, Nils Arne & John Møller Larsen (red.), *Manichaean Texts in Syriac. First Editions, New Editions and Studies (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Syriaca, 1)*, Turnhout: Brepols 2013.
- 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, 75–96.
- "The Formation and Reformations of the Sayings of the Desert Fathers", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 55, vol. 3: S. Rubenson (red.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters 2013, 5–22.
- "Introduction", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 55, vol. 3: S. Rubenson (red.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters 2013, 3–4.
- "Monasticism and the Philosophical Heritage", i: S. Johnson (red.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press 2012, 487–512.
- Rönnegård, Per, "Melétē in Early Christian Ascetic Texts", i: H. Eifring (red.), *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Cultural Histories*, London: Bloomsbury 2013, 79–92.
- Seppälä, Serafim, "Meditation in the East Syrian Tradition", i: H. Eifring (red.), *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Cultural Histories*, London: Bloomsbury 2013, 107–122.
- Skarsaune, Oskar, "Fra Jerusalem til jordens ender – også dens østlige? Om misjonens geografiske perspektiver i Det nye testamente og i oldkirken", i: H. A. Gravaas et al. (red.), *Videre med evangeliet. Festskrift til misjonslederen Egil Grandhagen*, Trondheim: Akademika forlag 2012, 245–259.

"Jewish and Christian interpretations of Messianic texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian dialogue. From Mathew to the Rabbis", i: *SEÅ* 77 (2012), 25–45.

Svanteson, Ingmar, ... *och jag visste det intel: kommentarer till den helige Benedictus regel*, Skellefteå: Artos 2013.

Thomassen, Einar, "Egypt som paradiset", i: T. Jensen & M. Rothstein (red.), *Den sammenklappelige tid: Festschrift til Jørgen Podemann Sørensen*, København: Forlaget Chaos 2011 (published 2012), 299–306 [Om Nag Hammadi Codex II,5].

"What is Heresy, and Why Did it Matter?", i: J. Ulrich, A.-C. Jacobsen & D. Brakke (red.), *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 11), Frankfurt am Main: Peter Lang 2011, 191–201.

Thorsteinsson, Runar, "By Philosophy Alone: Reassessing Justin's Christianity and His Turn from Platonism", i: *Early Christianity* 3 (2012), 492–517.

"Epistolography (Ancient Letters)", i: Ch. R. Matthews (red.), *Oxford Bibliographies in Biblical Studies*, Oxford & New York: Oxford University Press 2013 [Se vidare [www.oxfordbibliographies.com](http://www.oxfordbibliographies.com)].

"Justin and Stoic Cosmo-Theology", i: *The Journal of Theological Studies* 63 (2012), 533–571.

"Justin's Debate with Crescens the Stoic", i: *Zeitschrift für antikes Christentum* 17, under tryckning.

Villadsen, Holger, *Nordisk Patristisk Bibliografi. Bind II: Alfabetisk afdeling*, København: Books on Demand 2012.

Westberg, David, "Rhetorical Exegesis in Procopius of Gaza's Commentary on Genesis", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 55, vol. 3: S. Rubenson (red.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Leuven: Peeters 2013, 95–108.

Westergren, Andreas, "A Relic In Spe: Theodoret's Depiction of a Philosopher Saint", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 68, vol. 16: *From the Fifth Century Onwards (Greek Writers)*, Leuven: Peeters 2013, 25–30.

Witakowski, Witold, "Ethiopian Monasticism", i: *PNA* 27 (2012), 33–56.

"Syrian Influences in Ethiopia", i: F. Jullien (red.), *Eastern Christianity. A Crossroad of Cultures* (Eastern Christian Studies, 16), Leuven: Peeters 2012, 227–232.

## ÖVERSÄTTNINGAR

*Biskop Sarapion av Thmuis böner*. Översatt av David Heith-Stade, Skellefteå: Artos 2013.

*Filokalia* I. Översättning och inledande essä av fader Benedikt (Bengt Pohjanen), Skellefteå: Artos 2006, 2 tr. 2013.

*Filokalia* II. Översättning och inledande reflexion av fader Benedikt (Bengt Pohjanen), Skellefteå: Artos 2013.

*Chrysostomosliturgin – en nyöversättning*. Red. S. Colliander, M. Hjälms, P. Nordgren & M. Sundkvist (Stiftelsen för Finlands ortodoxa kulturcentrum publikationsserie i samarbete med Anastasis Media AB, 6/2012), Helsingfors: Stiftelsen för Finlands ortodoxa kulturcentrum 2012.

*Justins Dialog med jøden Tryfon*. Oversat og med indledning af Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl & Mogens Müller (Antikken og Kristendommen, 10), København: Anis 2012.

*Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen. Vol V. Olika berättelser till skydd när otukten ansätter oss*. Red. B. Dahlman & P. Rönnegård (Silentium Apophthegmata, 5), Bjärka-Säby: Silentium 2014.

*Synaxarier. Orthodoxe Helgens Levneder*, bind I-IV. Udarbejdet af munkepræsten Macarius af Simono-Petra Klosteret, oversat af munken Fotius (Ole Frederik Stjernfeldt) af Paracletens Kloster, Oropos, Attica: Paracletens Kloster 2013.

# ARTIKLAR

## NESCIO. THE PEDAGOGY OF IGNORANCE IN AUGUSTINE'S *CONFESSIONES*, BOOK X\*

*Andreas Nordlander*

Non sunt hi sermones confessionum mearum si tibi non confiteor, "nescio".<sup>1</sup>

*Confessiones*, XII.30.41

### Approaching Augustine

John Cavadini notes that there is only one thing more common in Augustine scholarship than reflections on Augustine and the self, and that is reflections on Augustine and sex!<sup>2</sup> The latter needs no justification, but why the persistent interest in Augustine's views on selfhood? Much of the preoccupation with the so-called self arguably

---

\* This text is a revised version of a paper read at the annual Patristics Day of the *Collegium Patristicum Lundense*.

<sup>1</sup> "These writings are no true confession of mine unless I confess to you, 'I do not know.'" I use the Latin edition of James J. O'Donnell, *Augustine: Confessions*, 3 vols. Introduction, text, and commentary, Oxford: Clarendon Press 1992, and rely for translation into English on Maria Boulding, O.S.B., *The Confessions*, New York: New City Press, 1997.

<sup>2</sup> John Cavadini, "The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine's Thought", *Augustinian Studies* 38:1 (2007), 119–132. Cavadini observes that there is no direct Latin equivalent to the English phrase 'the self'.

results from treating Augustine primarily as an important philosopher in the history of Western thought, more or less wrested from his theological embeddedness, and above all concerned with interiority, subjectivity, and knowledge.

What such over-epistemologized and de-theologized readings of Book X of the *Confessions* risk missing is what is arguably one of Augustine's most important insights, namely the idea of a radical (and phenomenologically sensitive) *self-questioning as a spiritual discipline or pedagogy*. On such a reading, the primary purpose of the text is to open the reader to the need of having oneself reconstituted by God through a continual conversion, which it is the purpose of confession to facilitate. Put differently, by focusing exclusively on what the text is *saying* about knowledge of God and self one risks missing what the text is *doing*, that is, what it hopes to achieve. From this perspective, the enigmatic nature of the text is not accidental; the way in which it raises more questions than it provides answers is integral to its purpose. As such the pedagogy of the text hinges upon what I shall call a confession of ignorance.

The theme of ignorance is deeply imbedded in the structure of the *Confessions*, and is particularly pronounced in books X and XI. Nonetheless, it is a neglected theme both in Augustine scholarship, which has focused on other aspects of the memory-investigation, and in the common philosophical reception of Augustine. There is, in fact, a widespread superficial understanding of the Augustinian 'turn within,' with echoes in serious scholarship as well, and it goes something like this:

Augustine is disillusioned with the possibility of reaching knowledge of God through the experience of things external to his senses, through the natural world. This motivates his turning within, to interior experience, where he finds God. And this finding of God occurs as he explores his own mind – or rather that part of mind which he calls *memoria*. Getting to know himself he is progressively led beyond himself to God. Thus the knowledge of self precedes the knowledge of God. Even Peter Brown, who is otherwise more nuanced, says about this in his great biography: "The *Confessions* are a manifesto of the inner world. ... A Man cannot hope to find God

unless he *first* finds himself.”<sup>3</sup> But does Augustine really want to say that a man can find himself *first*, before he finds God? (Or even vice versa, that he can find God *before* he finds himself?) This all depends on what is meant by *finding oneself*. Does it simply amount to the mind’s presence to itself in remembering itself, what Charles Taylor calls ‘radical reflexivity’ (the awareness of one’s own awareness) and which Augustine is said to be the first to have discovered?<sup>4</sup> In that case the ascent through the layers of memory would imply first finding oneself. But, as I shall argue – and Brown is well aware of this – what Augustine has in mind when he speaks here of the human enigma – the *magna questio* that he has become to himself – is something significantly richer than mere self-reflexivity, and something much more existentially disturbing. Taylor downplays this element, as well, understanding Augustinian memory as a place where “our implicit grasp of what we are resides, which guides us as we move from *our original self-ignorance ... to true self-knowledge*.”<sup>5</sup> Thus, ignorance gives way to knowledge, and there is little consideration of the Augustinian theme of the undoing of self-knowledge in the storms of temptation and the abyss of memory.

Closely related to this account, Augustine is often read in light of what modernity made of him, in such a way that the turn within – the radicalization of subjectivity – is understood as in some sense a *foundation*. A foundation, that is, for selfhood and knowledge of self, as well as a foundation for knowledge of God. In this light, Book X is seen as primarily a piece of theological epistemology. Hence the need to have Augustine discover himself, a more or less stable entity which can be encountered in the interior ‘space’ of memory. In other words, self-awareness becomes awareness of that permanent kernel which appears as my true identity.<sup>6</sup> The problem with this is that it belies a very prominent dynamism in Augustine’s thought, according to which we are not simply who we are, but we are constantly, through an on-

---

<sup>3</sup> Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 2nd ed., Berkeley & Los Angeles: University of California Press 2000, 162 (my emphasis).

<sup>4</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, chap. 7.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 135 (my emphasis).

<sup>6</sup> For a critique of this tendency, see Cavadini, “The Darkest Enigma”.

going conversion, to be made (formed) into what we are truly and finally to become.<sup>7</sup> There is, in fact, for Augustine no place to permanently stand; rather, we are either continually being made, or else we are being unmade, slipping back into the nothingness from which we came. Therefore, as Augustine says: “we ought always to go on being made by him, always being perfected by him.” (*De Gen. ad litt.* VIII.12.27)<sup>8</sup>

However, a number of scholars are now stressing the fundamental point that Augustine was first and foremost a theologian, that the Augustinian problem of ‘the self’ is primarily its estrangement from God, and that the problem of knowledge is intimately related to salvation.<sup>9</sup> Supposing, then, that we are attuned to the theological context of Augustine’s thought, what shall we make of his profound meditations on the interior life of human beings in Book X? What is certain is that Augustine is paradigmatic of a tradition of Christian thought, according to which knowledge of God and knowledge of self are deeply intertwined. So, for instance, Calvin introduces the *Institutes* by saying that

our wisdom ... consists almost entirely of two parts: the knowledge of God and of ourselves. But as these are connected by many ties, it is not easy to determine which of the two precedes and gives birth to the other.<sup>10</sup>

On the reading I would like to propose, however, the text actually moves in a more apophatic register than has often been noted, and serves primarily, not to ground the knowledge of God in human

---

<sup>7</sup> This theme is traced in Marie-Anne Vannier, ‘Creatio,’ ‘conversio,’ ‘formatio’ chez S. Augustin, Éditions Universitaire Fribourg Suisse 1991.

<sup>8</sup> In *On Genesis*, translated by Edmund Hill, O.P., New York: New City Press 2002.

<sup>9</sup> See Lydia Schumacher, *Divine Illumination: The History and Future of Augustine’s Theory of Knowledge*, Oxford: Wiley-Blackwell 2011; Janet Soskice, “Augustine on Knowing God and Knowing the Self”, in: Simon Oliver, Karen Kilby, & Thomas O’Loughlin (eds.), *Faithful Reading: New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr, OP*, London: T & T Clark 2012; and particularly Jean-Luc Marion, *In the Self’s Place: The Approach of Saint Augustine*, translated by Jeffrey L. Kosky, Stanford: Stanford University Press 2012.

<sup>10</sup> John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Louisville: Westminster John Know Press 1960, 35.



interiority, but to break interiority open for a radical receptivity. As I read it, the text performs a pedagogical function, wherein the reader follows Augustine ever deeper into the enigma of the human mind and in the process discovers its own lack of stable foundations.

### Modes of Confession

While the practice of 'confession' predated Augustine, he invested it with a particular kind of logic that we need to grasp in order to approach our text. It is often noted that Augustine operates with two basic modes of confession: the confession of sin (*confessio peccati*) and the confession of praise (*confessio laudis*).<sup>11</sup> To this we may add that the *Confessions* as a whole obviously constitutes a confession of the bishop's Christian faith (*confessio fidei*), "with my pen before many witnesses". (X.1.1)<sup>12</sup> But this is not enough; at least two other modes of confession can be discerned in the text: the confession of knowledge and in particular the confession of ignorance:

Let me, then, confess what I know about myself [*quid de me sciam*], and confess too what I do not know [*quid de me nesciam*], because what I know of myself I know only because you shed light on me, and what I do not know I shall remain ignorant about until my darkness becomes like bright noon before your face. (X.5.7)<sup>13</sup>

How are these modes of confession related in the intricate structure of

---

<sup>11</sup> Marion, *In the Self's Place*, 13.

<sup>12</sup> It should be remembered that one reason for Augustine to write the *Confessions* was to explain himself to an audience perplexed and somewhat suspicious of this rather recently converted bishop of Hippo. He writes: "There are many people who desire to know what I still am at this time of writing my confessions, people who know me without really knowing me. ... None of these have laid their ears to my heart, though it is only there that I am whoever I am. They therefore want to hear from my own confession what I am within." (X.3.4)

<sup>13</sup> The argument here is obviously not that Augustine has a fixed schema of confessional modes into which he positions his writing; I am rather suggesting that it is possible to distinguish a number of confessional modes, sometimes clearly and other times with much overlap, and that they evince a certain internal coherence.

Augustine's *Confessions*? In the first place, it would seem that the confession of *sin* requires a certain knowledge of self, as is evident from X.30.41–41.66, in which Augustine searches himself in order to ascertain and confess his present involvement in certain categories of sin – concupiscence of the flesh (*concupiscentia carnis*), concupiscence of the eyes (*concupiscentia oculorum*), and worldly pride (*ambitione saeculi*). Interestingly, however, this section includes confessions of ignorance, as Augustine has to admit that he still does not know himself very well: “I have become an enigma to myself [*mihi quaestio factus sum*].” (X.33.50) In this way, the confession of sin comes with confessions of knowledge and ignorance as well; indeed, all are intimately related.

In the second place, the confession of *praise* is also connected to knowledge and ignorance, for it is through the confession of sin that praise emerges. It is in knowing and confessing my wretched state that I can properly praise the God of salvation. Hence, after confessing what he knows of his present condition, as well as all its uncertainties, Augustine concludes Book X with a meditation on the Mediator between God and humankind – Christ.

You know how stupid and weak I am: teach me and heal me.  
Your only Son ... has redeemed me with his blood. ... I dispense  
it to others, and as a poor man I long to be filled with it among  
those who are fed and feasted. And then do those who seek him  
praise the Lord. (X.43.70)

In this way a knowledge of self as still weakened by the grip of sin is the condition of possibility of the confession of praise rendered to God as saviour.

However, God is not only praised as saviour, but as creator, as the last three books of the *Confessions* demonstrate. And in this confession of praise the whole of creation joins in, though in order to perceive it Augustine must cultivate a particular kind of hermeneutic, positioning himself alongside all created things in the recognition of being given existence and form by God's grace alone. It is in fact with this theme that Augustine introduces the memory-investigation of Book X.

And to all things which stood around the portals of my flesh I  
said, “Tell me of my God. You are not he, but tell me something  
of him.” Then they lifted up their mighty voices and cried, “He

made us." My questioning was my attentive spirit, and their reply their beauty. Then toward myself I turned, and asked myself, "Who are you?" And I answered my own question: "A man." (X.6.9)

This knowledge of being created out of nothing, along with the rest of creation, also carries within itself a recognition of the utter existential givenness of all things: "I did not even exist to receive your gift of being; yet lo! Now I do exist, thanks to your goodness." (XIII.1.1) As we shall see, this in turn implies a certain kind of nescience, since it precludes us from finding a sure footing within ourselves – morally as well as ontologically. In other words, the polyphonous confession of praise to God – as saviour and creator – is conditioned upon the intertwining of knowledge and ignorance.

The confession of ignorance (*confessio ignorantiae*) has been strangely neglected by Augustine scholarship, although it runs like a thematic thread throughout the *Confessions*, being particularly pronounced in Book X and XI, on memory and time respectively.<sup>14</sup> Perhaps this is because it sits ill with the modern attempt to read Augustine primarily as a theological epistemologist. But as I will argue, the confession of ignorance is paradoxically a condition both of self-knowledge and knowledge of God, and hence is intimately related to the basic modalities of confession – of sin and of praise. If that is true, the confessional logic of Augustine cannot be adequately understood unless the dimension of ignorance is attended to in its own right. By way of anticipation, my claim will be that the confession of ignorance serves an important pedagogical function within the overall structure of the *Confessions*.

The confession of ignorance raises the question of *mystery*, understood as *magna questio*, and its place and function in the thought of Saint Augustine, and in his confessional pedagogy of conversion. The importance of this theme is noted by Martin Heidegger when, in his lectures on Augustine and Neoplatonism from 1921, he seeks to show how "the confiteri [confession] is motivated in its basic starting

---

<sup>14</sup> For a discussion of this neglected mode of confession and its literary context, see David van Dusen, *The Space of Time: A Sensualist Interpretation of Time in Augustine, Confessions X to XII*, Leiden: Brill forthcoming 2014, chap. 3.

point: *quaestio mihi factus sum* [I have become a question to myself].<sup>15</sup> This is a mode of confession that is signalled by questions such as the one cited above: “Who are you [*tu quies es*]?” It is the enigma of his own life that Augustine questions, such as in the passage in Book IV, where Augustine exclaims: “I had become a great question to myself [*factus eram ipse mihi magna quaestio*].” (IV.4.9). And in Book IX: “But who am I, and what am I [*quis ego et qualis ego*]?” (IX.1.1) Or again, in Book X: “What I am, then, O my God? What is my nature? [*quid ergo sum, deus meus? quae natura sum?*]” (X.17.26)

Let us therefore walk through the memory-investigation of Book X of *The Confessions* with particular attention paid to the muted theme of ignorance. Book IX, to recapitulate, has ended with the death of Augustine’s mother, Monica, and the grief of the now converted Augustine. This concludes the retrospective part of the *Confessions* and leads to Book X, in which Augustine sets out to confess what he is now, rather than what he has been.

### X.1.1–5.7

At the outset, Augustine declares that he will confess what he knows about himself, but also, and significantly, what he does *not* know about himself. In fact, only the Lord knows everything about a human being, because he has made it. We notice three things immediately: 1) The primary context is clearly moral or existential, rather than epistemological – its *modus* is confessional. 2) Reference to creation is there from the start, which is significant in that it situates Book X in the overall context of a meditation on creation, as a lead-in to the topic of the last three books of *The Confessions*. 3) The theme of a confession of ignorance appears already at the outset. As Augustine says:

“No one knows what he himself is made of, except his own spirit within him, yet there is still some part of him which remains hidden even from his own spirit [*tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis qui in ipso est*]; but you, Lord, know everything about a human being because you have

---

<sup>15</sup> Martin Heidegger, “Augustine and Neoplatonism”, in: *The Phenomenology of Religious Life*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2004, 185.

made him." The task is therefore to "confess what I know about myself [*quid de me sciam*], and confess too what I do not know [*quid de me nesciam*]. (X.5.7)

#### X.6.8–7.11

There immediately follows a confession of ignorance about the being of God: "What am I loving when I love you [*quid autem amo, cum te amo*]?" (X.6.8) Thus, the twin themes of what Augustine is and what God is, the focal themes of the investigation, are interrelated from the start.

Augustine then relates how he has asked all the beautiful things that "stood around the portals of my flesh" – the earth, the sky, the winds, the sea – about what God is. And they have replied in a unanimous confession of their own: "We are not the God you seek ... He made us [*ipse fecit nos*.]!" (X.6.9) Once again, then, allusion is made to the doctrine of creation that will occupy Augustine in the next three books.

He then turns to himself and asks himself: "Who are you [*tu quies es*]?" (X.6.9) And he decides to search for God in that highest part of himself which is his soul, or more precisely his mind, and in particular that part of his mind which he calls *memoria*. It is not entirely clear from the text why he turns to mind here, but he suggests that it is because mind is more like God in that it is immaterial, and also that it is something that he knows intimately rather than through mediation of images. There is, of course, a Neoplatonic precedent. But there is also an important hermeneutical insight in this passage, where the human, precisely in virtue of mind, is described not only as a questioner, but as a judge: "Creatures do not respond to those who question unless the questioners are also judges [*nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus*]." (X.6.10) Augustine makes it clear that only humans have the ability to respond to these questions, but only insofar as they are governed by the right order of love – right desires.<sup>16</sup> The possibility of interpreting the natural world and oneself as created, therefore, is conditioned upon love of God, which cannot simply be

---

<sup>16</sup> On the Augustinian topic of the order of love, see the classic treatment of John Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, Eugene: Wipf and Stock 2007.

taken, but which rather involves the questioner in the *drama* of salvation. Prefacing the investigation of memory with such hermeneutical reflections would seem to place the entire text under the sign of uncertainty; it is not a question of a neutral access to the world and oneself, but of a contested interpretation.<sup>17</sup> In view of the tendency to read Augustine as a (modern) epistemologist, this is a point well worth noting.

#### X.8.12–17.26

Then follows the first important transition in the argument, when Augustine arrives in “the fields and vast mansions of memory [*campos et lata praetoria memoriae*],” as he puts it, and thus begins the memory-investigation as such. Very briefly, what he finds in memory are the following: images of all things sensed; affective states lived through; intellectual knowledge, such as that learned through a liberal arts education, and the truths and laws of mathematics and so on; and, most importantly, he encounters himself in recollection – what he has done, where, when, and how he felt about it. In his interior he comes to meet himself. In other words, he ascends through the different layers of his experience of imaginal, ideal, affective and reflexive memory.

This exploration of the contents of memory leads immediately to awe and wonder – and, again, to confessions of ignorance:

[Memory is] a vast, infinite recess. Who can plumb its depth?  
 This is a faculty of my mind, belonging to my nature, yet I  
 cannot myself comprehend all that I am [*nec ego ipse capio totum  
 quod sum*]. Is the mind, then, too narrow to grasp itself, forcing  
 us to ask where that part of it is which it is incapable of

---

<sup>17</sup> Jean-Luc Marion speaks of the confession of praise as the “liturgical condition for the possibility of recognizing creation” as such. *In the Self's Place*, 237. We can go further and add that truly recognizing oneself – as well as the rest of creation – for what it is, requires all the complex modes of confession, not least the confession of ignorance. As I shall argue further on, ignorance, for Augustine, becomes a condition of possibility for recognizing his own groundlessness and therefore utter dependence on God. Thus, in a sense, it is the undoing of self-knowledge that facilitates a deeper approach to the truly liberating mystery.

grasping? Is it outside the mind, not inside? How can the mind not compass it? Enormous wonder wells up within me when I think of this, and I am dumbfounded. (X.8.15)

Next, Augustine's encounter with certain *aporiai* should be mentioned. For instance, one can be happy in recalling a past sadness, such that the one mind is somehow simultaneously both happy and sad. Or take the more important case of memory and forgetfulness [*oblivio*]. How can forgetfulness, which is loss of memory, be remembered? There is something self-defeating in the fact that when I remember that I have forgotten, memory and forgetfulness are simultaneously present in the one mind. Now, I don't think this is intended as a rigorous demonstration. For it would be quite easy to suggest a solution to the problem, depending as it does on the equivocation between particular instances of forgetting on the one hand, and forgetting in an absolute sense on the other. The point of this long *exercitatio animi*, rather, is to underline the sheer mysteriousness of the operations of the mind, and it leads once more to a confession of ignorance:

In the end, who can fathom this matter, who understand how the mind works? [*et hoc quis tandem indagabit? quis comprehendet quomodo sit?*] This much is certain, Lord, that I am laboring over it, laboring over myself, and I have become for myself a land hard to till and of heavy sweat [*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*].

And he continues:

What can be nearer to me than I am to myself? Yet here I am, unable to comprehend the nature of my memory [*et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me*], when I cannot even speak of myself without it.' (X.16.24–25)

There are, however, other important reasons for Augustine to introduce the *aporia* of forgetfulness at this stage: Both because it leads him on to a discussion of the possibility of a trace in memory of what is otherwise forgotten, and because it nicely ties in with formulations he will use to conclude the exploration at the end of the book – namely, the forgetfulness of oneself and one's true good that is the

essence of sin and its resultant dispersion, and which can finally only be overcome as the scattered human being is recalled and recollected by God.

#### X.17.26–19.28

Another important transition now takes place. Impressed by the enigma of the mind, Augustine asks: “What shall I do, then, O my God, my true life?” He suggests that he must pass beyond even the faculty of memory: “I am climbing through my mind to you [*per animum meum ad te*] who abide high above me.” (X.17.26) But this immediately results in another aporia, which I think is the most important one – the fact that if God is to be found beyond memory, or the mind, then it is impossible to be mindful of him. If God is not in memory, then, necessarily, we are forgetful of him. The upshot seems to be that God cannot be entirely out of mind, as it were. Where, then, is God to be found?

Augustine appears to be recoiling from the radical suggestion that he seek God beyond the mind, though he doesn’t say in so many words. Instead, he turns to the gospel parable of the woman who lost a coin and searched for it until she found it (Lk 15:8), and he extracts from it the possibility that even though something we once knew has fallen out of mind, into the abyss of forgetfulness, it might have left a trace in memory, a trace we may be able to follow to its source and so retrieve what we once lost. There is clearly an allusion here to the *imago dei* within the human mind, as the trace we would be able to follow to its original. James J. O’Donnell even provides the following interpretation of this section:

When we lose something from sight, we recognize it again when we compare it with its *imago* within. So too, there is an *imago* of God already there in the self: when, and only when, *it* is found (authentic self-knowledge), God can also be found.<sup>18</sup>

This is no doubt a valid theological interpretation of this passage, but it must be admitted that it goes well beyond what the text is actually

---

<sup>18</sup> O’Donnell, *Confessions*, vol. 3, 189.



saying (and doing). It is as if Augustine's various commentators cannot resist filling in the lacunas in the text so as to make it coherent, on the assumption that this once professor of rhetoric in the great cities of the Roman empire lapsed into carelessness when he produced this highly elliptical text. But what if the elliptical and enigmatic nature of the text is precisely the point? What if it serves a pedagogical function? Let us follow the text closely, then, as Augustine embarks instead on an investigation of the universal desire for happiness – for the *beata vita* – as a clue, a trace, of what we have forgotten. For instead of stopping to produce a theory of the knowledge of God through the *imago dei* within, Augustine establishes a much more restless principle: "If we remember having forgotten something, we have not forgotten it entirely. But if we have forgotten altogether, we shall not be in a position to search for it." (X.19.28) In other words, if God has been entirely forgotten, all is lost; we will not even be searching in the dark, as it were. But we are still searching, so all is not lost. For every human being searches for happiness.

#### X.20.29–23.34

In the next phase of the argument, Augustine claims that if everyone desires to be happy, even though they have different understandings of what will lead to such happiness, this may be because everyone remembers having been happy once upon a time, and the desire for it is the trace left. Augustine envisages a kind of absolute happiness here, one where we have everything we need and desire nothing further; this would be the absolute standard of happiness, according to which all present degrees of happiness are measured and found wanting. But when were we happy in this way, such that we now have a memory-trace of it? This is indeed the sixty-four-dollar question! When and where were we happy in this way? Augustine does not provide a clear answer.

What happens next is instead that Augustine once again embarks on a set of hermeneutical reflections, prompted by the fact that the way to the happy life, which is really about what to enjoy, is so variously interpreted by different people. The way to the happy life is, we might say, hermeneutically underdetermined. Jean-Luc Marion helpfully distinguishes the element of absolute certainty from the element of abiding uncertainty central to Augustine's thesis at this point: "The

contradiction between desire (certain) and its object (uncertain) constitutes the very heart of the argument."<sup>19</sup> True, the universal desire for happiness is incontestable, but this in itself provides no theoretical ground upon which to build the edifice of theological knowledge, since the object of desire is itself a point of contention. Once again, we must say that the whole question hangs upon how we orient our love, a question that involves spiritual practice over and above theoretical knowledge.

The upshot of this section on the *beata vita* is the same as the section on the lost coin: In order for us to search for and desire the happy life, it must somehow be in our memory, even if only as a trace; it seems to be something like a structure of the immemorial that must be there but that cannot be fetched out at will.<sup>20</sup> Augustine no more than gestures towards this mysterious hidden thing, that nonetheless attracts us one and all. If anything, it is a radicalization of the enigmatic: I know with certainty that I desire it, but know not why or how to attain it. Thus the very fact of my certainty becomes strange: "Unless we had some sure knowledge of it, our wills would not be so firmly set on gaining it. But how can this be?" (X.21.31) Leaving this deeper question hanging, Augustine transitions into a discussion of truth by way of the notion of enjoyment, which obviously everyone has some experience of. Hence, by associating the certainty of the desire for happiness with the everyday experience of enjoyment, the argument rather abruptly moves to the next phase.

In his own mind, of course, Augustine is clear that only in the enjoyment of the Lord, and therefore in truth, is happiness to be found. A connection is established between happiness and truth. Says Augustine: "The happy life is joy in the truth; and that means joy in you, who are the Truth [*beata quippe vita est gaudium de veritate. hoc est enim gaudium de te, qui veritas es*]." (X.23.33) So happiness cannot be divorced from a right perception of reality, in particular the perception of the only true source of ultimate happiness. But why is it so hard to perceive? The answer given is twofold: *First*, because we are so distracted and anxiously distended in this life of constant change. (This answer will be taken up later in the book, where Augustine speaks of

---

<sup>19</sup> Marion, *In the Self's Place*, 86.

<sup>20</sup> "In other words, the *beata vita* precedes us as an immemorial"; *ibid.*, 93.

the problem of *curiositas*, that human greediness for experience and novelty that causes us to lose focus on what's really important.) *Second*, a right perception of reality is difficult because pride causes people to prefer their own falsehoods to a truth that would accuse them and reveal their sin. In short, everyone has an inkling of truth and of God in their desire for the happy life, but this is suppressed in various ways, and, hence, does not lead people to true happiness in God. In the end, Augustine is painfully aware that no simple intellectual move will bring a human being desiring happiness to a cognizance of where it is to be found – “truth hides from the soul [*ipsum autem veritas lateat*]”. (X.23.34) Nonetheless, as all desire happiness, all desire truth, which requires truth to be – however feeble, misguided or suppressed – present in their *memoria*. In short, there is a trace of the divine in the human mind, but in this text it is cashed out not in terms of knowledge, of the structure of the mind itself, or of anything readily graspable at all; it is rather understood as an innate *desire* for happiness and truth.

### Recapitulation

Let's pause here and take stock: Augustine has led us to see that beyond memory it is impossible to be mindful of God, since he would then be forgotten. And within memory, while there is a trace – in the desire for happiness and truth – it is in no way self-interpreting. Rather, the human condition is such that we follow our desire for happiness on all kinds of crooked ways, which Augustine has been confessing throughout the first nine books. Having come this far in the argument, where only the final push remains for Augustine, we have to admit that things are less than clear. Has it been demonstrated that Augustine has come to know himself, who he truly is? Has he found God by turning inward and ascending through the layers of memory? Is there anything so far that could be likened to a sure foundation for the knowledge of God and self? While the general answer to these questions must be 'No!', such an answer must be carefully qualified, as we are dealing with a highly complex text, one that we are approaching not only with an eye to what it *says* but also to what it *does*. It is in the final section of the memory-investigation as such that we will be able to tie this together.

## X.24.35–29–40

With the final transition the argument takes a sharp turn. Leaving his reflections on the happy life to one side, Augustine is ready to conclude: He exclaims that it is after all in his memory that he has found God, not primarily outside it. But surprisingly enough, Augustine does not claim to have found God by a combination of interiority and meditative ascent. At least not in any straightforward sense. The key text in question is the following:

From that time when I learned about you I have never forgotten you, because wherever I have found truth I have found my God who is absolute Truth, and once I had learned that I did not forget it. That is why you have dwelt in my memory ever since I learned to know you, and it is there that I find you when I remember and delight in you.

[nam ex quo didici te non sum oblitus tui. ubi enim inveni veritatem, ibi inveni deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio cum reminiscor tui et delector in te.] (X.24.35)

From the first time he learned about God this knowledge has been activated in his mind, and it is there that he continues to find God when he remembers and delights in him. God, who is the transcendent creator, has deigned to dwell in Augustine's memory. However, the recognition that every truth is related to the Truth is something that Augustine first understood when he found God, or rather when God found him. In other words, Augustine's understanding of the object of the human desire for happiness and truth was given together with his Christian faith, and it is in light of this – "once I learned *that*" – that he is able to remember God truly. In light of the foregoing discussion of hermeneutics, perhaps we could say that faith is the condition of possibility for rightly interpreting the structure of human desire towards God. To be sure, the desire for happiness and truth is there, but it hides its true meaning until illuminated by faith.

Augustine continues to discuss what has now become the crucial question: "Where did I find you", he asks, "in order to make your

acquaintance at the outset"? That is to say, what is the origin of this knowledge of God he now claims to have? The prominent Augustine scholar Roland Teske describes Augustine's answer as a "tantalizing ambiguity" precisely because he does not really say where he first found God.<sup>21</sup>

We might draw attention here to the echoes of Plato's dialogue *Meno*, which have of course been heard throughout Augustine's exploration of memory. For Plato, it is on account of prenatal acquaintance with the realm of ideas that knowledge can be recollected and thus activated in the mind through a dialectical process. The question, What is the origin of this memory? can thus be given a clear answer in the theory of the transmigration of souls.

This option, however, is not open to orthodox Christianity. Augustine answers differently: "Where then could I have found you in order to learn of you, if not *in yourself*, far above me [*nisi in te supra me*]?" (X.26.37) What is the meaning of this "in yourself"? Frustratingly, Augustine, once again, does not say! At the very least it points away from Augustine himself towards God, once again countering the notion that God is just waiting to be discovered in the mind as Augustine turns within. Perhaps the "in you" simply refers back to the time when Augustine first learned that God is Truth, whether at his conversion or earlier. Or perhaps it refers to the general context of creation, especially since Augustine, in the following section, describes created things as, "those things which would have no being were they not in you [*quae si in te non essent, non essent*]". (X.27.38) We have here another allusion to the doctrine of creation and the concomitant notion of an existential participation in God, by which all things subsist. This twist of the Platonic scheme would make it possible to hold that there is something like an existential 'memory' of being held in the mind of God, perhaps activated through the confession, along with all created things, that "He made us!" Importantly, however, neither of these suggestions are elaborated in the text. What is clearly stated, on the other hand, is the action of God in the process of conversion: "You called, shouted, broke through my

---

<sup>21</sup> Roland Teske, "Augustine's Philosophy of Memory", in: Eleanore Stump & Norman Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 154.

deafness; you flared, blazed, banished my blindness; you lavished your fragrance, I gasped, and now I pant for you." (X.27.38)

Finally, Augustine returns to the theme of the scattered life, under which condition he still lives, and which necessitates his ongoing confession and, therefore, conversion. It appears that the turn within has *not* assuaged Augustine's sense of dispersion; rather, it has allowed it to shine forth and to be displayed in all its enigmatic depth: "I am a burden to myself [*oneri mihi sum*]." (X.28.39) Yet all is not bleak, for Augustine is on his way – on his way to God, where, through continence itself given by God, as he puts it, "the scattered elements of the self are collected and brought back into the unity from which we have slid away into dispersion". (X.29.40) In this way, Augustine ends his meditation by foreshadowing that ultimate act of memory – which is God's, not his – through which what was once collected, then fell into dispersion, will once again be perfectly *re-collected* in God.

### The Pedagogy of Ignorance and the Constitution of the Self

Let me conclude by offering some further remarks on how to read this text, which is nothing if not enigmatic. First of all, it seems to me quite impossible to square a closer reading of this text with an over-epistemologized understanding of it. I don't see in it an epistemological investigation, much less does it constitute a proof; neither does it establish a permanent foundation for knowledge of self and knowledge of God. To say this is not to deny that there are epistemological elements in the text, however, even though they are more alluded to than explicated. This is particularly true with regard to Augustine's discussion of truth, which when entertained in the mind is always a participation in Truth itself, such that finding truth is always finding God. "Wherever I have found truth I have found my God." (X.24.35) This is known as Augustine's doctrine of illumination, which he elaborates elsewhere, especially in the earlier works, and which is clearly in the background here.<sup>22</sup> Significantly, however, Augustine makes it clear that even though such 'illumination' may have been operative, he was not mindful of it until he learned about it – through

---

<sup>22</sup> The best recent account of this is Schumacher, *Divine Illumination*.

faith. Illumination is not understood as God zapping the subject from above, as it were. Rather, as Lydia Schumacher has persuasively argued, illumination signifies for Augustine the exercise of the human intellect's natural – though weakened – ability to know truth, not an extrinsic impartation from God to provide supernatural knowledge.<sup>23</sup> *That* cognition of truth is a participation in the God who is Truth is itself a hermeneutic. "Once I had learned *that* I did not forget it." That is to say, once that was clear to me, my experience of truth could be rightly interpreted as being mindful of God. The kind of epistemology that would follow from this, however, is very different from one that would privilege self-knowledge as the interior path to God, in and of itself, since the Augustinian epistemology is premised on faith. The difference between modern epistemology and Augustine is stark. In Janet Soskice' pithy formulation: "Descartes meditating on certainty becomes certain of himself, an imperfect being, and god, a perfect one. Augustine, becoming a problem to himself, finds he does not know himself and cannot know God."<sup>24</sup> Thus, while the doctrine of illumination is alluded to, I cannot see that it is central to the argument being made in Book X, or to the pedagogy it performs.<sup>25</sup>

But it is possible to discern a different pedagogy at work in this exploration of memory. Maybe the first step to recognizing it is to notice the obvious fact that the *questio magna* which Augustine has become to himself is not at all primarily a question of theoretical anthropology or of a philosophy of consciousness, for the context throughout is one of moral struggle, or better, of struggle to overcome the scattering or dispersion of himself (which in the time-investigation of Book XI will be articulated in terms of a *distentio animi*). What is at stake, therefore, is what we could call an existential situation, and its remedy is not a better theory of selfhood, to be sure, but a more

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 62–65.

<sup>24</sup> Soskice, "Augustine on Knowing", 70.

<sup>25</sup> When I first presented this argument, at the *Collegium Patristicum Lundense*, Lewis Ayres insisted that, while the moral context is indeed primary, the element of illumination must not be forgotten. My thanks to Prof. Ayres for pressing me to enquire more deeply into the Augustinian theory of illumination for this version of the argument.

intimate relation with God, who is the true giver of the self to itself.<sup>26</sup> And, again, this is merely to insist that, for Augustine, there is no clear boundary between what we would call systematic theology on the one hand, and spirituality on the other (or dogmatics on the one hand, and prayer on the other). Rather, a better understanding of oneself and of God is inseparable from the practices of Christian piety, such as the confession of sin, the confession of praise ... and the confession of ignorance, which keeps one open to the mystery that names God and creation alike, and in particular that part of creation which is the one who confesses.

Related to this point, it seems to me that when Augustine concludes that he has not found God in the world external to his senses, but rather by turning within, to mind and memory, the main point is still existential or spiritual, rather than narrowly epistemological. "In love with loving, I was casting about for something to love", as he had earlier put it. (III.1.1) This casting about has its own dangers and is related to Augustine's sense of dispersion, something that is amply confirmed by looking at the second half of Book X, in which he confesses his present temptations, and in particular the section on *curiositas*, curiosity. Returning to the intimate place of the inner man, therefore, may be seen as a *spiritual practice* that attempts to counter this natural dispersion precisely through a re-collection of the scattered self, and hence to move closer to the true object of desire. Like other spiritual practices, the purpose is to open a space within human life for God to act; to invite, as it were, the operation of God. Hence also the important upshot of the section we have looked at – that it finally does not lie within human power to recollect the self (overtaken as it is by the abyss of memory and forgetfulness); this power belongs to God alone, who, as Augustine later puts it, "did not forget me when I forgot you". (XIII.1.1)

But there is a part for Augustine to play here, and that is to conspire to his own re-making through the act of confession. Maria Boulding puts it this way: "The word of confession is ... a creative process. The human speaker is at one with God who is creating him; he becomes co-

---

<sup>26</sup> As Augustine puts it: "I did not even exist to receive your gift of being; yet lo! Now I do exist, thanks to your goodness." (XIII.1.1)



creator of himself, *constituting himself in being by confession.*"<sup>27</sup> In this light, the act of confession takes on paramount importance, which is indicated by Augustine when he prays: "Let me not waver from my course before you have gathered all that I am, my whole disintegrated and deformed self." (XII.16.23)

If in this way confession is even constitutive of a dynamic constitution of the interior human being before God, and if its various modes – confession of sin, confession of praise and confession of knowledge and ignorance – are deeply intertwined, then perhaps the exploration of memory is to be seen as a particularly intense moment in the confession of ignorance. At any rate, it becomes important for us to try to understand the function of these various modes of confession in Augustine's writing.

The French philosopher and intellectual historian Jean-Luc Marion argues in his recent *tome* on Augustine's *Confessions* that, for Augustine, the *magna questio*, which ushers in the confession of ignorance, is most closely related to the notion of the image of God in human beings, which Marion thinks primarily consists in not being susceptible to a comprehensive definition, that is to say in the fact that human beings remain, like God, incomprehensible mysteries. He writes: "Man remains unimaginable, since formed in the image of He who admits none, incomprehensible because formed in the likeness of He who admits no comprehension."<sup>28</sup> And here, he says, Augustine inscribes himself in an on-going tradition of Christian theology, represented also by Gregory of Nyssa, who says, "since the nature of our mind, which is according to the icon of the Creator, escapes knowledge, it keeps exactly its likeness with its lord by keeping the imprint of the incomprehensibility [set] by the unknown in it".<sup>29</sup> The point here seems to be that the image of God in human beings is recognized precisely in not defining the essential content of that image. Indeed, that the 'answer' to the *magna mihi questio* of Augustine coincides with the 'question' itself; that is to say that to the extent that one opens oneself to not being able to grasp oneself fully, to not being able to resolve the aporias, to indwell, as it were, the *questio magna* as

---

<sup>27</sup> Maria Boulding, "Introduction" in *The Confessions*, 25 (my emphasis).

<sup>28</sup> Marion, *In the Self's Place*, 259.

<sup>29</sup> Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, quoted in *ibid.*, 259.

an ever open question, to that extent one is able to be grasped by God. As Soskice puts it: "Augustine, by losing him "self" finds, in a sense, that he does not need to fathom himself since it is enough that he is known by God."<sup>30</sup> Or, to put the pedagogy at work here in other terms: to the extent that the aporias and enigmas of human existence are lived and recognized as such, and also *confessed* as such, to that extent a human being is open to the influence of God, and to be pulled in the direction of eschatological consummation, which is of course in the direction of the ultimately happy life.

What is at stake for Augustine is the itinerary of the human soul from a false self-awareness to a true self-awareness, from a mind undisturbed by the experience of hovering over the abyss of forgetfulness, to a mind driven by such experiences out of itself to seek shelter in God. As Augustine says: "Nowhere amid all the things which I survey under your guidance", and he is now speaking of the exploration in Book X that we have just walked through, "nowhere ... do I find a safe haven for my soul except in you; only there are the scattered elements of my being collected, so that no part of me may escape from you". (X.40.65) Such, I submit, are the contours of the pedagogy of ignorance at work in Augustine's exploration of memory.

---

<sup>30</sup> Soskice, "Augustine on Knowing", 74.

## FRÅN PODIUMTEMPEL TILL CENTRALKYRKA. OM DEN SENANTIKA KYRKOARKITEKTURENS UTVECKLING I DAGENS ARMENIEN

*Jesper Blid Kullberg*

Enligt lokal tradition var Armenien den första provinsen att kristnas inom Romarriket och den moderna republiken (som delvis motsvarar den romerska provinsen) bevarar ett unikt tidigkristet kulturarv.<sup>1</sup> Dussintals kyrkor står fortfarande i utmärkt skick p.g.a. oavbrutet användande. Inom gränserna för det moderna Armenien kan vi därför tydligt se hur senromerska kyrkor stilistiskt (delvis) utvecklades ur polyteistisk tempelarkitektur till den ikoniska typen av centralbyggnad, som uppkommer på 600-talet. I denna korta exkurs kommer vi att fokusera på tre välbevarade strukturer: basilikan i Yererouk, den fyrklöverformade Mokhrenis-kyrkan och slutligen den fortfarande verksamma St:a Hripsimé i Echmiadzin.

Senantikens Armenien var en politisk oroshärd, en ofta isolerad buffertzonen mellan dåtidens militära dominanter: romare och sasanider. Kulturellt fanns dock ventiler, och den tidiga kyrkoarkitekturen speglar främst kontakter med norra Syrien, Edessa i Mesopotamien samt Caesarea i Kappadokien (de två senare är idag belägna inom

---

<sup>1</sup> Enligt traditionen kristnades Armenien redan 301 av nationalhelgonet Gregorios Ljusbringaren.

Turkiets gränser).<sup>2</sup> Även om Armenien under större delen av senantiken var en del av det nyersiska Sasanidriket, så fanns det sedan tidigare en väl etablerad romersk monumentalarkitektur i området. Det främsta exemplet, som idag går att bese, är templet i Garni utanför huvudstaden Jerevan (*Fig. 1*).



*Fig. 1.* Podiumtemplet i Garni,  
1:a århundradet e.Kr.

Jag kommer att argumentera för att denna romerska stil kan ha varit en viktig delkomponent i utvecklingen av en inhemska, kristen arkitektur under 400-talet. Detta är en hypotes, som framförallt bygger på mina egna observationer och antaganden. Vi bör emellertid räkna med en rik blandning av stilinfluenser även från tidigare nämnda områden utanför dagens Armenien. Studiet av den senromerska kyrkoarkitekturen i regionen har dominerats av stilistiska studier, dvs. stiltypologier, som knutits till ungefärliga dateringsförslag. Detta är en vanskelig dateringsmodell och det är att föredra kompletteringar av arkeologisk och epigrafisk karaktär. Ett vanligt sätt att datera armeniska kyrkor är att använda inskriptioner, men metoden är först gångbar från 600-talet då det egna skriftspråket hade fått ett bredare

---

<sup>2</sup> Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 4:e rev. uppl., New Haven & London: Yale University Press 1986, 321–330.

genomslag.<sup>3</sup> Tidigare var grekiskan språket för både officiella dekret och dedikationsinskrifter, men endast ett fåtal av de äldsta kyrkorna bär spår av sådan typ. Från ett arkeologiskt perspektiv är de nu rådande dateringarna för de två först behandlade kyrkorna (Yererouk-basilikan och Mokhrenis-kyrkan) att anse som osäkra eftersom de är utförda helt på stilistiska grunder.

En bevarad, tidig grekisk inskrift, vilken tyvärr är sekundär och därför inte avslöjar en exakt datering, är placerad på den gåtfulla basilikan i Yererouk i nordvästra Armenien. Yererouk ligger c:a 5 km från staden Ani (idag i östra Turkiet), som senare blev den medeltida armeniska huvudstaden. Den treskeppiga basilikan i Yererouk är en välbevarad ruin och är berömd för sin arkaiska, tempelliknande plan (Fig. 2 & 3:1).<sup>4</sup>



Fig. 2. Kyrkan i Yererouk, troligen 400-tal e.Kr.

---

<sup>3</sup> Det armeniska skriftspråket ska enligt armenisk tradition ha utvecklats c:a 400 e.Kr. av munken Mesrop Mashtots. Även grekiska användes fortfarande i vissa inskrifter under 600-talet t.ex. i katedralen i Zvartnots, uppförd mellan 641–661.

<sup>4</sup> Liknande kyrkor finns även att bese i Aparan, Ashtarak och Eghvard; Murad Hasratian, *Early Christian Architecture of Armenia*, Moskva: Incobook 2010, 58–59, 107, 109–111.

Det har föreslagits att kyrkan ersatte ett äldre, romerskt tempel från 200-talet e.Kr. Yereroukbasilikan uppfördes troligen under sent 400-tal, och är belägen på ett sex trappsteg högt podium (c:a 2.1 m), och har sannolikt varit flankerad av två, på långsidorna placerade, exteriöra kolonnader.<sup>5</sup> Mellan långsidornas yttre kolonnader och kyrkväggen skapades således halvöppna, korridorliknande *parekklesia*, som i öster avslutades i mindre absidioler. Man antar att även dessa utrymmen användes för liturgiska ändamål, men av idag okänd karaktär. Kyrkan är ovanligt stor för regionen och mäter c:a 40 x 28.2 m, och har ett massivt västverk bestående av två stycken, minst två våningar höga torn. Tornens placering på var sida om en bred vestibul är inte inhemskt utan har sina förebilder i Anatolien.<sup>6</sup> Kyrkan var sannolikt täckt av ett trätak, emedan murade rundbågiga tunnvalv är den vanligaste taklösningen bland tidiga armeniska basilikor.<sup>7</sup>

Yereroukbasilikan är byggd av rätvinkliga kvaderblock, vilket var en vanlig tradition i det östra Medelhavsområdet. I det armeniska området kommer denna byggnadsteknik att bli praxis även under medeltiden. Det ger ett ålderdomligt intryck och erbjuder en stark kontrast mot västra Medelhavsområdets senantika tradition att bygga i tegel och kalkbruk. Det är kanske inte så förvånande att forskare under tidigt 1900-tal därför ansåg att den armeniska kyrkoarkitekturen låg till grund för den senare västeuropeiska romanska stilen (vilket inte längre är en gångbar hypotes). Sättet på vilket byggnadsblocken i Yererouk-basilikan är huggna tyder på hantverksmässiga influenser från Kappadokien i centrala Anatolien.<sup>8</sup> Kyrkans interiör är uppdelad i tre skepp, varav de smala sidoskeppen avslutas i rektangulära *pastophoria*, sakristior, och mittskeppet av en större korabsid. Interiören, som utformas för att vara liturgins skådeplats, var därför väl anpassad till kristet kultbruk, medan exteriören vittnade mer om forna tiders podiumtempel liksom det tidigare nämnda i Garni.

---

<sup>5</sup> För diskussioner kring kyrkans datering cf. Agopik & Armen Manoukian (red.), *Documenti di architettura Armena: Ererouk*, Milano: Edzioni Ares 1977, 25; Hasratian, *Architecture of Armenia*, 58.

<sup>6</sup> Krautheimer, *Architecture*, 322.

<sup>7</sup> Hanspeter Hanisch, *Über das Wirken armenischer Bauhandwerker im früher Mittelalter. In memoriam Josef Strzygowski*, Bregenz: Vorarlberger Landesmuseum 2009, 17.

<sup>8</sup> Krautheimer, *Architecture*, 322.

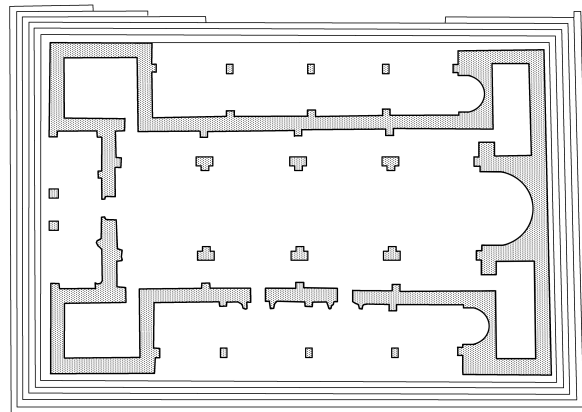
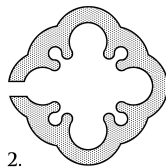


Fig. 3:1  
Plan över  
Yereroukbasilikan

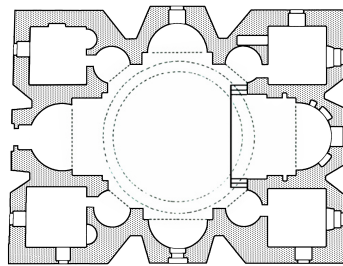
Fig. 3:2  
Mokhrenis-  
kyrkan

Fig. 3:3  
St:a Hripsimé i  
Echmiadzin<sup>9</sup>

1.



2.



3.



<sup>9</sup> 3:1 efter Hasratian, *Architecture of Armenia*, 111; 3:2 efter Murad Hasratian, "The Newly-Discovered Church of Mokhrenis and the Genesis of the Monuments of the Tetraconch Type with Corner Niches", i: *The Fourth International Symposium on Armenian Art*, Yerevan 1985, 163; 3:3 efter Josef Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, Wien: Anton Schroll 1918, 142.

Mycket av den arkitektoniska skulpturen i Yereroukbasilikan förefaller influerad från norra Syrien och området kring Aleppo. Liknande fönsteromfattningar kan t.ex. ses i den berömda 400-talskyrkan i Qalbloze.<sup>10</sup> Det bör i sammanhanget nämnas att även i det syriska området finns det indikationer på att den äldre, polyteistiska tempelarkitekturen har inspirerat utformningen av tidiga kyrkor, något som generellt är svårare att belägga i det västra Medelhavsområdet.<sup>11</sup>

Parallellt med etableringen av basilikan inom det armeniska området spreds en mindre, fyrklöverformad byggnadstyp (på grekiska kallad *tetrakonchos*), som användes för kristna sammankomster. Tetrakonchen uppkom redan under sent 200-tal inom den romerska badhusarkitekturen (där ofta använd som ångbastu, *sudatorium*), men blev från 300-talet en favoriserad byggnadstyp inom den tidiga kristenheten.<sup>12</sup> Tetrakonchens centraliserade karaktär gjorde den särskilt populär som dopkapell och *martyrion*, men i det armeniska området användes den dock främst som församlingslokal.

I detta sammanhang vill jag diskutera ett mindre känt, men intressant exempel – Mokhrenis-kyrkan (Fig. 3:2). Denna kyrka förefaller vara en av de äldsta av sitt slag och har sannolikt stått som förbild för andra, berömda kyrkor i regionen. Mokhrenis-kyrkan dateras på stilistisk grund till 500-talets andra hälft.<sup>13</sup> Kyrkorummet är komponerat av fyra större absider, som är orienterade efter kardinalriktningarna. Dessa är i sin tur flankerade av mindre, absidala nischer, som avslutas i tromper (små valvbågar), som bär upp centralkupolen. Kyrkan äntades från väster, och koret låg i öster, vilket tidigt blir praxis inom den bysantinsk-armeniska kyrkostilen. Väggarnas tjocklek

---

<sup>10</sup> Manoukian, *Documenti*, 8–9. För mer information kring kyrkan i Qalbloze, se t.ex. Christine Strube, *Die «Toten Städte». Stadt und Land in Nordsyrien während der Spätantike*, Mainz am Rhein: Zabern 1996, 61–64.

<sup>11</sup> Se exemplet med templet i syriska Slim i Kevin Butcher, *Roman Syria and the Near East*, London: British Museum 2003, fig. 186.1.

<sup>12</sup> För en redogörelse över byggnadstypens uppkomst och användningsområden samt för komparanda, se Jesper Blid, *Felicitum temporum reparation: Labraunda in Late Antiquity (AD c. 300–600)*, Stockholm: Department of Archaeology and Classical Studies, Stockholm University 2012, 82–88.

<sup>13</sup> Hasratian, "Church of Mokhrenis", 161–164.



varierar mellan 110–130 cm för att kunna bära de solida valven. Man kan kanske tala om en regional motsvarighet till 500-talskyrkan Hagia Sofia i Konstantinopel (uppförd 532–537 av Justinianus I). Den armeniska tetrakonchen brukar vanligtvis vara inskriven i en rätvinklig exteriör, men Mokhrenis-kyrkans böljande ytterväggar ligger närmre diffusionens ursprung i Anatolien, Mesopotamien och norra Syrien.<sup>14</sup>

När Bysans föll in i recession och stagnerande byggnadsaktivitet mot slutet av 500-talet blev Armenien ledande inom utvecklingen av östkristen arkitektur. Särskilt perioden 610–670 vittnar om en rik glansperiod, vilken upphör med arabernas erövring av regionen.<sup>15</sup> Det skulle dröja 200 år, innan området igen blev ett autonomt territorium. Under 800-talet bröt sig slutligen Armenien loss från Abbasidkalifatet och kom huvudsakligen att styras av en inhemsk feodaladel, som investerade stora summor i kyrkobyggnationer.

En kyrka från det kulturellt rika 600-talet, som fortfarande används, är St:a Hripsimé i Echmiadzin (*Fig. 3:3*). Kyrkan uppfördes 618 och uppvisar en fulländad symbios mellan de armeniska basilika- och tetrakonch-traditionerna. Den rätvinkliga, rektangulära exteriören, som mäter 22.87 x 17.69 m (*Fig. 4*),<sup>16</sup> inrymmer en interiör uppbyggd av komplexa geometriska former, vilket skapar en kännbar kontrast i rytmen mellan det strama skalet och det böljande, inre kyrkorummet. St:a Hripsimé är invärtes, liksom Mokhrenis-kyrkan, en tetrakonch med små absidala nischer mellan varje större absid. Den begränsade golvarealen inne i kyrkan kompenseras av valvens höjdverkan med fyra halvkupoler, som gemensamt bär upp kyrkans centralkupol (*Fig. 4*). Trots att St:a Hripsimé inte per definition är en basilika utan snarare en centralkyrka, så finns det ändå en bevarad, till synes basilikal, axial orientering genom byggnaden. Den västra ingången är motställd korabsiden i öst, vilken flankeras av rätvinkliga sakristior, som i Yereroukbasilikan. Vestibulen är inramad av kapell med motsvarande utformning som kring koret. Även denna komposition känns igen från

---

<sup>14</sup> För ett representativt urval av tidigkristna *tetrakonchoi* inom det romerska riket och dagens Armenien, se Elif Keser-Kayaalp, *Church Architecture of Northern Mesopotamia AD 300–800*, Ph.D. diss., University of Oxford 2009, pl. 46.

<sup>15</sup> Cyril Mango, *Byzantine Architecture*, Milano: Electa 1978, 98.

<sup>16</sup> Strzygowski, *Baukunst*, 92–94.

Yereroukbasilikan. De norra och södra absiderna kring St:a Hripsimés centraltravé skapar en korsarms-funktion vilken tillåter fler besökare, och därmed en större församling, att delta i liturgin. Denna lösning var sannolikt en spatial kompromiss, som ansågs nödvändig i övergången från traditionell basilika till centralkyrka. Även Yereroukbasilikans podium har bevarats i St:a Hripsimé och andra samtida kyrkor, om än reducerat till en trappliknande sockel.

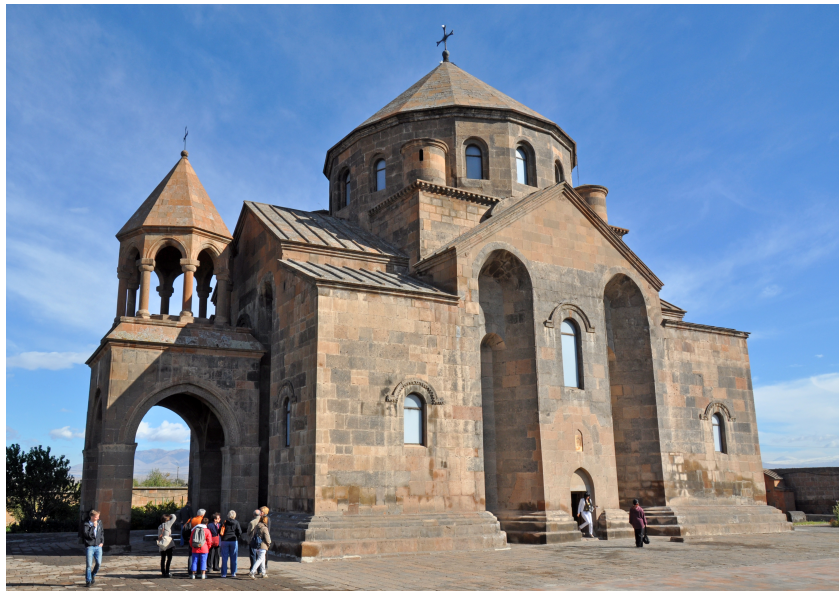


Fig. 4. St:a Hripsimés exteriör.

Denna korta redogörelse för några av huvuddragen inom utvecklingen av den tidigkristna arkitekturen i dagens Armenien lägger vikt vid ursprunget i det antika podiumtemplet. Det som bibehölls av detta var i huvudsak exteriören. Yereroukbasilikan bevarar både podiet och *peristylen* (en exteriör kolonnad), vilket var en viktig del av den lokala romerska tempelarkitekturen. Den andra större stilförebilden inom den tidigkristna arkitekturen var tetrakonchen, den fyrklöverformade centralbyggnaden. Det som bevarades av antikens tempel i den färdigutvecklade 600-talsstilen, vilken blev en hybrid mellan basilika och tetrakonch, var framförallt podiet, eller snarare den breda trappstegsformade sockeln, som kyrkorna från denna tid i regel vilar på.

Dispositionen av kyrkorummets övergripande interiör var emellertid utformad för att passa den kristna liturgin och har sina rötter i Anatolien och norra Syrien snarare än i det för-kristna podiumtempel. Det förefaller dock som att det liturgiska möblemanget och sanktuariets utformning med krypta och upphöjt kor snarare har inspirerats från Det heliga landet, och mer specifikt från betydelsefulla, senromerska kyrkor i Jerusalem och Betlehem.<sup>17</sup>



Fig. 5. Interiören i Sta Hripsimé.

---

<sup>17</sup> Thomas F. Mathews, *Art and Architecture in Byzantium and Armenia*, Aldershot: Variorum 1995, 204–205.



## EREMITENS ÅTERKOMST. OM NYTTAN MED ATT DRA SIG UN DAN I SENANTIKA BERÄTTELSER \*

*Andreas Westergren*

### Inledning: Frågor

Om en människa lämnar världen för att endast söka Gud, riskerar inte kärleken till Gud att bli självupptagen? Finns det någon nytta med att fly från plikterna, ja, till och med från samhället, för att göra ingenting, mer än att be? Vad är över huvud taget poängen med att dra sig undan? Vad är meningen med askesens späkningar eller klostrets undantagstillstånd – om det inte finns någonting som bärs tillbaka till världen?

Frågorna kan äga giltighet för fler än enslingar och klosterfolk. Samtidigt som ögonblickets fordringar och intryckens mångfald hopar sig nu för tiden, kanske risken ökar, att den som desperat försöker att slippa ut ur ekorrhjulet endast ser till sig själv. Plågade av stressens demoner söker många efter att komma bortom larmet och bilderna: tillbaka till ursprunget, enkelheten, tystnaden och vilan. Men kritikerna menar att de bara tillfredsställer sig själva, vare sig det är med religionens emotion eller emotionens religion; platser där

---

\* Denna artikel bygger på ett föredrag som hölls vid Johannesakademien i december 2012. En mer utförlig beskrivning av artikelns argument finns i Andreas Westergren, *Sketching the Invisible: Patterns of Church and City in Theodoret of Cyrillus' Philotheos Historia*, Lund 2012.

subjektet inte behöver störas av andra subjekt längre. Ställt som en ny fråga: när blir pausen en undanflykt?

Trots att det går att ställa frågorna på detta sätt till samtiden, så är det alltid lättare att ifrågasätta forna tider. I en kristen kontext bjuder ingen tid då in till så många frågor som den i vilken det kristna klosterväsendet växte fram på 300-talet. Och ingen plats verkar göra oss lika undrande som det syriska kulturområdet, där askesen tog sig speciella uttryck. Det verkar i själva verket inte finnas några munkar som så tydligt symboliserar ett negativt avståndstagande till världen som de syriska, med pelarhelgonet, Symeon styliten, som parad-exemplet. Tidigare forskare har kallat den syriska asketiska rörelsen för "morbid",<sup>1</sup> karakteriserad av "späkningar, individualism och mystik".<sup>2</sup> En av de stora kännarna av den syriska traditionen, Arthur Vööbus, sa till och med att kännetecknet för denna "hyperaskes" var "det bisarra".<sup>3</sup>

För att följa upp de inledande frågorna, skall vi se på en av de mest detaljerade källorna som vi har om denna tradition, Theodoretos av Kyrrhos (383–460?) *Historia om de syriska munkarna*.<sup>4</sup> Denna skrift innehåller ett trettiotal levnadsteckningar av manliga och kvinnliga asketer som levde i tiden före, eller samtidigt som, deras biograf. Theodoretos har gått till historien som en förfäktare av den antiokenska ("nestorianska") positionen i den kristologiska striden, och skrev sin munkhistoria bara några år före konciliet i Chalcedon

---

<sup>1</sup> Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, London 1892; Hans Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1908.

<sup>2</sup> Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. 2, Louvain: Peeters 1960, 315.

<sup>3</sup> Vööbus, *History of Asceticism*, 298.

<sup>4</sup> Theodoretos av Kyrrhos, *Philotheos Historia*, i: *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie, Histoire Philothée*. Texte critique, traduction, notes, index par Pierre Canivet and Alice Leroy-Molinghen, 2 vols. (Sources chrétiennes 234, 257), Paris: Cerf 1977, 1979. För en engelsk översättning, se R.M. Price (red.), *Theodoret of Cyrrhus, A History of the Monks of Syria* (Cistercian Studies Series 88), Kalamazoo, Mich.: Cistercian 1985. Två viktiga undersökningar, med lite olika utgångspunkter, är Cristian-Nicolae Gaşpar, "In Praise of Unlikely Holy Men: Elite Hagiography, Monastic Panegyric, and Cultural Translation in the Philotheos Historia of Theodoret, Bishop of Cyrrhus", Ph.D. diss., Central European University, Budapest 2006, och Adam M. Schor, *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley: University of California Press 2011.

451, då hans (van)rykte för all framtid skulle bestämmas. Som författare har han en bred palett av dåtidens retoriska skolning i sin hand, men han skriver i förordet att han bara skall göra enkla skisser. Det finns skäl till inte ta honom på orden, eftersom han redan här använder ett bildspråk som anknyter till välkända filosofiska tankar. Theodoretos menar att han bara kan teckna skuggorna av dessa helgons strider (*skiografein*).<sup>5</sup> Bara den som inte stirrar sig blind på dessa skuggstreck kan se den riktiga bilden träda fram för ögonen: av helgonens dygd. Vid sidan av den synliga verkligheten finns det en osynlig, som inte kan avbildas, men anas, och eftersträvas. Förutom bibliska referenser gör alltså Theodoretos i sin text bruk av filosofiska och andra litterära motiv, och den säkra hand med vilken han tecknar förordet gör att man kan misstänka att han färglägger även asketernas överdrifter med vissa syften för ögonen. Och att han inte är omedveten om den kritik som redan i hans samtid riktades mot munkarnas 'barbari'.<sup>6</sup>

De frågor som ställdes inledningsvis är nämligen inte nya för vår tid. De ingick i ett knippe med föreställningar, som även präglade den samhällseliga diskursen i senantiken. Den som ställde sig utanför samhället och ville vara för sig själv (gr. *idios*), var annorlunda. Eftersom människan, i Aristoteles definition, var beroende av mänsklig gemenskap för sin existens, kunde den som befann sig långt bortanför stadens yttre gränser bara vara en best – eller en gud.<sup>7</sup> Liknar bilden av asketen (som änglalik och/eller plågad av demoner) någon av dessa ytterligheter kan den alltså spegla sådana tankegångar, och när vi läser Theodoretos helgonlegender, menar jag, är denna bakgrund avgörande. I motsats till forskare som påstår att Theodoretos framställer ett samhällsfrånvänt ideal,<sup>8</sup> tror jag istället att vi, för att förstå dessa texter bättre, bör läsa dem mot bakgrund av just ideal för samhället. Dessa texter uppvisar inte bara en medvetenhet om frågorna, skulle jag vilja säga, utan söker även på olika sätt att svara på

---

<sup>5</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Pr. 3.

<sup>6</sup> Se ex. Eunapios från Sardes, *Vitae Sophistarum* 6; Libanios, *Pro Templis* 8.9.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Politica* 1253a.

<sup>8</sup> Se fr.a. Niketas Siniosoglou, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance* (Cambridge Classical Studies), Cambridge: Cambridge University Press 2008, 127–146, 141.

vad som är nyttan med världsfrånvänd askes. Min argumentation har tre steg, och börjar med beskrivningen av asketernas världsfrånvändhet, fortsätter med exempel på hur de vänder tillbaka till världen, och avslutas med ett resonemang om hur kontakten med helgonen skapar en ny samhällelig gemenskap. Det som gör denna argumentationslinje naturlig är det faktum att den följer berättelsernas utveckling, från förvärvandet av dygd till dygdens efterverkningar. Ett underliggande tema, som följer samma ordning, är *erôs* och *agapê*, där kärleken till Gud (*erôs*) efter hand måste balanseras av kärleken till nästan (*agapê*), när många har kommit att attraheras av asketens helighet.

## 2 Isolering: Kärleken till Gud

Det första helgonet i Theodoretos samling är den legendariske Jakob av Nisibis, som inte bara är känd från andra källor, utan vars kista kan återfinnas på gränsen mellan dagens krigsdrabbade Syrien och Turkiet. Det är här, i trakterna mellan Syrien, Turkiet och Irak, som den hotade syriska kristenhetens kärnland finns, och det är också här som Theodoretos finner klosterväsendets ursprung. Berättelsen börjar med att Jakob lämnar sin *polis*, Nisibis, och "omfamnar det ensamma och stilla livet".<sup>9</sup> Han har ingen fast bostad, utan vandrar omkring i bergstrakter utan att ha något mer att äta än det som naturen erbjuder. Hans enda klädnad är ett getskinn. Den här informationen förstärker vad askesen handlar om: att vända sig ifrån allt som kan identifieras som socialt mänskligt, som byggnader, tillverkade kläder och tillagad mat (han använder inte ens eld). Han inträder i ett slags urtidstillstånd, som människan i tiden före de mer utvecklade samhällena. En av de samtida myter som beskrev samhällets utveckling talade just på det sättet: efter en syndaflod bodde de första människorna uppe på bergen, som en slags vildar i grottor eller enkla hyddor. Först efter flera generationer vågade de gradvis återvända ner till slättlandet vid bergets fot, och kunde sedan bygga de första städerna.<sup>10</sup> Men Jakob gör den motsatta resan, när han lämnar staden och vandrar uppför bergen.

<sup>9</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 1.2 τὸν ἐρημικὸν καὶ ἡσύχιον ἠσπάσατο βίον.

<sup>10</sup> Se Homeros, *Ilias* 20.216–218, Platon, *Leges* 677a-681e, Strabon, *Geographica* 13.1.25, Libanius, *Orationes* 30.4.



Hans kroppsliga askes är ena sidan av hans praxis, den som handlar om att släppa taget om alla beroenden. Den andra sidan är den själsliga askesen, på så sätt att han vänder hela sin uppmärksamhet mot Gud. Han renar sin tanke från allt, berättar Theodoretos, och låter den bli en spegelbild för den heliga Anden. Såsom i en spegel ser Jakob Gud, och förvandlas fullständigt i mötet. Theodoretos använder ett poetiskt, filosofiskt och teologiskt språk för att beskriva den *metamorfos* (vilket är ordet som Theodoretos använder), som helgonet genomgår, när han blir gudomliggjord.<sup>11</sup>

I den andra berättelsen lyfter Theodoretos fram ännu en legendomspunnen gestalt, som vi också känner från andra källor, den gamle Julianos, som också kommer från det gamla hjärtlandet för den syriska traditionen. Han tar sin boning i en grotta i öknen, där det enda han gör är att recitera psalmerna. Återigen använder Theodoretos starka bilder för att gestalta den förvandling som Julianos, liksom Jakob, genomgår. Hela hans världsbild, hans uppfattning av verkligheten, förvandlas i mötet med Gud. För Julianos är grottan ett palats, där psalmerna är hans lyx, hans överflöd, vid sidan av den enkla föda han intar en gång i veckan, några korn, som han löser upp i vatten. För hans förändrade sinnen blir också grottan ett bröllopsgemak. Han blir så "omtöcknad av begäret" (*pothos*) efter Gud, sägs det till sist, att han inte ser någonting annat än sin älskade (*ho erômenos*).<sup>12</sup>

Det som målas upp i början av dessa vitor är en total omvändelseprocess, där en människa vänder hela sin varelse: det fysiska, sociala, och kognitiva, från det mänskligt tillfälliga till den Gud som Är. Språket som används är präglad av Höga visan och de andra bibliska böckerna, men är också färgat av den klassiska litteraturens hjältesagor och filosofi. En grotta var en känd förvandlingsplats. Det visste inte bara läsarna av Odysseen, och de filosofiskt bildade, som kände till Platons grottliliknelse, utan också

---

<sup>11</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 1.3, med referens till 2 Kor. 3:18.

<sup>12</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 2.2 ἐδέξατο φίλτρον πυρσόν, ὡς μεθύειν τῷ πόθῳ καὶ μηδὲν μὲν ὀρᾶν τῶν γηϊνῶν, μόνον δὲ τὸν ἐρώμενον καὶ νύκτωρ ὄνειροπολεῖν καὶ μεθ' ἡμέραν φαντάζεσθαι.

många andra som varit i kontakt med olika orakelkulturer.<sup>13</sup>

Det här var bara de två första livsteckningarna i Theodoretos munkhistoria. I de följande berättelserna möter vi asketer som, likt kyniska filosofer, verkar överträffa varandra i sina galna försök att fly det naturliga livet. Flera murar in sig i byggnader utan dörrar för att undvika direktkontakt med andra människor.<sup>14</sup> Genom en hålighet i muren kan de ta emot den lilla förplägnad som krävs för deras överlevnad. När biskopen kommer måste han gräva sig in för att få till ett samtal med eremiten.

Är det så att Theodoretos medvetet åskådliggör det udda i dessa historier? En asket bor i en låda, som inte ens täcker hans kropp.<sup>15</sup> Samtidigt som han är innesluten är han helt utsatt för vädrets nycker. En annan hänger i luften i något som liknar ett medeltida tortyrhjul.<sup>16</sup> En tredje blev asket som treåring och sägs inte ens kunna skilja på en gris och en tupp, eftersom han inom den inhägnad han hade vuxit upp aldrig hade sett några.<sup>17</sup> Ju fler exemplen blir, desto lättare är det att fastna i detaljerna, som trots allt skapar en viss variation i de många biografierna. För att skilja Jakob av Nisibis från Julianos och Symeon styliten är det enklast att peka på deras när, var, och framför allt, *hur*, vilket skapar en förstärkt effekt av den kroppens utsatthet, som genljuder i berättelserna. Dessa munkars filosofi är en lidandeshistoria, som de bara kan uthärda på grund av ett gemensamt begär (*erôs*) efter Gud.<sup>18</sup>

Skapar Theodoretos ideal som ska efterföljas? Ja – och nej. Båda dessa svar måste utvecklas. Det är *inte* så, tror jag, att Theodoretos försöker rekrytera eremiter eller styliter genom dessa historier. Snarare så varnar han, med hjälp av extrema exempel, för sådana övningar. Genom sin uthållighet i omänskliga förhållanden transcenderar asketerna gränsen inte bara för det möjliga, utan också för det eftersträvsvärda. I slutändan liknar dessa övermänniskor snarare forn-

---

<sup>13</sup> Se Homeros, *Odyssea* 13.102–112, och en tolkning av detta grottmotiv i Porfyrios, *De antro nympharum*.

<sup>14</sup> Se t.ex. Theodoretos, *Phil.Hist.* 3.2, 4.3, 7.1, 8.1, 9.3, 19.1, 21.1 och 26.7.

<sup>15</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 27.2.

<sup>16</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 28.3–4.

<sup>17</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 26.4.

<sup>18</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 2–4.

tidens heroer än vanliga människor. De blir objekt för undran och beundran, snarare än subjekt att identifiera med. Samtidigt har Theodoretos redan inledningsvis manat läsaren till att inte fastna i detaljerna, som kanske väckte intresset först,<sup>19</sup> utan att se till hela bilden. Då framträder de dygder som helgonen har tillägnat sig: ödmjukheten, frimodigheten, uthålligheten, kärleken. Det är dessa eviga värden som ska identifieras vid läsningen av helgonvitan, och sedan identifieras med i vardagen. Dygden är inte, argumenterar Theodoretos vid ett tillfälle, bunden till en viss plats, som öknen.<sup>20</sup> Nej, liksom den gudomliga verkligheten är dygden gränslös, eftersom den kommer från Gud. Ett av helgonen kan därför sägas ha bevarat sin renhet redan *innan* han lämnade världen – och det trots att han deltog vid många (helgon)fester! Han levde "(nästan) som de instängda" även när han befann sig mitt i församlingen av människor.<sup>21</sup> Grottan och cellen blir på så sätt generaliserade, och jämförs med den inre frihet som vilken människa som helst kan eftersträva. Det går att leva ett dygdigt liv mitt i världen. Samtidigt är dygden inte beroende av samhällshierarkierna. Liksom den inte är förbehållen asketerna är den inte heller klass- eller könsbunden, utan allmänmänsklig, och Theodoretos inkluderar berättelser om både rikemanssöner, lantisar, utlänningar och kvinnor för att illustrera sin poäng.<sup>22</sup> För den skull är dygden inte förbehållslös. Den vilar i människans fria vilja, och förutsätter en reell intention.<sup>23</sup>

#### Återkomst: Kärleken till nästan

Hittills är kopplingen till frågorna om askesens nytta för samhället snarare implicit än explicit. Det blir lättare att förstå Theodoretos klassicerande grekiska och många allusioner och om vi tänker oss att de primära mottagarna av texterna var en bildad stadselit, som kanske

<sup>19</sup> Se fr.a. försvaret för Symeon styliten, som lockar människor, som sedan kan få en mer djupgående undervisning, i Theodoretos, *Phil.Hist.* 26.12.

<sup>20</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 4.1.

<sup>21</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 20.2 τοῖς καθειργμένοις παραπλησίως βιοτεύων.

<sup>22</sup> För kvinnorna, se Theodoretos, *Phil.Hist.* 29–30. Se också min tolkning i Westergren, *Sketching the Invisible*, kap. 2.4 (fr.a. stycket "Female Models").

<sup>23</sup> Se relationen mellan *hê gnôme*, intentionen eller viljan, och nåden i Theodoretos, *Phil.Hist.* Pr. 5, 10.

huvudsakligen var kristen, men inte odelat så.<sup>24</sup> Det var berättelser för människor i samhället, som syftade att framhålla kardinaldygderna, samtidigt som intresset hölls vid liv genom visuella bilder av asketernas originalitet. Men just som "samhälleliga" texter finns det en sida till i berättelsernas logik, som måste framhävas, och som inbegriper en mer uttrycklig redogörelse för det inflytande som helgonet, trots sin initiala avskildhet, kan utöva i staden.

Det är inte helt lätt att karakterisera vilken typ av text som Theodoretos skriver, s.a.s. vilken genre den tillhör, men det är ändå viktigt att reflektera kort över formen, för att tydligare kunna ta ställning till innehållet. Ibland karakteriseras Theodoretos munkhistoria lite slarvigt bara som en hagiografi, en helgonberättelse. Men hagiografi är inte en särskilt träffsäker bestämning av genre, eftersom det finns många fler slags texter som hyllar helgon än just livsberättelsen.<sup>25</sup> Dessutom är risken att man föreställer sig en typiskt kristen genre, som bara är påverkad av Athanasios *Vita Antonii*, utan att stå i ett nära samspel med många fler texter (även icke-kristna) och med den samtida kulturen. Det är i så fall bättre att diskutera de många benämningar som Theodoretos själv ger sitt verk när han säger att det är en *historia* och en *bios*, som består av enkla berättelser (*diêgeseis*) och inte av lovtal.<sup>26</sup> Snarare än att stirra sig blind på vad dessa beteckningar betyder var och en för sig, eller tillsammans, är det viktigt att se hur Theodoretos vet att visa att han känner till de retoriska distinktionerna. I själva verket fanns det inga skarpa linjer mellan historia och biografi, exempelvis, utan de två stilarna hade genomgått en liknande utveckling under de första århundradena efter Kristus, som innebar en starkare betoning på den enskilda människans

---

<sup>24</sup> I en undersökning om kristianiseringsprocessen, bl.a. på den syriska landsbygden, talar Frank R. Trombley om att det i det offentliga religiösa livet fanns "a deep sense of insecurity" ända in i medeltiden. Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, 2 vols., 2d ed., Boston: Brill 2001, 1.182.

<sup>25</sup> Se diskussionen i Claudia Rapp, "The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre between Tradition and Innovation" i: Christopher Kelly, Richard Flower & Michael Stuart Williams (red.), *Unclassical Traditions*, vol. 1 (Cambridge Classical Journal Proceedings of the Cambridge Philological Society. Suppl. vol. 34), Cambridge: Cambridge Philological Society 2010, 119–130.

<sup>26</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Pr. 9–10.

dygd som avgörande faktor för historiens utveckling. Kejsarbiografierna blev en grupp normerande texter, som präglade historieskrivningen.<sup>27</sup> Dygden (*êthos*) och handlingarna (*praxeis*) hörde i detta tänkesätt nära samman, och kunde också användas för att strukturera en text. Hos Theodoretos är denna uppdelning förstärkt, både genom att han präglar begreppen *historia* och *bios* filosofiskt,<sup>28</sup> och genom att han tecknar en slags teologisk kausalitet mellan dygden och nåden.<sup>29</sup> Förvärvandet av dygd leder till att Gud kan verka genom den dygdiga människan. Därför är det viktigt att inte stanna vid det första intryck som askesen skapar, utan att också se fortsättningen på berättelsen.

Redan i porträttet av det första helgonet, Jakob av Nisibis, tydliggörs ett mönster som handlar om gudserfarenheten och dess efterverkningar. Jakob, som presenterades tidigare, är i öppningsscenen inte mer än en vilde som vandrar omkring i bergen. Men detta urtillstånd ger utrymme för ett nådens tillstånd. I mötet med Gud genomgår han en förvandling, som gör att han kan utföra under. I själva verket är denna inledande beskrivning utgångspunkten för resten av livsberättelsen, som handlar om hans ingripanden i olika världsliga sammanhang. Ju längre hans liv fortgår, desto större blir hans inflytande i världen. I den avslutande scenen motar han egenhändigt den persiska armén från att erövra den stad han inledningsvis lämnade: Nisibis. De två delarna, den andliga förberedelsen och Guds verk genom helgonet kopplas till varandra, så att det blir tydligt att helgonet bara kan handla som han gör genom Guds nåd.<sup>30</sup>

I en annan berättelse betonas paradoxen i samspelet mellan dygd och nåd: att en vilde kunde göra samhället bättre. Precis som Jakob vandrar en annan asket omkring uppe i bergen, utan någonstans att

---

<sup>27</sup> Se t.ex. Philip Stadter, "Biography and History", i: John Marincola (red.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. 2 (Blackwell Companions to the Ancient World), Malden, Mass.: Blackwell 2007, 528–540, 534.

<sup>28</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Pr. 3.

<sup>29</sup> Se Theodoretos, *Phil.Hist.* 1.8 och 21.14, men också den tidigare fotnoten om "intentionen".

<sup>30</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 1.3–14, se särskilt 3 och 11–12.

bo.<sup>31</sup> Han har ingen samhällelig identitet alls, men när staden drabbas av uppror och hotas av kejsarens straff kommer han ner från bergen. På den mest offentliga platsen av alla, *agoran*, kommer den säkrast undàngömda hemligheten fram i ljuset, och möter kejsarens generaler på deras höga hästar. Orädd och värtalig uppmanar helgonet (med *parrhêsia*) ämbetsmännen på syriska att säga till kejsaren att han bara är en människa, och därför måste förlåta invånarna i staden.<sup>32</sup> Som en representant för en högre, gudomlig och mer barmhärtig ordning skapar helgonet fred och harmoni på en plats där kejsaren har visat sig otillräcklig.

Vid några tillfällen gestaltas inte bara denna växelverkan mellan det passiva och det aktiva livet, utan det förs en diskussion över vilka premisser som gäller för aktionerna. I slutet av sitt liv söks den gamle bedjaren Julianos, han som levde i grottan, upp av några präster som ber honom att komma till staden, som hemsöks av den arianska heresin.<sup>33</sup> Helgonet är motvilligt: han vill tjäna Gud och inget annat. Men en av prästerna svarar genom att återge Jesu uppmaning till Petrus om att föra hans lamm på bete om Petrus verkligen älskar honom.<sup>34</sup> Prästen överför sedan bilden till att handla om Kristus och Julianos – och den hotade församlingen i Antiokia. Övertygad av det bibliska kärleksargumentet ger helgonet med sig, och lämnar sin cell för att följa med prästerna till staden. Insatsen betyder dock inte att han ger upp sitt asketiska liv, eftersom han bara lämnar det för en tid (*kairos*), och sedan återvänder.

Ett liknande argument förs fram i en annan vita. En asket, som har tillbringat större delen av sitt liv inspärrad i en cell, söks upp av en kollega, som ber honom att ta över det kloster som han har startat. Den första asketen, som enligt berättelsen varken hade sett dagsljus eller talat med någon på årat, är minst sagt skeptisk, men kan inte annat än lyssna på det argument som förs fram:

Οὐκοῦν ἐπειδὴ τοῦτου ἔρωας, ὁ Ἀμμιανὸς ἔφη, ἐγὼ σοι τρόπον  
ἐπιδείξω δι' οὗ καὶ τὸν ἔρωτα πλέον ἐξάψεις καὶ τὸν

---

<sup>31</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 13.1–3.

<sup>32</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 13.7.

<sup>33</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 2.16–17.

<sup>34</sup> Joh. 21:15–17.

ἐρώμενον θεραπεύσεις. Τὸ μὲν γὰρ πᾶσαν εἰς ἑαυτὸν τινα περιστήσαι τὴν ἐπιμέλειαν, οὐκ ἄν, ὡς οἶμαι, φιλαυτίας διαφύγοι γραφήν. Ὁ γὰρ θεῖος νόμος ἀγαπᾶν τὸν πέλας ὡς ἑαυτὸν διαγορεύει. Τὸ δὲ πολλοὺς εἰς κοινωνίαν τοῦ πλοῦτου λαβεῖν τοῦ τῆς ἀγάπης ἐστὶ κατορθώματος ἴδιον. Ταύτην δὲ ὁ θεσπέσιος Παῦλος 'νόμου πλήρωμα' προσηγόρευσε.

Så eftersom du älskar (*eran*) [Gud] ... skall jag visa dig ett sätt på vilket du kan underblåsa begäret (*erôs*) häftigt och tjäna den Älskade (*ho erômenos*). För om någon koncentrerar all sin omsorg på sig själv, så kan han inte, tror jag, fly från anklagelsen om egenkärlek (*philautia*), eftersom den gudomliga lagen föreskriver att du skall älska (*agapan*) din nästa som dig själv. Det är kärlekens (*agapê*) goda ordning att låta många få del av det egna överflödet. Den gudabenedade Paulus kallar den "lagens fullhet" (Rom 13:10).

Talet är anmärkningsvärt i sitt sätt att förhålla sig till *erôs* och *agapê*. Även om begreppen skiljs åt på ett sätt som, i Anders Nygrens anda, skulle kunna föranleda en motsättning mellan självupptagen och självutgivande kärlek, så är poängen inte kontrasten, men komplementariteten. *Erôs* är, som redan nämnt, den obändiga drift efter Gud som är gemensam för alla helgon, och som gör det möjligt för asketerna att stå ut i alla sina prövningar. Det är alltså inte så att detta gränsöverskridande begär är negativt laddat, men det är på något sätt okontrollerat, och därför förenat med risker. I flera berättelser skildras hur asketerna behöver hjälp utifrån för att deras drift inte skall döda dem, när de fortsätter den asketiska övningen förbi utmattningens gräns.<sup>35</sup>

En annan risk är den som nämndes ovan: *philautia*, den självupptagna kärleken. Det är här *agapê* kommer in, en bibliskt angiven riktningvisare som hjälper begäret att kanaliseras så att det kommer andra till del. Flödet försvagas inte av nästankärleken, nej, den förstärks snarare av denna inriktning. Övertalningskampanjen är

<sup>35</sup> Se bl.a. Theodoretos, *Phil.Hist.* 21.5–8 och 26.7, där en vandrande biskop varnar Symeon styliten genom att säga att han "inte får tro att självmord [en våldsam död] är en dygd" (μη νομίζειν ἀρετὴν εἶναι τὸν βίαιον θάνατον).

vändpunkten i berättelsen. Eremiten inser till slut att hans *erôs* behöver få kraft av *agapê*, och han axlar ansvaret för ett kloster, som kommer att få en lång och ärorik tradition. Den dygd som han har uppvisat är *eupitheia*, vilket helt enkelt betyder att låta sig övertalas av det som är gott.

Det finns flera berättelser, som innehåller en liknande vändpunkt, där eremiten, som en konsekvens av sin rening, får ett nytt ansvar i relation till andra. De exempel som vi har sett hittills är av olika karaktär. Ibland är insatsen temporär, som när Julianos tillfälligt besökte staden, och ibland är den varaktig, som när någon går in i en ny ansvarsroll, som klosterledare eller biskop. I själva verket hade Jakob blivit vald till biskop av Nisibis när han utförde sina största under. Ingen person kan utöva ett sådant inflytande som den asketiske biskopen, som fortsätter att leva som han lär, även som biskop. Budskapet är tydligt: den inre harmoni som helgonet har tillägnat sig i sin ensamhet kommer plötsligt att prägla staden, ja, ibland hela världen. Helgonet, som har lärt sig att bli opåverkad av allt världsligt, påverkar nu alla.

### Gemenskap: de heligas samfund

I två steg har vi nu följt helgonen ut i det okända, och tillbaka till det välkända. På så sätt beskrivs deras nytta för världen i konkreta händelser, där deras inre samling återverkar utanför dem själva. Men det finns ett drag till i texterna, som behöver nämnas. Det är inte bara, och kanske inte ens främst, genom att helgonet återvänder till världen som dess nytta beskrivs, utan genom att människorna i världen vänder sig mot helgonet, och på så sätt får ett ny inriktning för sina liv. Om vi byter fokus från huvudpersonerna i vitorna till de människor som helgonen möter, så kan vi se en annan dimension av deras inflytande, som inte är mindre viktig, och som handlar gemenskap: kloster-gemenskap, samhällsgemenskap och kyrkogemenskap.

Bakgrunden till detta gemenskapsperspektiv kan vi finna både i panegyriken och filosofvitan. Som en del av lovtalets uppbyggnad finns det ofta en utveckling från det lilla till det stora, där en människas inflytande växer proportionerligt genom livet till en punkt där det i praktiken berör alla. Ett stickord, som Theodoretos använder



för att anknyta till denna tradition är *kleos*, berömmelsen, som sprider sig.<sup>36</sup> Men när han gör så markerar han, med bibelordet, att helgonet når denna status eftersom det *inte* strävar efter någon annan heder och ära än den som kommer från Gud.<sup>37</sup> Liksom i berättelsen om filosofen är det den inre hållningen, som möjliggör framgången.

I Antonios liv finns ett avgörande ögonblick, som fångar en sådan process, med en perspektivväxling från samhället till gemenskapen runt cellen. Efter att ha gömt sig från världen under tjugo års tid träder Antonios fram oförstörd, och möter människor som redan har samlats kring hans cell, eftersom de har anat att något händer där. Hans helighet blir ett nytt fokus för uppmärksamhet, och efter en tid så befolkas öknen och blir ett nytt slags samhälle.<sup>38</sup> Denna reorienteringsprocess händer om och om igen i Theodoretos berättelser.

Berättelsen om den gamle Julianos i grottan, som vi redan har nämnt vid flera tillfällen, handlar också om bildandet av *kloster-gemenskap*, och Julianos räknas i andra källor som det syriska klosterväsendets fader.<sup>39</sup> Theodoretos beskrivning av Julianos liv är paradoxal. Fast Julianos grips av kärlekslågan till den grad att han blir "omtöcknad av sitt begär", så blir han inte självupptagen, utan lär sig istället att det finns många fler som kan bli "med-älskare (*synerastai*) av Gud".<sup>40</sup> Språket som används för att beskriva denna process, som skall inbegripa nya gudsälskare, är fortfarande präglad av begäret efter Gud (*erôs*). Genom att rikta hela sin kärlek mot Gud blir helgonet, i sin tur, attraktivt, och lockar människor, som har blivit sårade av kärlekens pilar, till sin undanskymda plats. Redan i nästa scen börjar de att strömma till grottan i allt större antal, och den första syriska klostergemenskapen bildas.

I återkommande fall berättas samma historia om hur det ensamma helgonet lockar efterföljare, som vill dela liv i gemenskap med Gud och varandra.<sup>41</sup> I och med att klostertraditionen utvecklas kommer den

---

<sup>36</sup> För en utförlig diskussion av detta motiv, se Gaspar, *Praise of Unlikely Men*, kap. 4.1.3.

<sup>37</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 15.6, med referens till Matt. 6:33.

<sup>38</sup> Athanasios av Alexandria, *Vita Antonii* 14.

<sup>39</sup> Sydney H. Griffith, "Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria", *Journal of Early Christian Studies* 2:2 (1994), 185–216, 187.

<sup>40</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 2.2.

<sup>41</sup> Se ex. Theodoretos, *Phil.Hist.* 3.4, 4.8, 5.3.

allt mer att likna ett idealt samhälle i miniatyr, där man lever i en fulländad *koinonia*.<sup>42</sup>

Men klostret är inte den enda gemenskapen som beskrivs i munkhistorierna. Det finns också en mångsidig *samhällsgemenskap*, som präglas i mötet med helgonet. Denna sida av berättelserna var den som en gång i tiden fick Peter Brown att, med hjälp av Theodoretos, tala om helgonet som en medlare mellan rika och fattiga, och mellan människor och Gud.<sup>43</sup> Problemet med Browns tes var inte idéerna i sig, utan att han alltför snabbt applicerade texternas ideal på den sociala verkligheten.

I ett av de mest uppenbara exemplen från Theodoretos munkhistoria (som Brown också använde, men utan hänsyn till den litterära framställningen), växer helgonets inflytande proportionerligt i tre samhällliga kontexter: först i en enkel by, sedan i en stad och till sist inför kejsaren och hela världen. Vad som är speciellt med detta annars okända helgon är att Abraham, som han heter, kommer att bli biskop i samma stad som hans bibliske namne hade bott i, nämligen Carrhae, eller Harran! Både i byn och staden agerar Abraham på ett sätt som får den samhällliga gemenskapen ifråga att utvecklas till det bättre.

För att ge ett exempel så gestaltas kontakten mellan helgonet och byn som en äventyrshistoria, där Abraham, med några få förtrogna, på gudomligt bevåg (*charis*) beslutar sig för att riskera (*kinduneuei*) liv och lem genom att bege sig iväg till en by som de har hört fortfarande är "behärskad av ogudaktighetens mörker".<sup>44</sup> Under föresvävningen att de är köpmän gömmer de sig i ett hus och börjar att fira den gudomliga liturgin – så tyst de kan. Men snart slipper hemligheten ut och byborna blir så provocerade att de försöker ta död på bedjarna. Massakern hindras dock av några äldste – ett tecken på att byn trots allt inte är helt barbarisk, utan har en slags rudimentär samhälllig ordning – som sedan ber gästerna att lämna dem. Just då dyker skattmasarna dock upp och handlingens förlopp byter riktning. Deras

<sup>42</sup> Se ex. Theodoretos, *Phil.Hist.* 5.4 och 10.3.

<sup>43</sup> Se Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101, och hans egen utvärdering 25 år senare i Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997", *Journal of Early Christian Studies* 6:3 (1998), 353–376.

<sup>44</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 17.2 κατέχεσθαι τῷ τῆς ἀσεβείας ζόφῳ.

krav är orimliga. Men helgonet beslutar att gripa in, och likt Kristus, hjälpa dem som förföljde honom. När byborna inser att de har blivit räddade förändras deras inställning fullständigt och de ber Abraham att stanna och bli deras "patron" (*prostatês*).<sup>45</sup>

Här är det värt att stanna till av två skäl. Det ena är språkbruket som används, eftersom det knyter an till en ny slags drivkraft, som skapar en gemenskap kring helgonet. Den iver (*spoudê*), som Abraham har visat byborna, påverkar dem så att de ber än mer enträget (*spoudaiouterê*) om hans beskydd.<sup>46</sup> Det är inte bara klosterfolk som attraheras av helgonets liv, utan vanliga bybor kan gripas av ett liknande begär, även om det i deras fall är mer inställt på fysiska belöningar än tillväxten i dygd. Det andra som är viktigt att lägga märke till, vilket Brown inte gjorde, är det faktum att vitan framställer en blivande biskops naturliga ledarförmåga. Inte alla asketer agerar med sådan list och världsvana som denne, som kan förhandla med maktens män, och som accepterar sitt förmyndarskap för byn bara på villkor att han också får bygga en kyrka där. Byn söker en ledare, som kan hjälpa dem till ett bättre liv, och får en kristen präst, på köpet.

Båda dessa anmärkningar, om den gemensamma driften och om prästerskapet, är värda att utveckla lite till. För att börja med den senare, så spelar prästerskapet, och framför allt "översteprästen", d.v.s. biskopen, generellt sett en stor roll i berättelserna. Inte minst framstår en viss biskop, Theodoretos själv, som en särskilt privilegierad person.<sup>47</sup> Genom prästernas översyn kan en överdriven asket, som Symeon styliten, räddas till livet när den asketiska övningen har gått över styr.<sup>48</sup> Men de har också en överblick som gör att de kan upptäcka helgon, som ingen annan ser. Ett av Theodoretos minst iögonfallande

---

<sup>45</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 17.3.

<sup>46</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 17.4.

<sup>47</sup> För detta drag, se Blake Leyerle, "Pilgrim Eulogiae and Domestic Rituals", *Archiv für Religionsgeschichte* 10 (2008), 223–237, Theresa Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus: The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press 2002, 152, och Ville Vuolanto, "A Self-made Living Saint? Authority and the Two Families of Theodoret of Cyrrhus", i: John S. Ott & Trpimir Vedriš (red.), *Saintly Bishops and Bishops' Saints* (Bibliotheca Hagiotheca, Series Colloquia, 2), Zagreb: Hagiotheca, Humaniora 2012, 49–65.

<sup>48</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 21.5–8 och 26.7.

helgon sitter instängd i sitt hus i en namnlös by och ber, utan att någon verkar ge honom särskild uppmärksamhet.<sup>49</sup> Men så kommer biskopen till byn, och visar den lokale asketen sin aktning genom att prästviga honom (efter att ha grävt sig in till den instängde). Nu förändras plötsligt även de andras inställning till honom. Genom hela berättelsen gör detta helgon – ingenting alls. Den korta handlingen bygger istället på vad andra gör med honom, när de har insett hans helighet. I grannbyn blir man avundsjuk och hämtar under natten över helgonet till sig egen by. Helgonet protesterar inte. En tid senare fraktas han tillbaka av den första byn, som saknar sin helige man, som inte heller nu reagerar på det som händer med honom. Han "lever inte" i världen, påpekar Theodoretos med apostelns ord, utan "Kristus lever i honom",<sup>50</sup> men så snart världen har sett asketens helighet, genom biskopens försyn, så blir han begärlig. Därför behöver man inte ens vända sig till de framgångsrika asketerna, som Abraham, för att se hur olika lokalsamhällen blir påverkade av sina helgon. Även de som inte handlar alls bär en slags kraft med sig, som påverkar, och som prästerskapet har en särskild förmåga att identifiera.

Detta leder över till den andra punkten, som gäller begäret efter helighet. Både potentiella asketer och "vanliga" människor blir påverkade av helgonen, fast på lite olika sätt. Det finns en slags skiktning av intressen, som speglar samhällshierarkierna. Vissa verkar inte förstå bättre än att bara söka de fysiska uttrycken för asketernas helighet, som deras kroppar. En svårt sjuk asket antas vara död, och det enkla folket kastar sig över honom och sliter hans hår, innan biskopen till slut upptäcker att han faktiskt inte är död.<sup>51</sup> Den här uppståndelsen kring helgonets kropp, tillhörigheter och relikvisas framför allt upp av människorna på landet och folk från andra länder, samt av kvinnor.<sup>52</sup> Vid ett tillfälle beskriver Theodoretos en regelrätt konflikt mellan byar som kämpar om relikerna efter ett helgon, och berättaren konstaterar att "vi" kan ta emot helgonets välsignelse även

---

<sup>49</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 19.

<sup>50</sup> Gal. 2:20–21.

<sup>51</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 21.9–10.

<sup>52</sup> För de kvinnliga asketerna, se Theodoretos, *Phil.Hist.* 29–30 och min diskussion i Westergren, *Sketching the Invisible*, kap. 2.4.

utan att vara där, eftersom "minnet" (*hê mnêmê*) är tillräckligt.<sup>53</sup> Denna inklusiva kommentar ("vi") kan verka nog så exklusiv om man betänker att den kan signalera en mer utvecklad, andlig medvetenhet om sakernas tillstånd, som bara vissa har. I motsats till den stora mängden människor finns det ett fåtal, som vet att Gud inte kan fångas i det materiella, och som inser att det finns högre värden än fysiska helanden, nämligen en andlig omvandlingsprocess till större gudslighet. Men samtidigt som denna skiktning av människor är tydlig i texterna, så är det inte en kontrast mellan rätt och fel som presenteras, utan ett försök att säga 'don efter person', eller att Gud möter varje människa på den nivå hon befinner sig. Därför kan Theodoretos också vända sig mot dem som ser ned på den folkliga religiositeten, och markera att man skall besöka helgonets grav med "tro" (*pistis*).<sup>54</sup> Denna religion angår alla, hög som låg, suggererar texterna. Helgonet angår hela samhället.

Båda de drag som vi precis har sett på, prästernas framhävda roll och platsen som finns för "alla", pekar vidare mot det sista sammanhang som jag vill lyfta fram, nämligen *kyrkogemenskapen*. Det kan vid första ögonkastet tyckas överraskande att just eremiternas märkliga livsöden skulle ha med den kristna församlingen att göra, men jag menar att kyrkan är ett viktigt motiv i dessa texter, som tydliggör den större mening som Theodoretos vill ge asketerna i samhället. Detta motiv formulerar Theodoretos, som vi ska se, med hjälp av den tidigare teologiska traditionen, och inte minst Origenes och Klemens, men han gör det på ett sätt så att tolkningen av kyrkan förskjuts för att passa hans egen tid.

Ett par år efter att munkhistorian kom ut skrev Theodoretos en epilog till sitt verk, som tecknar en bild av kyrkan som ett samfund av helgon. Det är också i epilogen som Theodoretos argumenterade att det var begäret, *erôs*, som möjliggjorde asketernas uthållighet i det omöjliga. Men detta argument är bara inledningen på en lång utläggning av alla gudsälskare som funnits sedan begynnelsen. Genomgången börjar med Abel och fortsätter över de gammaltestamentliga profeterna och nytestamentliga apostlarna till kyrkans

---

<sup>53</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 16.4.

<sup>54</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 24.2.

martyrer, och, avslutningsvis, ”dygdens nya atleter”, d.v.s. asketerna.<sup>55</sup> Det som förenar alla dessa gestalter är begäret (*erôs*) efter det Sköna.<sup>56</sup> Denna gemenskap skulle kunna kallas en *ekklesia ab Abel*,<sup>57</sup> men stannar inte med de döda, utan innesluter också de samtida mottagarna av texten. Den långa listan av helgon fortsätter nämligen med en inbjudan: ”Låt oss också fyllas av längtan och bli förtrollade av Brudgummens skönhet”.<sup>58</sup> Höga Visans språk genljuder i dessa beskrivningar, och en gång kallas asketerna t.o.m. för ”Brudens lemmar”.<sup>59</sup> I bakgrunden går det att känna igen det resonemang som Theodoretos, påverkad av Origenes, för i sin utläggning av Höga Visan.<sup>60</sup> Den kristna kyrkan är den Brud, som förenas med sin Brudgum, Kristus. Betoningen i karakteriseringen ligger på det mystiska mötet med Gud. En skara av heliga, upplysta människor framstår som de som förkroppsligar denna gemenskap – med Gud. De heligas samfund är samfundet av helgon.

Den teologiska tolkningsnyckel som lämnas ut i epilogen öppnar upp ett nytt perspektiv på det ögonblick som upprepas i många enskilda berättelser: helgonets initiala möte med Gud efter att ha vänt världen ryggen. I ljuset av epilogen är gudserfarenheten signifikativt för en kyrka, vars identitet inte finns hos henne själv utan hos Gud. I några scener tecknas också en mänsklig gemenskap, som kan vara en grupp pilgrimer, eller en församling av fromma i staden, som inte är bundna av kultplatser eller tempel, utan kan möta Gud var som helst, eftersom Gud inte är platsbunden, utan oändlig.<sup>61</sup> Redan Klemens av

<sup>55</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 19 οἱ νέοι τῆς ἀρετῆς ἀθληταί.

<sup>56</sup> För en sådan beskrivning, se Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 19.

<sup>57</sup> För detta begrepp, se Yves Congar, ”Ecclesia ab Abel”, i: Marcel Reding (red.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche: Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf: Patmos 1952, 79–108.

<sup>58</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 21 Τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ φίλτρον δεξώμεθα, καὶ τῷ κάλλει τοῦ νυμφίου καταθελγόμενοι.

<sup>59</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 20 μέλη τῆς νύμφης.

<sup>60</sup> Se Günther Koch, *Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros: Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung* (Frankfurt am Main: Josef Knecht 1974), 187–229, 257–61, som dock inte hänvisar till *Phil.Hist.*

<sup>61</sup> För markeringen att pilgrimerna inte tror att Gud är bunden till en plats, se Theodoretos, *Phil.Hist.* 6.8 och 9.2. För en gudstjänstgemenskap utan kyrka, se 2.15 och 8.5–6.

Alexandria sade att det var "skaran av utvalda" som var "kyrkan" (*hê ekklesiā*), och inte någon byggnad.<sup>62</sup> Den gemensamma nämnaren för detta synsätt skulle kunna sägas vara interiorisering, en vändning inåt, mot själens möte med Gud. Men är detta det enda synsättet som finns representerat i munkhistorierna? Gäller kyrkans gemenskap bara den exklusiva skara som väljer att gå i kloster, eller som i alla fall är tillräckligt fromma? I så fall skulle detta ideal kunna kallas världsfrånvänt och asketiskt,<sup>63</sup> men som jag genomgående har argumenterat, menar jag att det i Theodoretos berättelser också finns en tydligt öppning mot samhället. Utan att en hävdvunnen kristen (apologetisk) diskurs, som betonar inre värden, ges upp i dessa texter, balanseras den av en vändning utåt, med andra ord, av exteriorisering. De heligas samfund är inte bara samfundet *av* helgon, utan också samfundet som samlas *kring* helgonen (och deras relik) i stadens mitt.

Ett viktigt drag i texterna, som pekar mot denna utsida, är helgonfesterna. Vid sådana fester samlas hela staden kring det avlidna helgonet, och samhällsgemenskapen blir, för ett ögonblick, förvirrande lik kyrkogemenskapen.<sup>64</sup> Av de asketer som hyllas av Theodoretos nämner han flera vars relik fortsätter att skapa uppmärksamhet. Denna uppmärksamhet på helgonens relik förstärker det intryck som vi redan har talat om, nämligen att de ofta framställs som objekt, snarare än subjekt. Det gäller i särskilt hög grad när de är döda, eller tros vara döda. Men även levande asketer kan vara "döda för världen" och verka i den. På berättarplanet är skillnaden mellan levande och död inte alltid så stor, och allmänna kännetecken som "helighet" och "förbön" kan gälla båda grupper. På så sätt kan också ett helgon, som i högsta grad är i livet, framstå som en "relik", med sitt passiva handlingssätt, som ändå attraherar uppmärksamhet från utsidan. Detta säger kanske något om en biskops vilja att pacificera sina vilda asketer, men pekar också på hur kulten av helgonet blir ett sätt att utvidga den gamla förståelsen av kyrkan, från en exklusiv gemenskap, till en som potentiellt kan innefatta alla. Denna församling är en

---

<sup>62</sup> Klemens av Alexandria, *Stromateis* 7.5.29.5 οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ.

<sup>63</sup> För en sådan beskrivning, se J.H.W.G. Liebeschuetz, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford: Oxford University Press 2001, 412.

<sup>64</sup> Se bl.a. Theodoretos, *Phil.Hist.* 17.10 och 21.20.

gemenskap som inte bestäms av sina gränser – av vem som är helig – utan av sitt gemensamma fokus kring det heliga. Man kan komma olika nära detta epicentrum, som helgonen *är*, men alla delar samma inriktning, oberoende av bakgrund eller livsstil. I berättelsernas ögonblicksbilder av helgonen framträder en gudomlig verklighet och verksamhet. Berättelsen om helgonet blir kyrkostiftande i någon mening. Helgonet är *som* ett sakrament, eller en ikon; en symbol som läsaren inte ska stirra sig blind på, men som kan väcka längtan efter en Gud som ingen kan se, men som närmar sig i det mänskliga, i den mänskliga och gudomliga Jesus Kristus.

### Sammanfattning

I tre steg har vi sett på hur helgonet utövar inflytande i världen i Theodoretos munkhistoria: genom att dra sig undan, genom att återvända – levande eller död – och genom att skapa (heliga) gemenskaper. Berättelsen om de syriska munkarna och klostren visade sig i denna läsning också vara en historia om kyrkan och samhället. Kyrkan var ett huvudtema i helgonberättelsen. Med det vill jag inte säga att Theodoretos presenterar en utförlig "ecklesiologi" inom ramen för "hagiografin", men snarare att det finns teologiska motiv, som på ett avgörande sätt präglar framställningen av helgonets liv. Det finns fler sådana motiv, litterära och filosofiska, eftersom texten använder många referenser och allusioner, och är rik, om inte på spänning, så på spänningar. Faran med att karakterisera Theodoretos verk som en hagiografi är att nyanser riskerar att gå förlorade. Snarare så lever den i gränslandet mellan många genrer: mellan epiken och bibelordet, mellan panegyriken och filosofvitan, mellan (kyrko)historian och (helgon)biografin, och i mötespunkten mellan dessa kan man ana hur texten kunde vara meningsfull i en konkret kontext. I min tolkning så representerar denna munkhistoria inte bara ett försvar för asketerna utan också för ett kristet samhälle, såsom tolkat av en bildad biskop inför en kulturellt relativt enhetlig, men religiöst delad målgrupp. Vad fanns det för nytta med dessa eremiter? Ja, de kunde bli symbolfigurer för ett framväxande *kristet* samhälle, och deras liv bidra med stoff till nya ursprungsmyter för staden och byarna runtom. Genom sådana berättelser presenterades asketen och klostret som en självständig, men integrerad del av samhället – och kyrkan.



## PARRHESIA I VALENTINOS FRAGMENT

*Paul Linjamaa*

Termen *parrhesia*, som oftast översätts ungefär *öppet, sanningsenligt* och *modigt tal* förekommer i två av de sju fragment som bevarats av Valentinos av Alexandrias skrifter. I Ismo Dunderbergs bok *Beyond Gnosticism* föreslås det att förekomsten av denna term är influerad av bilden av den modiga filosofens tal inför en världslig auktoritet.<sup>1</sup> Genom att lyfta fram ett antal angränsade texter och genom hänvisningar till andra användningsområden för termen *parrhesia*, kommer jag att utveckla och modifiera Dunderbergs tes.

Syftet är att lyfta fram förslaget att *parrhesia* inte enbart bör förstås som en form av *tal* utan att det också handlar om stabil hållning och orubbligt uppträdande. Läser vi *parrhesia* med denna dubbla betydelse kommer vi att kunna förstå Valentinos fragment bättre. *Parrhesia* är, i de texter som här nedan diskuteras mer noggrant, en förmåga som används i kampen mot de kosmiska makterna och då är tanken om det öppna eller sanningsenliga talet sekundärt. Dessa makter beskrivs som i rörelse och de saknar vila. *Parrhesia*, å andra sidan, representerar det upprätta, stabila och okuvliga uppträdandet som kontrasterar makternas kaosartade beteende.

---

<sup>1</sup> Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York: Columbia University Press 2008, kapitel 3.

## Filosofens *parrhesia*

Första gången vi stöter på ordet *parrhesia* är i en atensk kontext, från den klassiska perioden. Ordet härstammar med största sannolikhet från kombinationen av grekiskans *pas/pan* (allt/helt/varje) och verbotenen *rhe* (tala). Termen är i grunden kopplad till det demokratiska privilegiet att fritt uttrycka sin åsikt i en församling av medborgare, en rättighet direkt motsatt slavens och utlänningens yttrande. Vi stöter dock på termen i många sammanhang i den grekiska *polis*-staten: i prosa och filosofi, i politik och privat sfär. *Parrhesia* är det sanningsenliga talet, det öppna, modiga och orädda talet inför en potentiellt hotande situation, talet mellan sanna vänner och mellan lärare och student.<sup>2</sup> Men *parrhesia* förekommer också i negativa ordalag och kunde snabbt vändas till betydelsen oförskämt tal. När det fria talet missbrukades och man drevs av sina passioner istället för dygdiga motiv, fick *parrhesia* istället betydelsen oförskämdhet eller fräckhet. I filosofiska kontexter hade termen främst konnotationer som sanningsenligt, öppet och uppriktigt tal.<sup>3</sup> Diogenes sades ha yttrat att *parrhesia* var det vackraste i världen och i de *Kyniska epistlarna* (ep.1) står det att Sokrates påstod att *parrhesia* är det som varje människas liv är upphängt på.<sup>4</sup>

*Parrhesia* användes också av den modiga filosofen då denne konfronterades med världslig auktoritet. Detta förekommer redan hos Platon som ansåg det vara varje sann filosofers plikt att bistå sin

---

<sup>2</sup> För yttrandefrihet, *parrhesia*, i klassisk kontext se Max Radin, "Freedom of Speech in Ancient Athens", *The American Journal of Philology* 48:3 (1927), 215–230. För *parrhesia* hos Platon och Aristoteles och i tragedi och komedi se bidragen i Ineke Sluiter & Ralph M. Rosen (red.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden: Brill 2004. För en kort sammanfattning av *parrhesia*-begreppets filosofiska bakgrund se också Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 52–55.

<sup>3</sup> För en mer detaljerad bakgrund till *parrhesia*, dess många betydelser och evolutionen av ordet och speciellt dess betydelse i den antika filosofiska kontexten och i prosan, se Giuseppe Scarpato, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia: Paideia Editrice 2001. Se också Michel Foucaults föreläsningar sammansatta i Joseph Pearson, *Fearless Speech*, Los Angeles: Semiotext(e) 2001. För betydelsen och användning av termen under romersk tid se Dana Farah Fields avhandling *The Rhetoric of Parrhesia in Roman Greece*, Charleston: Bibliobazaar, LLC 2011.

<sup>4</sup> A.J. Malherbe, *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Missoula: Scholars Press 1977, 224.

härskare med rådgivning. Förhoppningsvis kunde man också forma härskaren till att bli en dygdig och upplyst härskare. Platon misslyckades själv med Dionysios av Syrakusa när han besökte Sicilien för att agera mentor till tyrannens svåger Dion. Den åldrade filosofens *parrhesia* resulterade i att han såldes som slav och inte lyckades hans adept Dion bättre. Plutarkos beskriver hur Dion modigt utövar *parrhesia* inför den nyckfulle despoten, men han lyckas inte tämja honom, och Platon skriver att Dionysios måste ha varit besatt av en *daimon*.<sup>5</sup>

Denna syn på *parrhesia* som filosofens sanningsenliga tal inför överheten övertogs delvis av biskoparna i och med kristendomens intåg. Biskop Ambrosius av Milano ansåg det som sin skyldighet, skriver han i ett brev till kejsare Theodosius, att ställa sig till sin kejsares förfogande och tala sanningsenligt och öppet till honom. Han tillägger också att det inte är kejsarens sak att hindra fritt tal och inte heller bör biskopen tiga om sin mening. Ambrosius uttryckte plikttroget i brevet att det var synd och skam att kejsaren tvingade hans biskopskollega att betala återuppbyggnaden av en synagoga som hade bränts på biskopens bevåg. Inte kan man återbygga allt som förstörts, skriver Ambrosius. Ska man då till och med bygga upp det där valentinianska templet som förstördes samtidigt? Nej, det vore ju befängt, menar biskopen, och råder kejsaren att överge sina planer, vilket han också gjorde.<sup>6</sup>

När rådgivarens *parrhesia* fallerade, som när filosofen eller biskopen stod makten för nära eller gav upp för rädsla, fanns en annan auktoritet att kalla på: munkens/asketens.<sup>7</sup> I efterdyningarna av statyupproret i Antiokia år 387 misslyckades auktoriteterna att blidka kejsarens ilska, men den syriska munken Makedonios kallades ner från sitt berg och skyddade staden från en säker undergång.<sup>8</sup> Johannes

---

<sup>5</sup> Se Plutarkos, *Dions liv* 6, 8, 21–22, i: Plutarch, *Lives*, Volume VI (Loeb Classical Library 98) Cambridge, MA: Harvard University Press 1918. Platon, *Sjunde brevet*, 336b, i: Plato, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles* (Loeb Classical Library 234) Cambridge, MA: Harvard University Press 1929.

<sup>6</sup> Ambrosius, *Brev* 40, i: St. Ambrose of Milan, *Letters*, Oxford: James Parker & Co 1881.

<sup>7</sup> Se Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison: University of Wisconsin Press 1988, kapitel 2.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 105–108.

Chrysostomos betonar också munkens roll som sanningssägare och bevarare av den sanna filosofin.<sup>9</sup> Den inflytelserike egyptiske munkprofilen Shenoute fungerade också som medlare mellan landsbygd och hov och i ett vädjande brev han fick från kejsaren anropas **ἄντὴρ πᾶρρησίας** (din *parrhesia*).<sup>10</sup>

En mer provocerande form av *parrhesia* möter vi i Dion Chrysostomos skildring av mötet mellan den kyniska skolans förgrundsgestalt Diogenes och Alexander den store. Alexander besitter fullständig världslig makt, men söker ändå upp den fattige filosofen som bor på gatan i en tunna. Dion beskriver det som att den makt som är eftersträvansvärd egentligen är den som innehas av Diogenes, som uttrycker sig med *parrhesia*. Då Alexander kommit för att besöka Diogenes ligger denne på trottoaren. Diogenes beordrar Alexander att flytta sig eftersom han skymmer solen som han ligger och värmer sig i. Diogenes fortsätter att provocera Alexander som först tar det hela med ro, men ändå verkar avundsjuk på Diogenes totala frihet och finner det omväxlande och förfriskande att tilltalas med *parrhesia*. Dock förlorar Alexander långsamt tålmodet när Diogenes fortsätter konversationen med att fråga Alexander hur det kommer det sig att han bär svärd? Bara den som fruktar något bär svärd, provocerar Diogenes. Är kanske Alexander en fegis? Alexander blir vred och sträcker sig till och med efter sitt vapen vid ett tillfälle. Det verkar även som om Diogenes driver med storkungen då han insisterar på att det är en komplimang att kalla Alexander för oäkting. Diogenes lyckas till och med övertala Alexander att hålla med honom, vilket får kejsaren att framstå som dum.<sup>11</sup> Här kontrasteras även inbillad makt (i detta fall Alexanders världsliga makt) med Diogenes egentliga makt, uttryckt med *parrhesia*.<sup>12</sup>

Användningen av termen i filosofisk kontext, främst med konnotationer som sanningsenligt, öppet och uppriktigt tal, lever vidare i hellenistisk filosofi hos stoiker, epikuréer och framförallt

---

<sup>9</sup> Ibid., 108.

<sup>10</sup> Besa, *Shenoutes liv* 54, återgivet i: Brown, *Power and Persuasion*, 141.

<sup>11</sup> Dion Chrysostomos, *Fjärde talet*, i: Dio Chrysostom, *Discourses 1–11* (Loeb Classical Library 257) Cambridge, MA: Harvard University Press 1971.

<sup>12</sup> För en djupare analys av Dion och Diogenes användning av *parrhesia* se Pearson, *Fearless Speech*, 122ff.

kyniker. *Parrhesia* var det rena uttrycket för moralisk frihet, det som kontrasteras med personer som drivs av sina passioner (känslorörelser) och som vänt sig ifrån Logos, den allomfattande ordningen och lagen i skapelsen.

### Mer än bara sanningsenligt och öppet tal

Under antiken var judarna kända av många som filosofins folk.<sup>13</sup> Många hellenistiska judiska författare och tänkare påverkades sannolikt av tidens filosofiska bruk av termen *parrhesia* och dess roll i diskussionen om gudomlig lag och dygdigt beteende. I Salomos vishet 5:1 och Ordspråksboken 13:5, 20:9 i Septuaginta är *parrhesia* den rättfärdigas uppträdande.

Filons sätt att bruka termen är också helt i enlighet med tidens filosofi då han skriver att den husbonde som inte tillåter någon annan att använda *parrhesia* i sitt hus är en tyrann i miniatyr.<sup>14</sup> Detta påminner oss om den stoiska tanken att människor hade rättigheter gentemot sin herre, i enighet med gudomlig lag. Dock använder Filon sig av många olika betydelser av *parrhesia* i sin exeges av bibliska texter och sin spekulation över det rättfärdiga levernet. I texten *Vem är arvtagare till de gudomliga tingen* använder han sig, som så ofta, av Moses som arketyper för den perfekta människan. Här är en träffande passage från en engelsk översättning:

Moses confesses that he is "a man of a slight voice and slow of speech from the time when God first began to converse with Him." [...] the most admirable virtues are boldness and freedom of speech (*parrhesia*) at suitable times towards one's betters.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Aristoteles sägs ha träffat en jude under sina resor och jämfört honom med indiska filosofer och beundrat hans lärdom; Josefus återberättar Klearkos vittnesmål i *Mot Apion* 1.22. Aristoteles efterträdare Theofrastos ansåg judarna tillhöra klassen "filosofer" enligt Porfyrios, *Om avhållsamhet* 2.26. För en bakgrund till bilden av judarna som filosofins folk se David Winston, *The Ancestral Philosophy: Hellenistic Philosophy in Second Temple Judaism*, Providence: Brown Judaic Studies 2001.

<sup>14</sup> Filon, *Om de rätta lagarna* 3.138, i: Philo, *The Works of Philo*, London: H. G. Bohn 1854–1890, bok 29.

<sup>15</sup> Filon, *Vem är arvtagare till det gudomliga* 1, i: Philo, *Works*, bok 18.

Sista meningen går delvis att koppla till 4 Mackabéerboken 10:5 där *parrhesia* är talet martyren riktar mot överheten, eller "one's better". Och det var inte ovanligt att martyrens tal och fasta hållning inför ogynnsamma omständigheter inspirerade och tilltalade de närvarande.<sup>16</sup> *Parrhesia* är här fasthet och övertygelse i tal men också ett sätt att föra sig, vilket är ett återkommande tema i judisk litteratur.<sup>17</sup>

Ordet *parrhesia* förekommer bara en gång i Septuagintas Pentateuk, i 3 Moseboken 26:13. Här beskrivs hur Gud leder sitt folk ut ur Egypten: de ska inte längre vara slavar, då Gud har brutit sönder deras ok för att istället låta dem "gå med upprätt huvud (*parrhesia*)".<sup>18</sup> Bakom detta ligger hebreiskans "och fick er att gå upprätt".<sup>19</sup> Här kan man se att *parrhesia* för de antika översättarna inte bara handlade om något verbalt, utan att det fanns tydliga kopplingar mellan *parrhesia* och förkroppsligandet av frihetstanken och stabiliteten som talet grundades i. Ett liknande förkroppsligande av *parrhesia* finner vi i Salomos vishet 5:1 där det står att inför ens förtryckare kommer den rättfärdiga "stå där med *frimodighet (parrhesia)*" (στήσεται ἐν παρρησία).<sup>20</sup> Ordet för "stå" är här samma ord som ligger bakom svenskans "statisk". Inför sina fiender är den rättfärdiga alltså statisk, eller oföränderlig/stabil med *parrhesia*.

*Parrhesia* används också som ett sätt att beskriva de rättfärdigas uppträdande när de stod inför Gud. Också här är talet en sekundär aspekt av *parrhesia*-begreppet. *Parrhesia* är primärt resultatet av att Gud står en bi, och därmed kan man stå inför Gud med högt buret huvud (se t.ex. Job 22:25–26). I den etiopiska Henok-litteraturen beskrivs också hur de rättfärdiga går upprätt och står stabilt medan syndarna skakar och kryper i Guds närvaro.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Bart Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Volume I, Cambridge MA: Harvard University Press 2003, 368–369, et passim. Judith Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London & New York: Routledge 1995, 41–74.

<sup>17</sup> För utförligare beskrivning av termens förekomst i kristen och judisk litteratur se *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans 1964–1976, s.v. 'parrhesia'.

<sup>18</sup> Citerat från 1917 års översättning. LXX: καὶ ἤγαγον ὑμᾶς μετὰ παρρησίας.

<sup>19</sup> JPS 1917: קוּמְיִיתִי עִם־יְהוָה.

<sup>20</sup> 1917 års översättning.

<sup>21</sup> Etiopiska Henok, 47.2ff, 48.8, 51.5, 61.3ff, 9ff, 62.3–5. Se också *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 6, 879.

Termen *parrhesia* förekommer oftare i Nya Testamentet än i andra judiska skrifter. Liksom i äldre judiska texter används det ofta om den rättfärdiga människans uppträdande i Guds närvaro. I Första Johannesbrevet är *parrhesia* det som den renhjärtade – den som finner vila i Guds närvaro och tror på Herrens Namn (1 Joh. 3:21, 5:14) – blir beviljad. Kopplingen till Namnet finner vi också i Apostlagärningarna 4:29–31 där apostlarna uppmanas göra Herrens arbete genom *parrhesia*, stärkta i Jesu Namn. Även i Pauluslitteraturen förekommer *parrhesia* som ett attribut som apostlarna har fått för att hjälpa dem att sprida Jesu budskap (Ef. 3:12, Fil. 1:20, 1 Tim. 3:13, 2:2), ett attribut som ger ståndaktighet (2 Kor. 3:12ff).

I Johannesevangeliet används *parrhesia* på två olika sätt. För att beteckna offentligt och öppet tal i 18:20 och 7:26 (i jämförelse med ἐν κρυπτῷ) och dels för att beteckna rättframhet och okomplicerat tal i 11:14 (i jämförelse med ἐν παραβολῇ).<sup>22</sup>

Vi kan ganska snabbt konstatera att *parrhesia* inte går att begränsa till en form av sanningsenligt eller uppriktigt tal; termen har en mycket bredare och djupare betydelse. Konnotationerna verkar dessutom ofta angränsa till teman som orörlighet och stabilitet. I sin utmärkta bok *The Immovable Race* behandlar Michael A. Williams detta motiv i senantiken då han undersöker förekomsten av termen "det orörliga släktet" (†ΓΡΕΝΑ ΕΤΕΜΑΚΙΜ) i setiansk litteratur.<sup>23</sup> I denna kontext är

---

<sup>22</sup> David Brakke har skrivit en artikel där han analyserar det öppna talet och talet i liknelser i Johannesevangeliet och *Jakobsapokryfen* och menar att *parrhesia* användes för att betona gruppidentitet i Johannesevangeliet: de som förstod Jesu ord som öppet tal var i innegruppen, de som uppfattade Jesu tal som liknelser eller hemliga ord tillhörde utegruppen. I *Jakobsapokryfen*, som förmodligen är ett senare verk, har betydelsen att läsa och tolka själva texten blivit mycket viktigare, och här handlar det istället om olika begåvade kristna, de som inte förstår liknelserna och måste förlita sig på Jesu öppna tal och de som är eliten och kan tolka liknelserna. Dock diskuterar inte Brakke varför författaren till *Jakobsapokryfen* inte längre använder sig av *parrhesia* i denna kontext. Detta diskuteras nedan mer utförligt. Se David Brakke, "Parables and Plain Speech in the Fourth Gospel and the *Apocryphon of James*", *Journal of Early Christian Studies* 7:2 (1999), 187–218.

<sup>23</sup> Termen förekommer bland annat i *Johannesapokryfen*, i: NHC II.1.2.20, 2.24, 25.23, 29.10, 31.31–32 och i BG: 22.15–16, 65.2–3, 73.9–10, 75.20–76.1. Williams visar hur denna term inte var menad som självbetecknande term utan bör kopplas till ett stabilitetsideal

ordet *skakning* och *svängande* (σάλος) betydelsefull. Termen används under antiken för det oroliga och kaosartade, bland annat för att beskriva det hemska havet som grekerna fruktade så. Motsatsen var det *orörliga* och *stabila* (ἀσάλευτος) och används bland annat som epitet för den eviga lagen (av t.ex. Filon<sup>24</sup>) och filosofens och munkens orubbliga sinne.<sup>25</sup> Platons transcendentia sfär beskrivs också som med detta ord (ἀσάλευτος). Andra centrala begrepp och motsattpar är föränderlig/oföränderlig (κίνησις/στάσις) och tid/evighet (χρόνος/αἰών) som alla är kontraster mellan det transcendentia och tillvaron i kosmos.<sup>26</sup>

Williams diskuterar dock inte kopplingen till *parrhesia* trots att det nämns i ett setianskt verk som en kontrast till skakningar och kaos. I texten *Den store Seths andra traktat* står det att själarna som väcks från sömnen och kosmos kaosartade skakningar "gick med *parrhesia*" (ἀγμοοῦε ἡν̄ παρρησία).<sup>27</sup> Även här kopplas *parrhesia* till fast och stabilt uppförande snarare än till tal.

För att undersöka detta tema lite närmare ska vi nedan fördjupa oss i sättet *parrhesia* framställs i valentinianska texter, och några andra texter som ligger nära tidsmässigt och teologiskt. I artikelns avslutande del kommer en kort återkoppling göras mellan *parrhesia* och stabilitetstemat. Jag kommer hävda att det i Valentinos användning av termen *parrhesia* finns ett arv från en filosofisk tradition men att termen används på ett nytt sätt. Det är de kosmiska makterna som står för motståndet och *parrhesia* syftar heller inte längre på att säga sanningen

---

och orörlighetstema under senantiken; se Michael A. Williams, *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Leiden: Brill 1985, kapitel 1.

<sup>24</sup> Filon, *Mose Liv* 2.14.

<sup>25</sup> Antonios beskrivs som ansatt av demoner i sin munkcell, men bemöter detta med fast (ἀσάλευτος) sinne. Sofisten Eunapios prisar sin lärare Chrysanteos som oavsett om han möttes av lovord eller av djup sorg alltid förblev orörlig (ἀσάλευτος), som en sann filosof. För en genomgång av användningen av termen i senantik litteratur se Williams, *The Immovable Race*, kapitel 1.

<sup>26</sup> Det uppstod dock debatt om hur Platon skulle tolkas: hade han en enhetlig syn på idévärlden och befann den sig i ett orörligt tillstånd? Drog Demiurgen sig bara tillbaka efter skapelsen? Detta diskuterar bland annat Aristoteles i *Metafysiken*: 1063b.36–1064b.14. Hans lösning är den berömda "orörliga röraren".

<sup>27</sup> NHC VII.2.58.28–34. Birger Pearson (red.), *Nag Hammadi Codex VII*, Leiden: Brill 1996, 172.



eller att *tala klart och öppen hjärtigt*. *Parrhesia* bör snarare förstås som fast och stabil utstrålning och sinnesro, med syfte att motstå och bekämpa de falska kosmiska auktoriteterna som är sömnlösa och ständigt i rörelse.

### *Parrhesia* i Fragment I och II samt andra valentinianska texter

De skrifter som med någorlunda säkerhet kan tillskrivas Valentinos av Alexandria är de sju korta fragment som finns bevarade i kyrkofädernas återberättelser.<sup>28</sup> Klemens av Alexandria citerar från ett brev som är av Valentinos hand. Här nedan är Einar Thomassens engelska översättning av stycket:

καὶ ὡσπερ εἰ φόβος ἐπ’ ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγγετο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον· οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιούσιν ἐγένετο, οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες καὶ πάνθ’ ἃ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ· εἰς γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος Ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν.<sup>29</sup>

And just as in the presence of that modeled figure fear fell on the angels when it emitted sounds that surpassed its modeling because of the one who had invisibly deposited in it a seed of the substance above and *expressed parrhesia*, thus also among the generations of the cosmic humans the works of humans become objects of fear for the ones that make them, as in the case of statues, images and everything that hands fashion in the Name of God. For having been modeled in the name of Man, Adam

---

<sup>28</sup> Förutom hos Klemens finns även ett fragment hos Hippolytus, en psalm kallad *Sommar* (*En vederläggning av alla heresier* 6.37.7); Einar Thomassen, *The Spiritual Seed*, Leiden: Brill 2006, 479.

<sup>29</sup> Klemens, *Stromateis* 2.8.36.2–4. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 430–431. Jag följer helt Thomassens översättning förutom för ordet *παρρησιαζόμενον* där Thomassen översätter till “openly spoke”.

caused fear of pre-existent Man, since he in fact was present in him. So they were terrified and quickly did away with their work.

Här beskriver Valentinus skapelsen av Adam. Det är änglar som formar Adam men de blir sedan rädda för honom och gör sig av med honom. Adam besitter nämligen egenskaper som går bortom det som formen tillåter. Änglarna är ovetande om att Adam har fått ett frö inplacerat i sig och Adam liknas i passagen vid en staty som gått bortom materialet som utgör dess form: Adam är formad i Guds Namn. Som Thomassen och Christoph Markschies påpekar är det inte uppenbart vem som är subjektet för participet *uttryckte parrhesia* (παρρησιαζόμενον). Syntaktiskt passar *formen* (τὸ πλάσμα), *den som injicerar* (τὸν δεδωκόντα) och *säden* (τὸ σπέρμα). Att det är *formen* som uttrycker *parrhesia* verkar orimligt, tycker Thomassen och Markschies och vidhåller istället att den som uttrycker sig med *parrhesia* är *den som injicerar* Adam.<sup>30</sup> Det verkar dock underligt att den som injicerar Adam först agerar i lönnedom och sedan ger sig till kända med *parrhesia*, som är precis det omvända beteendet. Jag håller snarare med Dunderberg som tillskriver Adams säd (τὸ σπέρμα)<sup>31</sup> *parrhesia*. För änglarna skulle sädens *parrhesia* verka komma från Adam eftersom injektionen sker i hemlighet.

För att förstärka Dunderbergs tes vill jag lyfta fram möjligheten att *parrhesia* inte endast behöver förstås som muntlig. Adam får av säden en förmåga att yttra saker som överträffar hans materiella form, men *parrhesia* kan också kopplas till stabilt och upprätt stående (3 Mos. 26:13 bl.a.) och många gnostiska texter beskriver just att Adam var oförmögen att ställa sig upp efter att änglarna format honom.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Ibid., 442–444; Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, 37–39.

<sup>31</sup> Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 54.

<sup>32</sup> Se *Johannesapokryfen*, i: NHC II,1: 19.13–15 där Adam ligger livlös och inte kan röra sig men sedan, när anden blåses in i honom, rör han sig och blir stabil. Se *Sanningens evangelium* (NHC I.3.29.9–30.26) där människan beskrivs som i djup sömn, i en mardröm, men när anden kommer till henne, kan hon ställa sig upp på sina fötter; se Harold W. Attridge (red.), *Nag Hammadi Codex I (the Jung Codex): Introductions, Texts, Translations*,

*Parrhesia* är därför i denna kontext ett mycket passande ord för Valentinos. Det antyder att Adam nu kan gå upprätt och är kapabel att yttra saker som går utöver den form som änglarna gav honom. Änglarnas rädsla beror också på att Adam är formad efter namnet "Människan" (Ἀνθρώπου) och i "Guds Namn" (ὄνομα θεοῦ). Inom valentinianismen sker manifestationen av Fadern/*pleroman* ibland, genom Sonen, i en "För-Människa" som människan (i alla fall de som blir frälsta) är formad efter.<sup>33</sup> Konceptet Namn och Namngivande är centralt i många valentinianska verk och förekommer soteriologiskt och ofta i beskrivningar av protologi, dop och eonerna.<sup>34</sup> I *Sanningens evangelium*, som vissa anser vara författad av Valentinos själv,<sup>35</sup> står det att "Faderns namn är Sonen".<sup>36</sup> I Fragment II – också det en passage Klemens citerar från ett av Valentinos brev – skriver Valentinos: "en

---

*Indices*, Leiden: Brill 1985, 98–101. Se också *Om världens uppkomst* (NHC II.5.115.27–116.8) där Adam inte kan stå upp efter att änglarna format honom men där Eva, utsänd av Sofia, får Adam på fötter genom att tala till honom. Samma tema finner vi i *Om makternas natur* (NHC II.4.88:5–10) där Adam inte kan ställa sig upp efter att makterna format honom: en ande får komma ner och assistera dem. Bentley Layton (red.), *The Coptic Gnostic Library: Nag Hammadi Codex II, 2–7*, Leiden: Brill 1989, 1:238–239, 2:66–67.

<sup>33</sup> Irenaeus, *Mot heresierna* 1.4.5, 1.5.6; se också 1.12.4 där Irenaeus berättar att vissa valentinianer kallar den första Fadern för "Människa"; *Tredelade traktaten*, NHC II.5.66.10, 12, 86.23–88.27; Klemens, *Utdrag från Theodotos* 21.1. Se också Thomassen, *The Spiritual Seed*, 437–442 där han diskuterar detta teologiska fenomen.

<sup>34</sup> För namnet som ges vid frälsningstidpunkt se *Sanningens evangelium*, NHC I.3.27.15–31, 38.28–31, 43.19–21; *Tredelade traktaten*, NHC II.5.61.14–28; Iren., *Mot heresierna* 1.21.3. För protologiska användningar av Namnet, t.ex. triaden Fadern/Sonen/Namnet, se *Sanningens evangelium*, NHC I.3.38.6–12, 38.32–38; *Filipposevangeliet*, NHC II.3.54.5–10; *Tredelade traktaten*, NHC II.5.65.4–11. För eoner som benämns med 'namn' se *Tredelade traktaten*, NHC II.5.65.35–67.34, 73.8–18; Iren., *Mot heresierna* 1.15.1. För Namnet i samband med dop se *Filipposevangeliet*, NHC II.3.64.22–31, 72.29–33; Iren., *Mot heresierna* 1.21.3; Klemens, *Utdrag från Theodotos* 22.4–6, 76.3–4. För detaljer om Namnets teologi se Einar Thomassen "Gnostic Semiotics", *Temenos* 29 (1993), 141–156.

<sup>35</sup> Detta är inte orimligt alls med tanke på att Pseudo-Tertullianus skriver att Valentinos hade ett eget evangelium (Ps.-Tert., *Mot heresierna* 4) och Irenaeus skriver att valentinianerna använde en text som de kallade *Sanningens evangelium* (Ps.-Tert., *Mot heresierna* 3.11.9). Thomassen argumenterar för att det är Valentinos som ligger bakom texten i *The Spiritual Seed*, 146–148.

<sup>36</sup> NHC I.2.38.6–13. Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 110–111.

finns det som är god! Hans *parrhesia* är manifestationen av Sonen”.<sup>37</sup>

Det är slående att vi i två av Valentinos sju bevarade fragment hittar ordet *parrhesia*, särskilt då båda används i en kontext av konflikt. I Fragment II skriver Valentinos om ett hjärta som är eftersatt och som huserar onda *andar* (δαίμονια). Endast ett rent hjärta kan ta emot Fadern och endast genom Sonen kan ett hjärta bli rent, och *parrhesia* är manifestationen av Sonen.<sup>38</sup> Återigen verkar det alltså som om *parrhesia* kopplas till en kamp mot illvilliga änglar.

I *Sanningens evangelium* beskrivs Sonen som Faderns Namn. Namnet förekommer dessutom i samband med en speciell röst (CMH) och i samband med att Jesus visar sig och undervisar människan. I texten skildras hur de frälsta människorna tar emot undervisning om sig själva och får motta ett Namn. Dessa människor kontrasteras med dem som ”saknar ett Namn, saknar röst”.<sup>39</sup> Vidare står det att Jesus ”andas in i dem en tanke”;<sup>40</sup> det beskrivs hur människan var fast i en skakande mardröm och först när anden kom vaknade människan och ställdes upp stabilt på sina fötter.<sup>41</sup> Det här påminner mycket om scenen från Fragment I där Adam kommer till liv när injektionen sker. En liknande scen målas upp i den valentinianska texten *Filippo-  
evangeliet*:

ΤΥΧΗ ΝΑΔΑΜ ΝΤΑΩΩΠΕ ΕΙΒΙΟΛ ΖΗΝΟΥΝΙΦΕ ΠΕΩΩΤΡ ΠΕ  
ΠΠΙΝΑ ΠΙΕΠΤΑΥΤΑΑΔ ΝΑΔ ΤΕ ΤΕΦΜΑΑΥ ΑΥΦΙ ΝΤΕΦΤΥΧΗ ΑΥΤ ΝΑΔ  
ΝΝΟΥ[...Ε]ΠΕΣΜΑ ΕΠΕΙ ΝΤΑΡΕΦΩΤΡ [ΑΔΧ]Ω ΝΖΝΩΔΧΕ ΕΥΧΟΟΕ  
ΑΝΔΥΝΑ[ΜΙC] ΑΥΡΒΑΚΚΑΝΕ ΕΡΟΦ [ΑΥΠΩ]ΡΧ[ΝΤΟΙΝΖ]ΩΤΡ

<sup>37</sup> εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις. Klemens, *Stromateis* 2.114.2–6; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 451–452. Thomassen motsätter sig detta och skriver att han inte anser det ”naturligt” att tillskriva Gud *parrhesia*: det är inget man förknippar med en gudom skriver han. Exakt vad han menar med naturligt är oklart, men som vi sett ovan beskrivs Gud Fadern själv ibland som brukande *parrhesia* (se t.ex. Psaltaren 93:1; 49:1–3; 11:5 i LXX). Thomassen, *The Spiritual Seed*, 451, not 58.

<sup>38</sup> Klemens, *Stromateis* 2.114.2–6; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 451–452.

<sup>39</sup> NHC I.2.22.1–2: ΜῆτεΥ Μίμε[Υ] ΝΝΟΥΡΕΝ ΜῆτεΥ ΜίμεΥ ΝΤCΜΖ. Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 88, 90.

<sup>40</sup> NHC I.3.30.33–34: εαφνιφε ἄζοτοϋ ἄπετζῆ πῆμεεϋε. Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 100.

<sup>41</sup> NHC I.3.29.9–30.26. Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 98–101.

ΜΠΝΕΥΜΑ[ΤΙΚΗ...] <sup>42</sup>

Adams själ kom till genom en utandning: med anden som hennes partner, gav hans mor den till honom. De tog hans själ och [gav] honom en [...] istället. Eftersom, då han var förenad, [tal]ade [han] ord bortom makernas förstånd, de avundades honom [och tog is]är den andliga före[ningen...]

I *Filipposevangeliet* är det Adams mor (Sofia?) som andas ut/placerar Adams själ i honom och det resulterar i att Adam yttrar ord bortom makernas förstånd. Makterna avundas Adam och bryter upp föreningen som modern åstadkom. Ytterligare en text porträtterar en liknande scen, nämligen *Johannesapokryfen*. Mycket tyder på att denna text var populär under de första århundradena eftersom fyra olika versioner av texten har bevarats, vilket är ovanligt för material som senare bekämpades. Demiurgens hjälp-änglar övertalar Ialdabaoth, som demiurgen kallas här, att ta fram sin mors kraft och blåsa in den i Adam. Det är Sofia som har skapat Ialdabaoth och därför har han också en del av hennes natur i sig. Änglarna har nämligen inte lyckats få Adam att röra på sig, så de uppmanar sin ledare Ialdabaoth att:

ΝΙΦΕ ΕΖΟΥΝ ΖΝ ΠΕΦΖΟ ΕΒΟΛ ΖΙΤΝ ΠΕΚΠΝΑ [...] ΑΦΚΙΜ ΑΥΩ  
 ΑΦΘΜΘΟΜ ΝΘΙΠΣΩΜΑ ΑΥΩ ΑΦΡΟΥΟΕΙΝ. ΑΥΩ ΑΥΚΩΖ ΖΝ ΤΟΥΝΟΥ  
 ΕΤΜΜΑΥ ΝΘΙΠΕΚΕΣΕΕΠΕ ΝΔΥΝΑΜΙΣ[...] ΑΥΩ ΑΣΤΑΧΡΟ  
 ΝΘΙΤΕΦΜΝΤΡΜΝΖΗΤ ΝΖΟΥΟ ΔΝΕΤΑΖΤΑΜΙΟΦ [...] ΝΤΑΡΟΥΜΜΕ ΔΕ ΧΕ  
 ΦΟ ΝΟΥΟΕΙΝ ΑΥΩ ΦΜΕΕΥΕ ΝΖΟΥΟ ΕΡΟΟΥ [...] ΑΥΦΙ ΜΜΟΦ ΑΥΝΟΧΦ  
 ΑΠΜΕΡΟΦ ΕΤΜΠΣΑ ΜΠΙΤΝ ΝΤΖΥΛΗ ΤΗΡΦ.<sup>43</sup>

“Andas in i hans ansikte något av din ande”[...] kroppen rörde sig och han växte i styrka och blev lysande. I det ögonblicket blev resten av makterna avundsjuka[...]och hans intellekt var

<sup>42</sup> NHC II.3.70.22–31. Alla översättningar från koptiskan är mina egna. De engelska översättningarna i James M. Robinson (red.), *The Coptic Gnostic Library*, Leiden: Brill 2000 har ofta varit vägledande. Översättningen av *Filipposevangeliet* är influerad av Thomassens emendationer i Thomassen, *The Spiritual Seed*, 444.

<sup>43</sup> NHC II.1.19.26–20.12. Paralleller finns i alla de tre andra versionerna. Se *Synopsis of Nag Hammadi Codices LI, 1; LII, 1; and LV, 1 with BG 8502, 2*, Leiden: Brill 1995, 115, 117.

stabilt, större än deras som skapade honom... och när de upptäckte hans ljus och att han tänkte bättre än de[...] tog de honom och kastade honom ner i de lägsta regionerna av all materia.

Här nämns inte *parrhesia*, inte heller är det Adams tal som orsakar makternas avundsjuka: det är Adams utstrålning och *stabila* intellekt som gör det (ΑΥΤΑΧΡΟ ΠΟΙΤΕΦΜΠΤΡΜΩΖΗΤ). Denna utstrålning infogas i honom på ett liknande sätt som i Fragment I, *Sanningens evanglium* och *Filipposevangeliet*. Det injiceras i honom eller sker genom en utandning (ΟΥΠΙΦΕ). I flera texter möter vi också motivet att den som innehar ett tal och en utstrålning som är främmande för de kosmiska makterna, attackerats av dem.

Låt oss gå vidare och se hur själva termen *parrhesia* används i andra texter som förknippas med valentinianismen, något Dunderberg inte diskuterar i sin bok. Termen förekommer i tre andra texter som alla påträffas i Nag Hammadi-biblioteket och som har identifierats av olika forskare som valentinianska.<sup>44</sup> Det bör påpekas att det ständigt pågår strider i forskarvärlden vilka texter som bör ingå i denna kategori, om man ens bör använda kategorin. Dessa texter hör inte till de som man med visshet brukar räkna som valentinianska.<sup>45</sup> Jag går inte här in i debatten och det är inte nödvändigt att läsa dessa texter som valentinianska, men i likhet med de valentinianska texterna tillhör de en kristen tradition där tillvaron ofta beskrivs som i konflikt med änglar, arkonter och kosmiska makter.

De texterna vi ska ta upp är *Petrus brev till Filippus*, *Jakobsapokryfen* och *Auktoritativ undervisning*. Vi börjar med den förstnämnda. En stor

---

<sup>44</sup> Se Philip Tite, *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse*, Leiden: Brill 2009, kapitel 1 för en diskussion om identifikationen och klassifikationen av texter som valentinianska. Michel Desjardins identifierar *Petrus brev till Filippus* som valentinianska texter i "The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology", *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 342–347. Henry A. Green lyfter fram möjligheten att *Auktoritativ undervisning* också är valentiniansk i "Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation", *Journal of Religious History* 12:2 (1982), 109–124. Michel Tardieu menar att *Jakobsapokryfen* också bör räknas som valentiniansk i "Le Congrès de Yale sur le Gnosticism", *Revue des Études Augustiniennes* 24 (1978), 192.

<sup>45</sup> Se Hugo Lundhaugs kritik mot termen i hans artikel "'Gnosticisme' og 'valentinianisme'", *Chaos* 36 (2001), 27–43.

del av det korta *Petrus brev till Filippus* består av dialog.<sup>46</sup> Filippus och Petrus ställer en rad frågor till Jesus som sedan besvarar dem. Det som diskuteras är bland annat tillvarons natur och frälsningens karaktär och metod. Textens gnostiska karaktär, skriver Marvin Meyer, är tydlig och likheterna med Johannesapokryfens Sofiamyt är märkbara.<sup>47</sup> Bland de många frågorna som ställs till Jesus finns denna:

ΠΩΣ ΟΥΝΤΑΝ [Ν]ΤΕΞΟΥΣΙΑ ΝΤΕ ΨΑΡΖΗΣΙΑ [Η] ΕΤΒΕ ΟΥ ΝΙΘΟΜ  
 ΣΕΨ ΝΜΜΑΝ. ΤΟΤΕ ΔΥΣΜΗ ΨΩΠΕ ΝΑΥ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΟΥΘΕΙΝ ΕΣΧΩ  
 ΜΜΟC ΧΕ ΝΤΩΤΝ ΟΥΔΤΤΗΥΤΝ ΕΤΡ ΜΝΤΡΕ ΧΕ ΔΕΙΧΕ ΝΑΙ ΤΗΡΟΥ  
 ΝΗΤΝ.<sup>48</sup>

“Hur har vi den auktoritet som är *parrhesia*? Och varför förföljer makterna oss?” Då svarade en röst dem ur ljuset sägande: “Ni själva är vittnen att jag talade alla dessa saker till er.”

Efter att rösten (Jesu röst?) kommit ur ljuset och talat med dem svarar Jesus på andra frågor som tidigare ställts och när det är dags att besvara frågan om *parrhesians* auktoritet svarar han:

ΑΙΨ ΝΑΨ ΝΝΟΥΕΞΟΥΣΙΑ ΧΕ ΕΨΕΙ ΕΖΟΥΝ ΕΨΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ  
 ΝΤΕΤΕΨΜΝΤΕΙΩΤ[...]. ΕΨΩΠΕ ΕΤΕΤΝΑΚΑΚ ΤΗΝΕ ΚΑΖΗΥ ΜΠΑΙ  
 ΕΤΤΑΚΗΟΥΤ. ΤΟΤΕ ΕΤΕΤΝΑΨΩΠΕ ΝΖΕΝΨΩCΤΗΡ ΖΝ ΤΜΗΤΕ  
 ΝΖΕΝΨΩΜΕ ΕΥΜΟΟΥΤ. ΠΗ Δ[Ε] ΧΕ ΝΤΩΤΝ ΕΤΝΑΨ ΜΝ ΝΙΘΟΜ ΧΕ  
 Ν[Τ]ΟΟΥ ΜΜΝΤΑΥ ΝΟΥΜΤΟΝ ΚΑ[ΤΑ] ΤΕΤΝΖΕ. ΕΠΙΔΗ ΝΣΕΟΥΨΩ ΔΝ  
 [Ζ]ΙΝΑ ΝΤΕΤΝΝΟΥΖΜ.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> I Kodex Tchacos finns ett andra, kortare, exemplar av denna text. Dock återfinns passagen med *parrhesia* även här, på sida tre, rad 7–9 och lyder nästan ordagrant som Nag Hammadi-versionen; se Brankaer & Bethge, *Codex Tchacos: Texte und Analysen*, Berlin: de Gruyter 2007, 16–17.

<sup>47</sup> John Seiber (red.), *The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex VIII*, Leiden: Brill 1991, 230.

<sup>48</sup> NHC VIII.2.134.26–135.6; Seiber, *The Coptic Gnostic Library*, 238. Transkriptionen av texten i Wisses version saknar till stor del diakritiska tecken.

<sup>49</sup> NHC VIII.2.136.26–137.13; Seiber, *The Coptic Gnostic Library*, 242.

”Jag gav honom auktoritet för att han skulle kunna få tillträde till sin faders arv[...] När ni klär av er själva det som är korrupt då blir ni själva upplysningen bland dödliga människor. Och detta är orsaken till att ni ska föra kamp mot makterna, för de har inte vila som ni, eftersom de inte önskar att ni frälses.”

Vidare frågar Petrus och Filippus hur de ska gå till väga för att bekämpa makterna? Jesus svarar: ”undervisa i världen om frälsningen” (σβω 2N ΚΟСМОС ΜΠΙΟΥΧΑΙ).<sup>50</sup> Makterna attackerar apostlarna här för att de saknar vila och stabilitet. Passagen om rösten som kommer ut ur ljuset påminner mycket om stycket i *Sanningens evangelium* där Jesus beskrivs som undervisande människan genom att andas på dem och genom ”ljuset som talar genom hans mun” (ελαφρεχε αβαλ 2N Ρωφ ΝΟΠΟΥΔΕΙΝ).<sup>51</sup> När man kastar av sig det förgängliga står man ut som en upplyst bland döda: *parrhesia* liknas med auktoritet och kopplas till vila (ΜΤΑΝΜΤΟΝ). Vila är för övrigt ett vanligt förekommande begrepp i valentinianska verk och används som synonym för frälsning, himlen och *pleroman*.<sup>52</sup>

Vi vänder oss nu till *Jakobsapokryfen*, den andra texten i Kodex I, även kallad Kodex Jung. Kodex I innehåller tre valentinianska verk: *Sanningens evangelium*, *Tredelade traktaten* och *Uppståndelsens traktat*. I *Jakobsapokryfen* tar Jesus undan Jakob och Petrus för att undervisa dem. Att utvalda apostlar får sig tilldelade visdomsord och budskap som återhålls från övriga lärjungar är själva signumet för apokryfiskt material. Jesus talar om för dem att det är för deras skull han stigit ner, de är *de välsignade* och kommer att vara orsaken till mångas frälsning. Inget gott finns i kosmos, de bör söka sig ifrån det och ta med sig så många som möjligt. Jesus säger också att han kommer att medla mellan dem och Fadern som kommer att förlåta dem mycket.<sup>53</sup> Detta påminner om 1 Joh. 2:1 där Jesus beskrivs som *Parakleten*, medlaren mellan syndaren och Gud. Jakob och Petrus blir glada när de hör att Jesus ska medla i deras sak och när Jesus märker deras förtjusning skyndar han att tillägga:

<sup>50</sup> NHC VIII.2.137.24–25; Seiber, *The Coptic Gnostic Library*, 244.

<sup>51</sup> NHC I.3.31.15; Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 100.

<sup>52</sup> Se Jan Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, Leiden: Brill 1984.

<sup>53</sup> NHC I.2.11.4–6; Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 44.



ΟΥΔΕΙ ΝΗΤῆ Ω ΝΕΤΨΑΑΤ ΝΝΟΥΠΑΡΑΚΛΗΤΟΣ  
ΟΥΔΕΙ ΝΗΤῆ Ω ΝΕΤῚ ΧΡΙΑ ΝΝΟΥΖΜΑΤ.  
CENAΨΩΠΕ ἸΜΑΚΑΡΙΟΣ ΝΒΙ  
ΝΕΝΤΑΖΟΥ ῚΠΑΡΖΗCΙΑΖΕ ἸΜΑΥ ΔΥΩ  
ΑΖΟΥΧΠΟ ΝΕΥ ἸΠΖΜΑΤ.<sup>54</sup>

”Ve dem, som saknar en medlare!  
Ve dem, som brister gällande nåd.  
Välsignad kommer de bli  
som utövar *parrhesia* och  
skapar nåd för sig själv.”

Här förekommer *parrhesia* i samband med *Parakleten*. *Parakleten* är en gestalt som nämns fem gånger i Nya Testamentet, en gång i 1 Joh. och sedan fyra gånger i Johannesevangeliet, då som en ande som kommer till människans undsättning.<sup>55</sup> Tertullianus och Irenaeus skriver att det första eon-par som skapades av de ursprungliga fyra första eon-paren heter ”Paracletus et Pistis”.<sup>56</sup> I *Jakobsapokalypsen* (den första)<sup>57</sup> och Irenaeus *Mot Heresierna* I, 21:5 kommer just en av eonerna till själens undsättning då den står inför rätta. Båda texterna beskriver hur en själ från en nyligen avliden ställs inför demiurgen och dennes arkonter och frågas ut. Själens svarar på en rad frågor som änglarna ställer och åkallar också till sist modern (Sofia) som kommer till själens undsättning.<sup>58</sup> Detta åsamkar i båda återberättelserna stor förvirring bland änglarna och de förbannar själen. Att läsa in denna scen i *Jakobsapokryfen* är kanske långsökt, dock beskrivs det i *Jakobsapokryfen* hur Jakob har blivit lärd av Jesus ”vad du ska säga inför arkonterna”.<sup>59</sup> Och faktumet att *Parakleten* nämns i samband med *parrhesia* gör det sannolikt att kontexten är ett försvar, där *parrhesia* är bästa sättet att få

---

<sup>54</sup> NHC I.2.11.11–17; Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 44.

<sup>55</sup> Joh. 14:16, 14:26, 15:26, 16:7.

<sup>56</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, passim.

<sup>57</sup> NHC V.3.32.28–35.25; Douglas Parrott, *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI*, Leiden: Brill 1979, 84–91.

<sup>58</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 406–414.

<sup>59</sup> ΑΖΙΤCΕΒΕ ΕΙΕΤΚ ΑΒΑΛ ΑΘΥΠΘΕCΙC ΝΝΑΖῚΝ ἸΝΑΡΧΩΝ. NHC I.2.8.35–36; Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 40.

nåd. För som det står i Hebreerbrevet 4:16: "Låtom oss därför med *parrhesia* gå fram till nådens tron, för att vi må undfå barmhärtighet och finna nåd till hjälp i rätt tid".<sup>60</sup> I *Jakobsapokryfen* handlar det dock om att svara inför arkonterna.

Att *parrhesia* har en speciell betydelse i denna text, och inte bara avser *öppet* eller *sanningsenligt tal*, tror jag också går att se i en annan passage där författaren (eller skrivaren) troligen med avsikt undvikit att använda termen *parrhesia* i dess mer vardagliga betydelse. Vid ett tillfälle förebrår Jesus Jakob och Petrus för att de inte förstått honom när han talade i liknelser (*παραβολή*), och nu när han talar till dem öppet, förstår de ändå inte! Denna passage återger samma situation som i Johannesevangeliet där Jesus talar i liknelser (*παραβολή*) och då när detta ska kontrasteras talar Jesus med *parrhesia*, alltså okonstlat och rättframt (18:20, 7:26 11:12ff). Men istället för att använda *parrhesia*, som författaren eller skrivaren uppenbarligen var bekant med, används istället: *jag tala till er öppet* (†ϣεξε νῆμητιν ρῆ ογωνρ αβαλ).<sup>61</sup> *Parrhesia* har alltså en annan betydelse i *Jakobsapokryfen*, och jag menar att den bör läsas ur en kontext av konflikt med kosmiska änglar.

Den tredje och sista texten som vi ska titta närmare på är *Auktoritativ undervisning*, som heter så eftersom den avslutas med orden *αυθεντικός λογος*. Texten är en abstrakt exkurs om Själens härkomst, tillvaro och slutliga öde. Själens avbildas som förföljd av fientliga krafter (*πολεμος*), som jagar Själens "dag och natt, utan vila" (*περσοογ αυω τεγωη εμῆταγ ἡμαγ ἡπεμτον*).<sup>62</sup> Själens är sjuk till följd av sin tillvaro i materian, som hotar hennes ögon och riskerar att göra henne blind. Dock har själen en fördold kraft i sig och tar också Logos till hjälp. Logos porträtteras som en slags medicin som Själens smörjer ögonen med, så att hennes ljus kan skina på dem som förföljer henne:

<sup>60</sup> 1917 års översättning. Både *Sanningens evangelium* (NHC I.1.16.32–33) och *Tredelade traktaten* (NHC I.5.51.4–5) öppnar för övrigt med att åkalla nåd: det behövs för att man sedan ska kunna åkalla den obekante Fadern och på så sätt lära känna honom.

<sup>61</sup> NHC I.2.7.4–5; Attridge, *Nag Hammadi Codex I*, 38. Brakke diskuterar just relationen mellan dessa två texter och denna diskussion, dock nämner han aldrig varför *Jakobsapokryfen* inte längre använder termen *parrhesia* såsom Johannesevangeliet. Se Brakke, "Parables and Plain Speech in the Fourth Gospel and the *Apocryphon of James*", passim.

<sup>62</sup> NHC VI.3.28.32–34; Parrott, *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI*, 274.

ΠΕΣΟΥΘΕΙΝ ΖΩΠ̄ Ν̄ΠΠΟΛΕΜΟΣ ΕΤ̄Ρ̄ΠΟΛΕΜΕΙ Ν̄ΜΜΑΣ. Ν̄ΣΑΔΥ Ν̄Β̄ΛΕ  
 Ν̄ΖΡΑΙ Ζ̄Ν ΠΕΣΟΥΘΕΙΝ. Ν̄ΣΟΤΠΟΥ ΕΖΟΥΝ Ν̄ΖΡΑΙ Ζ̄Ν ΤΕΣΠΑΡΟΥΣΙΑ  
 Ν̄ΣΘΙΟΟΥ ΕΖΡΑΙ Ζ̄Ν ΟΥΜ̄ΝΤΑΤΖΙΝΗΒ. Ν̄ΣΡ̄ΠΑΡΖΗΣΙΑΖΕ Μ̄ΜΟΣ Ζ̄Ν  
 ΠΕΣΚΡΑΤΟΣ ΔΥΩ Ζ̄Ν ΤΕΣΘΡΗΠΕ.<sup>63</sup>

[...] hennes ljus skymmer fienderna som förföljer henne och hon kan göra dem blinda med sitt ljus och förborga dem i sin närvaro och få dem att falla ner i sömnlöshet och hon kan agera med *parrhesia* genom sin kraft och spira.

I större delen av texten är Själen på flykt men vid detta tillfälle slår själen tillbaka genom sin inneboende kraft hon lyckas frambringa med hjälp av Logos. Här beskrivs återigen de fientliga krafterna som ständigt i rörelse och utan vila. Själen kan försätta dem i sömnlöshet, ett tillstånd som för tankarna till ett påtvingat evigt vandrande. Fienderna bekämpas med ljus och *parrhesia*, som hon har tillgång till genom sin *kraft* och *spira*, tecken på auktoritet. I *Sanningens evangelium* beskrivs demiurgfiguren på samma sätt som fienderna i *Auktoritativ undervisning*. Den är sömnlös, vandrande och heter också just *villfarelsen* (ΤΠΛΑΝΗ, eller snarare *den vandrande*).<sup>64</sup>

Låt oss nu kort sammanfatta: apostlarna, själen och Adam motsätts och kontrasteras av makter, änglar och arkonter av olika slag. Den ena gruppen har stabil kunskap och kan vila, medan motståndarna är sömnlösa, oroliga och oförstående. *Parrhesia* tillhör den stabila oföränderliga auktoriteten, de kosmiska makterna styr i föränderlighetens tecken och utan att finna ro när de ställs inför auktoritet baserad på en högre sanning. Att *parrhesia* i texterna beskrivs just som grundad i auktoritet och kraft (som i *Petrus brev till Filippus*) betonar kontrasten till änglarnas skenbara makt.

<sup>63</sup> NHC VI.3.28.14–22; Parrott, *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI, 272*.

<sup>64</sup> Ordet för planet (πλανήτης [ἀστήρ]) som demiurgfiguren får sitt namn ifrån har samma ursprung och betyder "vandrande, i rörelse". Planeterna kopplas ofta till varsin skapande ängel i gnostiskt material. Se t.ex. Karen King, *The Secret Revelation of John*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2006, 112–121.

## Avslutande diskussion

Dunderbergs initiala tes, att Valentinos har påverkats av bilden av den modiga filosofens *parrhesia*, har styrkts av denna undersökning. *Parrhesia* är tydligt något som brukas för att konfrontera auktoritet. Dock bör vi utvidga och precisera Dunderbergs tes. Vi har främst att göra med kosmisk och inte världslig auktoritet här, d.v.s. makter som regerar över något som egentligen inte är värt att bry sig om, enligt texterna. Filosofens *parrhesia* handlar istället ofta om att ledsaga och influera världslig auktoritet till dygdigt beteende och detta är långt ifrån den *parrhesia* vi möter i de valentinianska texterna, där den används för att bekämpa och stå emot en falsk auktoritet.

För att vidare kontextualisera användningen av *parrhesia* i Valentinos fragment och texterna ovan ska vi avsluta genom att kort knyta samman *parrhesia*-begreppet med stabilitets- och orörlighets-idealet under senantiken. Breda generaliseringar är till naturen begränsade och förenklande men kan likväl vara berikande och tänkvärda. Filosofen porträtteras inte sällan som orörlig under antiken. Sokrates kunde, berättas det, stanna tvärt under en promenad och stå helt still mitt i gatan upp till ett dygn i djup kontemplation. Liknande historier återfinns om andra filosofers liv och om munkar i kloster och asketer i vildmarken.<sup>65</sup> Asketen Symeon Styliten är ett extremexempel på detta tema: i ett liv av orörlighet och försakelse stod han upp på en pelare i över 30 år.<sup>66</sup>

Stabilitetstemat handlade delvis om att försöka ta kontrollen över kosmiska rörelser som påverkade människans liv. En planetär världsbild var förhärskande under stora delar av antiken och förknippades med ödets rörelser och synbara nycker.<sup>67</sup> Denna

---

<sup>65</sup> Det berättas att Pytagoras satt helt orörlig under en lång båtfärd över medelhavet och Makarios av Alexandria sägs under ett besök i ett kloster, ha stått upp dag och natt i ett av klostrets hörn, helt orörlig. För detaljer om dessa exempel, fler exempel och utläggningar om temat se Williams, *The Immovable Race*, passim.

<sup>66</sup> Williams, *The Immovable Race*, kapitel 1. Det här temat är inte främmande i modern tid heller: "standing-babas" i Indien och den "stående mannen" på Taksim-torget i Istanbul sommaren 2013 (som demonstrerade mot president Erdoğan's reformplaner) är två moderna exempel på detta fenomen.

<sup>67</sup> Nicola Denzey Lewis, *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity*, Leiden: Brill 2013.

ptolemeiska världsbild växte fram i och med Alexanders inlemmande av den hellenistiska världen. I hellenistiska filosofskolor som de stoiska och platoniska, såväl som i den senantika religiösa världen, spelade ödet en central roll.<sup>68</sup>

Denna syn på världen ligger förmodligen också delvis bakom Valentinos av Alexandrias beskrivning av Jesus i Fragment III: Jesus har full kontroll, till den grad att han aldrig behövde tömma sina tarmar.<sup>69</sup> Enligt Diogenes av Laertios hade Pytagoras också bemästrat detta behov, och dessutom blev han aldrig berusad och skrattade aldrig (eftersom båda är symboler för att tappa kontrollen och att lida under sina *sinnestörelser*).<sup>70</sup> Magens rörelser, liksom alla kroppsvätskor och organ, påverkades direkt av de kosmiska makterna och det var vanligt för människor som inte nått lika långt som Jesus och Pytagoras i sin kroppskontroll, att forma sina liv efter planeternas rörelser. Varje dag och timme var kopplad till en särskild planet med vissa egenskaper, och man gav sig t.ex. inte ut på havet på vissa dagar och företog sig inte vissa sysslor som kopplades till illavarslande dagar eller timmar.

Ett exempel på hur världslig makt kunde legitimeras genom kontakten till det transcendentia, orörliga, kan vi se i beskrivningen av kejsare Constantius II's kröning. På väg till kröningen var kejsaren väldigt noga med att stå blixstill i sin triumfvagn, till den grad att hans nacke såg ut som om den var fastlåst. Han torkade inte ens svetten från sin panna.<sup>71</sup> Kejsaren var en symbol för något mer än det vardagliga, vilket Constantius II uttryckte genom att stå orörlig och

---

<sup>68</sup> Dessa två skolor kan sägas bemöta ödet med ett medvetet lugn. Stoiker försökte inte blidka ödet eller naturordningen, oförutsedda händelser sker ständigt men det fanns inget att vara rädd för. Istället skulle man bemöta varje dag med kontroll och stabilitet, redo att acceptera vad helst som kom i ens väg med samma oberörda säkerhet. Epikuréer ignorerade ödet och förespråkade att varje dag levdes fullt ut. Människan var en fullkomligt materiell varelse, ända in i själen, och eftersom man var helt förgänglig var döden inget att frukta. Epikuros skall ha sagt att där döden finns, finns inte jag, och där jag finns, finns inte döden.

<sup>69</sup> Fragment 3 i Klemens, *Stromateis* 3.59.3. Text och översättning i Thomassen, *The Spiritual Seed*, 457.

<sup>70</sup> Se Diogenes, *Filosofers liv* 8.

<sup>71</sup> Ammianus Marcellinus, *Romersk historia* 16.10.9–11, i: Ammianus Marcellinus: *History: Book 14–19* (Loeb Classical Library 300) Cambridge, MA: Harvard University Press 1950.

därmed betona att han inte tillhörde rörelserna som utgjorde kosmos, utan en högre auktoritet.

Samma grundtanke, vill jag hävda, möter vi i *parrhesia*-begreppet såsom det framställs i de diskuterade texterna ovan. Den kosmiska och världsliga auktoriteten möts med stabilitet och orörlighet och därmed får man kontroll över den. Synen på *parrhesia* påverkas, som Dunderberg skriver, av arvet från filosofens sanningsenliga och orädda uppträdande inför överheten. I valentinianska texter riktas emellertid *parrhesia* mot andliga makter. *Parrhesia* begränsas inte heller till tal. Det handlar snarare om uppförande, såsom i flera av de gammaltestamentliga texterna, och identifieras med vila, stabilitet och sinnesro. Denna utstrålning står i kontrast till de kosmiska makternas passioner och ständiga rörelser.

# RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Bengt Alexanderson, *Le texte du Psautier chez Théodore de Mopsueste et chez Julien d'Eclane avec des notes critique sur les commentaires de Théodore et de Julien*. Studia Ephemeridis Augustinianum 129. Rom: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012. 304 s. ISBN: 978-88-7961-104-6.

Denna bok handlar om två förlorare i den fornkyrkliga världen. Det är viktigt att även förlorarnas historia skrivs, redan därför skall denna bok hälsas med tillfredsställelse. Det rör sig om Theodoros av Mopsuestia, ofta sedd som den främste företrädaren för den antiokenska riktningen inom bibelutläggningen, och om Julianus av Eclanum, Augustinus ivrige motståndare i den pelagianska striden. Att gå emot sådana jättar som Origenes och Augustinus var inte lätt, och det har kommit att prägla deras anseende.

På senare år har Theodoros i viss mån rehabiliterats genom att den antiokenska exegetiken (nog något oegentligt) kommit att ses som en förelöpare till dagens historisk-kritiska bibelforskning. Samma öde har inte vederfarits Julianus, till en del beroende på att hans bibelkommentarer till stor del är översättningar och inte originalarbeten. Möjligen kommer den tid då även hans verk ses i ett annat ljus. När det gäller antropologin har i viss utsträckning en början redan gjorts av Peter Brown i *The Body and Society* (1988).

Bengt Alexanderson skriver i förordet att han ursprungligen hade för avsikt att undersöka vad de båda tänkte och skrev (*pensaient* och *écrivaint*) i sina kommentarer till Psaltaren. Han insåg emellertid snart att det var nödvändigt att först etablera den psaltartext som de båda kommentatorerna använde sig av. Till följd av det stora antalet handskrifter är just Psaltarens texthistoria i både Septuaginta och Vulgata ovanligt komplicerad, och författaren förtjänar en stor eloge

redan för att ha gripit sig an med detta problem. Bäst bevarad är kommentaren till Ps 1–16 och 43–49, och det är också där som den största insatsen görs, men även återstoden av Psaltaren och den *epitome* eller sammanfattning som finns ägnas uppmärksamhet. De utgåvor av kommentarerna som används är Devreesses av Theodoros från 1939 och De Conincks av Julianus från 1977.

Större delen av studien är alltså en mycket omsorgsfull genomgång av kommentaren med jämförelse mellan själva psaltartexten och kommentaren för att i görligaste mån få fram den text som Theodoros respektive Julianus använt sig av. Tydligt är att Alexanderson har en grundlig kännedom om den komplicerade textbilden, både i den grekiska och den latinska Psaltaren. Hela tiden jämföres med den grekiska "normaltexten" hos Rahlfs. Det filologiska hantverket inger en djup respekt.

Det skulle emellertid vara en överdrift att säga, att boken är lättläst. Förutom omfattande kunskaper i grekiska och latin förutsätter den ett stort intresse i fornkyrkliga psaltarkommentarer. Men det är endast den yttre sidan som behandlas. Hur Psaltaren i sak utlades av Theodoros och Julianus får vi endast glimtar av, men det kanske författaren kan återkomma till i ett följande arbete. En sak är säker: en god grund är lagd.

En något klarare problemfixering, en utförligare inledning (med presentation av de båda huvudpersonerna) och fylligare sammanfattningar av de olika avsnitten skulle ytterligare ha förhöjt värdet av denna bok. En stor tillgång är de olika register som finns.

Sten Hidal  
Lund

Torben Christensen, C. *Galerius Valerius Maximinus: Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305–313*. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 35. Copenhagen: University of Copenhagen 2012. x + 329 s. ISBN 978-87-91838-48-4.

Under sin tid som kejsare (284–305) försökte Diocletianus etablera en ny ledarstruktur för Romarriket, i modern tid kallad *tetrarkin*. Tetrarkin innebar att varje halva av Romarriket styrdes av en kejsare, kallad *augustus*. Till varje kejsare utsågs också en efterträdare, kallad *caesar*, som skulle ta över när respektive kejsare dog, men som också



hade en, om än underordnad, politisk och militär ledarroll. År 293 adopterade Diocletianus Galerius som *caesar* för den östra rikshalvan, och Konstantius, den senare kejsare Konstantins far, för den västra. När Diocletianus abdikerade 305, tog Galerius så över rollen som *augustus* i öst, och till hans framtida efterträdare utsågs Galerius Valerius Maximinus, även kallad Maximinus Daia, en militär från dåtidens Balkan. Det är denne Maximinus Daia som Christensens bok handlar om. Det är en kejsare i en brytningstid där kristendomen utsätts för förföljelse, för att sedan stegvis få en alltmer framträdande roll i imperiet. Galerius och Maximinus deltog båda i förföljelserna av de kristna, som på kejsarlig order hade tagit fart år 303, men det är samme Galerius, som år 311 utfärdar det toleransedikt som innebar att förföljelserna av de kristna i hög grad upphörde. När Konstantin stegvis tar över den västra rikshalvan är det Maximinus som fungerar som *augustus* i öst. Maximinus återupptar förföljelserna av de kristna, men besegras och dör år 313, samma år som Konstantin utfärdar det så kallade Milanoediktet som gav de kristna frihet att utöva sin religion.

Christensens bok är en postum översättning och en något reviderad version av hans *C. Galerius Maximinus. Studier over politik og religion i Romerriget 305–311* som utkom 1974. Christensen som också tillsammans med Sven Göransson, står bakom det välkända trebandsverket Christensens & Göranssons *Kyrkohistoria*, var professor i kyrkohistoria vid Köpenhamns universitet fram till sin död 1983. För utgivningen har Mogens Müller ansvarat. Översättningen är gjord av Karsten Engelberg. Boken har en kronologisk struktur. Det första kapitlet handlar om Maximinus uppväxt men framför allt om tetrarkin och Maximinus väg fram till att utses till *caesar*. Kapitel två tar upp Maximinus roll under sin tid som *caesar*; kapitel tre tetrarkins sönderfall fram till Galerius edikt. Det fjärde kapitlet berör sedan Maximinus tid som *augustus*. Det femte och sista kapitlet diskuterar Konstantin och tiden fram till Maximinus död 313.

Boken innehåller även ett appendix med kortare diskussioner av fem historiska dokument: *De mortibus persecutorum*, kap 18, samt ett antal dokument återgivna i Eusebius *Kyrkohistoria*. Boken saknar index. Boken är även fritt tillgänglig som e-bok på [patristik.dk](http://www.patristik.dk)'s hemsida: <http://www.patristik.dk/ebog/Maximinus.pdf>.

Henrik Rydell Johnsén  
Lund

Finn Damgaard, *Recasting Moses: The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity*. Early Christianity in the Context of Antiquity (ECCA) 13. Frankfurt am Main: Peter Lang 2013. XII + 264 s. ISBN: 978-3-631-63142-3.

Denne udgivelse er en lettere bearbejdet udgave af forfatterens ph.d.-afhandling, forsvaret på Det Teologiske Fakultet i København tilbage i 2010. Det er et omfattende studie også i den forstand, at det bevæger sig ind over flere, hver især store forskningsfelter. Således bringer forfatteren sine eksempler på Moses-reception fra både den antikke jødedom, den tidligste kristendom i skikkelse af Paulus' breve og fra patristisk litteratur fra 300-tallet af dels Euseb fra Cæsarea, dels to af de tre store kappadokiere, Gregor fra Nyssa og Gregor fra Nazianz. Mens tilrettelæggelsen af Moses-figuren binder disse forfatterskaber sammen, sørger problemstillingen med det biografiske og autobiografiske og dermed udelukkelsen af Moses' teologiske betydning for at afgrænse opgaven.

En kort indledning (kap. 1; s. 1–21) behandler de mere principielle spørgsmål, nemlig imitatio-kulturen i antikken, hvor sammenligning (σύγκρισις) med andre skikkelser spillede en stor rolle, selve biografigenren hos antikke forfattere, Moses som en erindrings-skikkelse i jødedommen i det 1. årh. e.Kr. (her regnes Paulus lidt overraskende med) samt en begrundelse for det foretagne udvalg af tekster. Som teoretiske "ressourcer" anføres omkring kollektiv erindring Maurice Halbwachs' arbejder fra første halvdel af det 20. årh. og fra nyere tid videreførelsen hos Jan Assmann og Barry Schwartz, og med hensyn til problematikken med social identitet og grundlæggende erindringsfortællinger Yael Zerubavel (*Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, 1995). Hvad angår forholdet mellem kulturel erindring og intertekstualitet konsulteres nyttestamentlige eksegeter som Dale C. Allison og Richard B. Hays. Indledningen munder ud en oversigt over indholdet af selve undersøgelsen.

Den første – og korteste – af de følgende tre dele handler om Moses i Septuaginta (kap. 2; s. 25–45). Det fastslås, at denne oversættelse også en genfortælling, hvor Moses i Pentateuken modsigelsesfuldt skildres på den ene side som tættere på den guddommelige sfære end i den masoretiske tekst, på den anden som mindre forbundet med det

guddommelige. Tre forhold er kendetegnende: 1) Moses sættes i en tættere forbindelse til sit folk, 2) tendenser til at guddommeliggøre Moses modvirkes, og 3) en tendens til på den ene side i Exodus at forstærke Moses' rolle som sit folks modige fortæller, på den anden side i Numeri at beskrive ham som for egenrådige og således uddybe kløften mellem ham og folket. Samtidig bliver gudsopfattelsen mere ophøjet, hvad der gør det vanskeligere at møde og begribe ham. Gud gøres også mere universel, hvad der virker tilbage på billedet af Moses, der bliver mere betydningsfuld end i den masoretiske tekst. Analysen i dette kapitel omfatter også Aron og opfattelsen af folket.

Anden del indledes med et kapitel (kap. 3, s. 49–87), der bærer overskriften "An imagined Jewish community" og er en analyse Filons *Om Moses' Liv* I-II. Det fastslås, at Filon ikke alene vil skrive en Moses-biografi, men også skitsere et tænkt jødisk diasporasamfund (jf. titlen på Benedict Andersons bog fra 1991, *Imagined Communities*). Skriftet henhører til biografigenren, idet de allegoriske fortolkninger er begrænset til det ikke-biografiske stof. Damgaard koncentrerer sin fremstilling om de to store digressioner, den første om Moses som ung prins (I 18–33), den anden om Moses som konge (I 148–162). Gennem sit Moses-billede forlener Filon fortællingen med en fornyet kulturel, politisk og filosofisk-religiøs betydning, idet han omskaber Moses til en erindringsfigur for det jødiske diasporasamfund. For det er ifølge Damgaard sin samtids jøder i Alexandria, Filon henvender sig til med sin biografi, selv om han også kan have haft ikke-jødiske læsere for øje.

Kap. 4 (s. 89–123) gælder erindringen om Moses i Paulus' selvbiografiske henvisninger og består af en analyse af Moses-figurerne i apostlens breve. Mens Adam og Abraham inddrages i den teologiske argumentation, optræder Moses angiveligt først og fremmest i selvbiografiske afsnit. Opmærksomheden samles her især om den korintiske korrespondance, hvor forfatteren finder, at Moses-figuren har en langt større betydning end almindeligt antaget. Han mener også, at en mulig fejllæsning af 1 Kor. kan have foranlediget Paulus til at skrive, som han gør i 2 Kor 3,7–18. Således fremstiller Paulus ikke mindst i 1 Kor 10 i sit forsøg på at tilskynde korintherne til enhed sig selv som et forbillede til efterfølgelse med hensyn til svaghed og selvfornedrelse. Det sker gennem at alludere til Moses-figuren for at understøtte sin nye definition af lederskab og autoritet. Dette synes at være blevet misforstået i Korinth, hvad der i 2 Kor 3 noget overraskende får Paulus til at hævde sin overlegenhed i forhold til

Moses. Der fortsættes med en analyse af de steder i Romerbrevet, hvor Moses enten nævnes eller synes alluderet til. Således forstår Damgaard Rom 9,2–3 som en selvbiografisk brug af Moses fra Paulus' side i hans fremhævelse af sin indsats som vigtig for også jødernes frelse, og i Rom 10,5–8 sammenstilles Moses og trosretfærdigheden. Damgaard mener her at kunne afdække et nyt grundlag for Paulus-opfattelsen ved at hævde, at apostlen i 10,4 giver udtryk for en forståelse af loven, som ikke lader den være en modsætning til troen. Snarere forholder det sig sådan, at troen er den eneste vej til at opfylde loven. I en kort ekskurs behandles Moses-figuren i Galaterbrevet, hvor mellemmanden i Gal 3,19b–20 ses som Moses. Endelig drøftes brugen af Septuaginta-versionen af Deut 32 i Rom 9–11, hvor Moses fremstilles som den afgørende mellemmand og måske den vigtigste profet, der peger på vejen frem mod den udgang, at hele Israel vil blive frelst (se Rom 11,26).

Kap. 5 (s. 125–149) – det sidste kapitel i anden del – handler om at være hærfører udsat for oprør og vil vise parallellerne mellem Moses-figuren i *Den Jødiske Historie* og Josefus' selvportrætter i hans selvbiografiske skrifter. Damgaard lægger her ud med en drøftelse af naturen af Josefus' "rewritten Bible" i de første elleve bøger af *Den Jødiske Historie*, tidligere forskning omkring paralleller mellem bibelske skikkelser og Josefus' selvportrætter, og hvordan vi skal forstå, hvorledes – med et citat fra Steve Mason – "for Josephus, history shades into biography" (s. 130). Det bemærkes også, at Josefus i arbejdet med værket ikke synes at have benyttet Septuaginta, idet hans hebraiske tekst dog kommer tæt på den, der har ligget til grund for den græske oversættelse. For Josefus bliver Moses en hebraisk hærfører (στρατηγός), en betegnelse, der, selv om den ikke optræder i Septuaginta, bruges hele 15 gange. Dermed fremhæves Moses' rolle som hebræernes frelser. Imidlertid samler Josefus' beskrivelse sig om oprørene mod Moses, som der ligefrem bliver flere af end i Bibelen. Det afspejler alt sammen Josefus' portræt af sig selv som hærfører under det jødiske oprør mod romerne i *Den Jødiske Krig*. Ganske som Moses hele tiden døjede med et illoyalt og oprørske folk, gjorde Josefus det også, hvormed han former portrættet af sig selv i overensstemmelse med det af Moses, og dette uddybes yderligere i hans senere selvbiografi, der især er et forsvarsskrift for hans optræden i Galilæa under krigen. Det er dog vigtigt at se, at ligesom Paulus identificerer Josefus sig ikke eksplicit med Moses, hvad der også

kunne have virket mod hensigten. Det er alene den opmærksomme læser, der opdager det.

I afhandlingens tredje del er vi helt fremme i det 4. århundrede. Kap. 6 (s. 153–181) gælder konstruktionen af en kristen kejser og er af en analyse af inddragelsen af Moses-figuren i Euseb fra Cæsareas *Konstantins Liv*. Resultatet, der foregribes i indledningen, er, at Euseb igen og igen bruger fortællingerne om Moses som ramme omkring skildringen af Konstantins liv, hvormed han tilkendegiver, at Konstantin var et led i en kristen, snarere end en romersk imperial tradition – for Euseb var Moses nemlig nærmest en kristen. Det sker også for at udskille Konstantin fra de sædvanlige panegyriske billeder af romerske kejsere og således erstatte et ideal med et andet og samtidig skabe et kristent fyrstespejl til brug for den afdøde Konstantins sønner. En analyse af den litterære struktur i *Konstantins Liv* efterfølges af en undersøgelse af oprindelsen til Moses-parallellerne i Kirkehistorien og deres videreudvikling i den senere kejserbiografi. Damgaard vil her vise, hvorledes Konstantin-figuren konsekvent er modeleret over Moses-skikkelsen, og det i en sådan grad, at det nærmest styrer fremstillingen. I den forbindelse argumenteres der også for, at Josefus' *Den Jødiske Historie* II 347–348 har virket ind på beskrivelsen i *Kirkehistorien* IX 9 af Konstantins sejr i slaget ved Den Milviske Bro. Damgaard forsøger derudover at vise, hvordan Eusebs billede af Moses som konge er inspireret af Filons skildring i *Om Moses' Liv*, idet han anskuer Moses, ikke som en jøde, men som en hebræer af hebræere (jf. *Evangelisk Forberedelse* XI 14.10); således synes Filons billede grundlæggende at være influeret på Eusebs skildring af Konstantins dyder. Ved at fremstille Konstantin som en ny Moses, identificerer Euseb også implicit det vidt udbredte kristne fællesskab som det nye Israel. I den forstand er *Konstantins Liv* ikke alene en biografi over den første kristne kejser, men desuden et forsøg på at konstruere en kollektiv erindring og en kollektiv identitet for et kristent samfund i en overgangsperiode.

Det 7. kapitel, "Remembering Basil" (s. 183–219), gælder den retoriske brug af Moses i de to Gregorers lovtaler over Basilius den Store og i Gregor fra Nazianz' andre taler og selvbiografiske digte. Hvad angår Gregor of Nyssa's lovtale over sin bror, viser Damgaard, hvordan sammenligningen mellem Basilius og Moses er forskellig fra sammenligningerne med andre bibelske skikkelser. Således opfordrer Gregor sine tilhørere til at efterligne Basilius på samme måde, som

denne efterlignede Moses. Der er her en kort digression om Basilius' egne skrifter og hans inddragelse af Moses. Desuden foreslår Damgaard, at ophøjelsen i lovtalen af Basilius som ligemand til profeterne og apostlene var et middel til at fastholde broderens autoritet efter hans død i en situation, hvor hans asketiske idealer blev truet af hans efterfølger som biskop. Gregor ville sørge for, at Basilius kom til at stå centralt i den kollektive erindring hos den gruppe af asketer, som han selv tilhørte. Med hensyn til den anden Gregor peger Damgaard på forskellen i brugen af Moses-skikkelsen. Hos Gregor fra Nazianz bliver Moses ikke et forbillede til almindelig efterfølgelse, men inddrages mere eksklusivt i et forsøg på at konstruere og legitimere egen autoritet og udelukke andres autoritet. Denne "personlige" brug af Moses kan også findes i denne forfatters andre taler og selvbiografiske digte. Gregor af Nazianz genoptager således den strategi, som også Paulus og Josefus anlagde.

Det 8. og sidste kapitel (s. 221–227) er en opsummering af, hvorledes Moses-figuren grundlæggende bruges på to måder i de gamle biografiske fortællinger, nemlig enten til at konstruere eller legitimere forfatterens eller talerens eller en andens karakter, eller som et forbillede til efterligning og udtryk for, hvad fællesskabet var i fortiden og gerne skulle blive i fremtiden. I et kristent imperium erstattede bibelske fortællinger lidt efter lidt de hedenske myter og romersk historie som de vigtigste erindringsfortællinger. I denne proces tjente Moses som et fremragende eksempel for kejseren og hans udøvelse af politisk magt, idet Filons og Josefus' anvendelse således blev genoplivet. Disse jødiske, ikke-bibelske eksempler på en tolkende brug af Moses-figuren skal derfor også medregnes til de intertekster, der må tages med i betragtning, når det gælder forståelsen af fremkomsten af og udviklingen i den tidligere kristendoms biografier og hagiografier.

Bogen afrundes med et 4-siders Summary (kap. 9), en bibliografi (kap. 10; s. 233–262) og et appendiks med en liste over afhandlinger om Moses i de forskellige nytestamentlige skrifter (kap. 11; s. 263–264). Der er ingen registre.

Finn Damgaards Recasting Moses er et vigtigt bidrag til forståelsen af genren eller fortolkningsstrategien "rewritten Bible", der spiller en stor rolle i den aktuelle bibelforskning. Denne leverer på sin side til gengæld en frugtbar synsvinkel til at forstå, hvad der er på færde i receptionen af i dette tilfælde Moses-skikkelsen i den tidlige jødedom

og ældste kristendom. Forfatteren har et godt overblik over den hidtidige forskning – og dens mangler, som han altså søger at råde bod på. Mere vil jo have mere, og det er nemt at pege på tekster og perspektiver, som også kunne have været inddraget. Men det, der foreligger, er en veldisponeret og videreførende undersøgelse, og der er derfor al god grund til at ønske såvel forfatter som læser tillykke med denne udgivelse.

*Mogens Müller*  
Köpenhamn

Dorotheos av Gaza, *Undervisande tal och brev i urval*. Översättning Per Rönnegård, Skellefteå: Artos 2012. ISBN: 978-91-7580-621-1.

Om du är sysselsatt med något, vad som helst, också om det är mycket brådskande och viktigt, vill jag att du aldrig utför det med spänning eller oro, men med full övertygelse om att allt arbete du gör, vare sig det är stort eller litet, bara är en åttondel av det vi söker. Att bevara det egna sinnelaget är sju åttondelar, även om det skulle innebära att vi misslyckas med vår tjänst. Du ser hur stor skillnaden är!

Räkneexemplet är hämtat från den nya översättningen av Dorotheos av Gazas undervisning, och vittnar om både författarens välformulerade råd och översättarens fina sätt att fånga det på svenska. Dorotheos levde någon gång under 500-talet, och var under lång tid munk strax utanför Gaza, där han möjligen hade studerat dessförinnan. Han blev skrivare åt en viss Johannes, som tillsammans med sin vän, klosterledaren Barsanufios, gjorde sig känd som självårdare i trakten, och vars skrifter också finns bevarade. I denna tradition nedtecknas även Dorotheos tal antingen av honom själv eller av en lärjunge, och dessa kom sedan att läsas av andliga vägledare ända in i nutiden.

Urvalet bygger huvudsakligen på en fransk antologi som Lucien Regnault ställde samman några år efter att han och Jacques de Préville gav ut hela Dorotheos text i *Sources Chrétiennes*. Som ett tecken på den svenske översättarens kännedom om denna typ av material har han på vissa punkter valt att lägga till eller dra ifrån något, bl.a. för att

inte förlora Dorotheos bildspråk. Förutom ett förord och en inledning innehåller översättningen även en avslutande bibliografi och ett bibel-index.

*Andreas Westergren*  
Lund

Gregorios av Nyssa. *Kateketiska föreläsningar*. Övers. Olof Andrén. Skellefteå: Artos 2012. 93 s. ISBN: 978-91-7580-607-5.

Olof Andrén fortsätter i den här publikationen sin imponerande översättargärning med att framställa Gregorios av Nyssas viktiga kateketiska föreläsningar i svensk språkdräkt. Artos förlag har tidigare gett ut svenska översättningar av två viktiga exempel på patristisk kateketik i Ambrosius av Milanos *Om sakramenten* (1989) och Kyrillos Jerusalems *Katekeser* (1992).

Gregorios text uppvisar dock en hel del särdrag i jämförelse med andra kateketiska texter, vilket väcker viktiga frågor om föreläsningarnas tilltänkta publik och ändamål. Det första intrycket som texten ger är att tyngdpunkten snarare ligger på en sorts apologetik snarare än vad vi tänker oss som den klassiska dopförberedande kateketiska undervisningen. Gregorios åhörare/läsare får många gånger höra biskopens svar på de utomståendes potentiella invändningar och kritiker, som ofta signaleras med fraser som "om någon vill angripa vår lära ..." eller "när de hör detta ...". Gregorios publik förutsätts vara aktiv i teologisk dialog och utsatt för kritik på en sofistikerad nivå.

Föreläsningarna följer en traditionell kateketiskt disposition. Först diskuterar Gregorios Guds enhetliga väsen och de tre gudomspersonerna. Sedan följer undervisning om läran om människan, själen, den fria viljan, syndafallet och döden. Efter detta diskuterar Gregorios inkarnationen och Kristi försoning. Boken avslutas med en tolkning av dopet och eukaristin.

Genomgående och utmärkande för Gregorios undervisning är bruket av terapeutiskt och medicinskt språkbruk och metaforer. Trosläran och den andliga vägledningen är en sorts läkekonst, heresierna och lidelserna är sjukdomar (15). Denna fokus på helande och rening ger också form till Gregorios förståelse av alltings åter-



upprättelse och den renande eld som helar syndaren efter döden (80). Även inkarnationen måste enligt Gregorios förstås som Guds svar på och helande av den fallna mänsklighetens kroppsliga lidande och dödlighet: "Vår sjuka natur behövde en läkare" (45). Genom inkarnationen trädde Gud in igenom och förvandlade det mänskliga livets två gränser: människans början i en lidelsefylld konception, och hennes slut i dödens lidande, helas genom jungfrufödelsen och uppståndelsen. I sina föreläsningar försöker Gregorios teckna inkarnationens logik och pedagogik, genom vilken Kristus läkaren upprättar sin skapelse. Denna räddning sker enligt Gregorios inte genom en ren viljeakt utan genom inkarnationens dramatiska skeenden och genom sakramenten för att visa oss att Gud inte bara är mäktig i sin vilja, utan även rättfärdig, god och vis (53; 60).

Vi står alla i skuld till Olof Andrén för hans outtröttliga arbete med att sprida kunskap om och tillgång till fornkyrklig teologi. Förhoppningsvis kommer denna bok, som ger läsaren en god introduktion till en av fornkyrkans största tänkare och lärare, att läsas av många.

*Benjamin Ekman*  
Lund

Johannes Chrysostomos, *Den outgrundlige*. Svensk översättning av Olof Andrén. Skellefteå: Artos & Norma 2012. 90 s. ISBN: 978-91-7580-585-6.

I storbyen Antiokia holdt den nyordinerte presten Johannes på slutten av 380-tallet fem prekner. Preknene gikk til frontalangrep på Eunomius og hans arianske tilhengere som anså at Sønnen var ulik (*anhomoi*) Faderen. Den velutdannede og populære predikanten Johannes, som siden skulle få tilnavnet «Gullmunn» (Chrysostomos), fulgte den offisielle kirkelige linjen etter det økumeniske konsilet i Konstantinopel (381). Hans hovedargument mot arianerne i disse homiliene er at Gud er ubegripelig.

Artos utgir nå disse fem homiliene, som er blant Johannes' tidligste verker. Meg vitende er det første gang de kommer ut på et skandinavisk språk. Oversettelsen bygger på utgaven i Sources Chrétienne (nr. 28). Oversetter Olof Andrén bygger også sin intro-

duksjonen på Jean Daniélous introduksjon i nevnte utgave. André er forøvrig én av Sveriges mest markante oversettere av gresk patristisk litteratur og en viktig formidler av fortiden i samtiden.

Thomas Arentzen  
Lund

Nils Arne Pedersen et al. (red.), *Kristendommens modstandere: Senantik antikristen polemik*. Copenhagen: Forlaget Anis 2011. 365 p. ISBN: 978-87-7457-497-2.

This collection of essays sets out to discuss pagan anti-Christian polemic from the third to the sixth centuries CE, with its reception included. The main emphasis of the first part is on Platonist philosophers and opposition to Christianity before Constantine. Jakob Engberg opens with a discussion on Celsus and Origen, which is followed by Platonist philosophers' views on orthodox and heretic Christians (Nils Arne Pedersen), Plotinus' concern for harmful religiousness (Jesper Hyldahl), and Porphyry on Christ and the Christians (Christoph Riedweg). In the second part, *Anti-Christian Polemic in the Fourth to the Sixth Centuries*, the focus shifts to the emperor Julian's philosophical argumentation structures in *Against the Galileans* (Christoph Riedweg), statesman and orator Quintus Aurelius Symmachus and the controversy on the Altar of Victory (Gerd V. M. Haverling), and lastly, pagan anti-Christian history writing (Arne Søby Christensen). The third part consist of one article, on the Reception of Late Antique Anti-Christian Polemic (Wolfram Kinzig).

Jakob Engberg analyses Celsus and Origen from the viewpoint of continuity and development in the polemic against Christians from the late second to the mid-third century. Engberg's question is whether it is possible to detect changes and development in the polemic against Christians from Celsus to Origen.

Nils Arne Pedersen considers Platonists' views on Christians: along Celsus, Plotinus and Porphyry, and Alexander of Lycopolis are brought into discussion. Pedersen ties his treatment to the theme of orthodoxy and heresy in the early Church. His point is that there was a majority in the early Church, who particularly in the earlier scholarship are called "Catholic", or "(proto-)Orthodox" Christians,

and then also various “heresies”; in Pedersen’s view it is some of these minority groups that the philosophers encountered and opposed. “Orthodoxy” and “heresy” are loaded terms in scholarship, and Pedersen provides a brief overview to them, noting that orthodoxy and heresy belong together as phenomena of second to third century Christianity (p. 69). He then discusses a selection of Celsus’ fragments in Origen’s *Against Celsus* to show how Celsus saw the plurality and diversity of Christian groups.

Pedersen suggests that within this diversity Celsus also acknowledged that there was a majority, *μεγάλη ἐκκλησία*, and this majority (“the orthodox”) shared with Jews the views of the supreme God as also the creator – which is a view that Gnostic Christians did not share. After Celsus the discussion moves to Porphyry’s *The Life of Plotinus*. *The Life of Plotinus* 16 is an intriguing passage that mentions Plotinus’, Amelius’, and Porphyry’s refutations of works of “Christians and other sectarians” (Γεγόνασι δὲ κατ’ αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγμένοι . . . ), including the books of *Zostrianos* and *Allogenes*. The Nag Hammadi Library contains treatises under these titles, and it is discussed in the scholarship if they are the same books, edited versions, or different ones, that were known to Plotinus and his circles. But how did Plotinus and Porphyry know of Christians and their books, and why did they need to refute them? Pedersen suggests social success of Gnostic Christians (p. 86); what would have been an interesting and a worthwhile inclusion would have been consideration of Christian teachers and schools, and Christians who saw Christianity as a philosophical way of life and taught Christianity as philosophy. Alexander of Lycopolis’ criticism of Christians moves in the same direction, as he criticised Christians for purporting to be philosophers, but leaving the more difficult questions aside and focusing on ethical instruction.

Jesper Hyldahl continues with Plotinus’ criticism or discussion of Gnostics, in his article on Plotinus’ concern on harmful religiousness. According to Hyldahl (p. 107), Plotinus does not direct his criticism at Christians, but against the type of Gnostic teaching found in the Nag Hammadi writings *Zostrianos* (NHC VIII,2) and *Allogenes* (NHC XI,3). These writings are considered to represent a de-Christianised phase of Sethianism. Hyldahl provides an overview of Sethian Gnosis, but perhaps the complex relationship between “Gnostics”, “Sethians”, and

“Christians” could have been elaborated in both Hyldahl’s and Pedersen’s articles. This complexity is evident if one looks at the tangible context of *Allogenes* and *Zostrianos*. They are preserved to us in codices that contain Christian texts, and were read and circulated by Christians. So even if one were to agree with John D. Turner that *Zostrianos* and *Allogenes* originate in a post-Christian phase of Sethianism, these writings were read by Christians (as Hyldahl agrees, p. 105). If fourth century Christians read the texts, why not third century Christians as well? (Cf. Michael A. Williams, “Sethianism” in *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, ed. by Antti Marjanen and Petri Luomanen, Leiden: Brill 2005, 54–55.) What makes a writing Christian or non-Christian?

Hyldahl analyses characteristics of Sethian Gnosis and Plotinus’ criticism of Gnostics, which, Hyldahl suggests, focuses on three points: higher natures, or hypostases (for Plotinus these are the One, Mind (νοῦς) and the Soul, the concept is considerably more complex in *Zostrianos* and *Allogenes*), the creation and the role of the Demiurge, and the ascent of the soul. Hyldahl suggests that perhaps Sethians who associated with Plotinus’ school, particularly during persecutions, ended up toning down the Christian aspects of their views and enhanced the Platonic (p. 110), and thus avoided persecution. This suggestion is interesting but it would have benefitted from a more profound analysis of evidence as well as different aspects of martyrdom in early Christianity.

Two writings of Porphyry in which he criticises Christians (*Against the Christians* and *Philosophy from Oracles*) are the topic of Christoph Riedweg’s article, which concludes the first part of the book. *Against the Christians* is preserved in fragments and descriptions, and the Porphyric origin of some of the purported fragments is not certain, so Riedweg starts his article by discussing the time of origin, what evidence is left, and the question of originality of some of the fragments. Unlike *Against the Christians*, *Philosophy from Oracles* was not primarily written to refute Christians (although it contains sharp criticisms of Christians), but to strengthen pagan religious tradition. Some quite positive tones on Christ and his passion can be found in this work, and these can be read in light of Platonic views on the soul. A confusing, but a minor trait in this article is that sometimes the Greek, sometimes the Latin, sometimes the Danish title used of either of the two writings.

Christoph Riedweg continues with criticism of Christians in the second part of the book by analysing the emperor Julian's philosophical argumentation structures in *Against the Galileans*. As Riedweg sees it, through this writing Julian made an attempt at resistance against the Christian monoculture of his era. He traces elements in Julian's argumentation structures that can be seen to derive from works of Plato and Stoics. That the Neoplatonist emperor also accepted Stoic views is understandable, as late antique Platonism was strongly influenced by Stoic thought. Although Celsus, Origen, and Iamblichus are brought into discussion, it could be asked whether more Neoplatonist writers might have been included.

Gerd V.M. Haverling discusses the case of Quintus Aurelius Symmachus and the controversy on the Altar of Victory. The altar was located in the Roman Senate (the Curia) and had been dedicated by Augustus in 29 B.C.E. It held considerable symbolic value, but as Christianity became the dominant religion, it was removed, first by Constantius II in 357, then replaced, and again removed by Gratian in 382. Symmachus, pagan statesman and rhetorician, tried to persuade Gratian's successor Valentinian II to return the altar in his *Relation 3* that is his best-known work, renowned for its style and skill. In *Relation 3* Symmachus also asks for tolerance towards pagans. He did not succeed and his plea had its consequences. The case of Symmachus is not an isolated incident, and Haverling ties it to its religious, cultural, and political context: the Christianisation of the empire and controversies between Christians and pagans in the late fourth century.

What are the characteristics of Christian and pagan history writing, and how do they differ? Arne Soby Christensen introduces pagan, anti-Christian historiography in the third article of the second part of the book. Christian historians may use the Bible, focus on the life of Jesus and the salvation history, or other events important to the history of Christianity, whereas pagan historians have no such message. This made pagan history writing useful for Christian writers. The first three historians from the late fourth century to be discussed are Aurelius Victor (*Liber de caesaribus*, that extends to 360), Eutropius (*Breviarium ab urbe condita*, dedicated to the emperor Valens who reigned from 364 to 378), and Festus (*Breviarium*, written ca. 369). None of them have strong anti-Christian tendencies, but are rather to be seen in continuation of the traditional Roman history writing. Directly anti-

Christian history writing is very rare after Constantine. Yet even after Constantine there were some pagan historians who had anti-Christian traits in their work; Ammianus Marcellinus is one of them. Zosimus at the turn of the fifth and the sixth centuries is also critical of Constantine's conversion and his character, and Zosimus' focus is on Julian. The article is useful in introducing these historians. Some more of scholarly discussion would have strengthened it.

One of the strengths of the book is that particularly the articles in the first part of the book, but also in the second, complement one another well and create a coherent combination. Two things would have improved the contents. First, in several articles the most recent scholarly discussions could have been taken more into account, and I believe that would have strengthened many of the discussions. Second, occasionally one gets the impression that the book could have been edited more thoroughly. Despite these critical points, there are several reasons that make this book a useful addition to the scholarly discussion of polemic between pagans and Christians. The selection of pagan authors and views is not too narrow, and viewpoints include philosophy, religion, history writing and rhetoric. Also, it is a merit to the book to have included discussion of minority Christian views and a few of the Nag Hammadi writings.

*Ulla Tervahauta*  
Helsingfors

Einar Thomassen (red.), *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*. Köpenhamn: Museum Tusulanum, 2010. 232 s. ISBN: 978-87-6353-027-9.

I ett kort förord presenterar redaktören E. Thomassen den här volymen som en av frukterna av ett tvärvetenskapligt samarbete kallat "Highways and Byways", som ägt rum mellan tre institutioner vid universitet i Bergen. Det är den klassiska, den ryska och den religionsvetenskapliga institutionen som kommit samman för att studera olika aspekter av den kristna idén om "ortodoxi", och nu har alltså turen kommit till den bibliska kanon (övriga aspekter som nämns är episkopatet och bekännelserna). Till sin hjälp har

Bergenforskarna tre internationella professorer och två forskare från Oslos universitet, och tillsammans presenterar man här elva artiklar skrivna på engelska. Det som håller samman volymen är att alla artiklar på något sätt berör idén om kanon och kanonicitet, dock rör det sig inte nödvändigtvis direkt om den kristna kanon och man arbetar inte heller med ett gemensamt kanonbegrepp.

Den första artikeln, som väl också får fungera som en introduktion till ämnet, står redaktören för och har titeln "Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon". Thomassen inleder med en diskussion om kanonicitet i antiken och slår fast att litterära kanon är "a universal feature of literate societies" (s 10). En av de viktigaste poängerna Thomassen gör i den här delen är att upprätta en distinktion mellan gudomlig uppenbarelse och kanonicitet. Något kan tillhöra en religiös kanon utan att betraktas som direkt uppenbarelse, och något kan betraktas som gudomlig uppenbarelse utan att automatiskt infogas i den religiösa kanon. Han skisserar sedan den skriftmässiga utvecklingen i den tidiga kristendomen, från insamlandet av Jesusord till kanoniseringsfasen med uppkomsten av idén om "apostolicitet" och en kristen kanon.

Nästa artikel, skriven av D. J. Kyrtatas, ligger nära den första artikeln ämnesmässigt, och heter "Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon". Här vänder sig författaren emot tanken på kanoniseringen som blott en bekräftelse på det som redan var ett faktum (att skrifter som redan var auktoritativa auktoriserades), och menar i stället att den var ett sätt att skänka auktoritet till vissa skrifter. Vidare argumenterar Kyrtatas att den kristna kanoniseringens främsta syfte inte var att exkludera utan att inkludera skrifter. Där bara ett evangelium sågs som auktoritativt skulle även de andra tre accepteras. På så vis skapades ett brett "ortodoxt" samfund med tydliga gränser gentemot det "kätterska".

G. Aicheles artikel "Canon, Ideology, and the Emergence of an Imperial Church" rör sig fortfarande på kristen mark och behandlar kanon ifrån ett maktperspektiv. Här finns mycket historisk argumentation, inte minst rörande de teknologiska förutsättningarna för den bibliska kanoniseringen, men ansatsen som helhet får betraktas som postkritisk. Den bibliska kanon var de romerska kejsarnas maktmedel, och biskoparna deras lakejer. I vår egen tid har inte längre Bibeln en kanons tvingande grepp om någon människa, utan dess status har reducerats till den hos en "klassiker".

Något som alla föregående artiklar har berört är hur kanon påverkar tolkningen och betydelsen hos de enskilda skrifter som ingår i den. Detta förhållande granskas närmare i H. Lundhaugs kapitel, "Canon and Interpretation: A Cognitive Perspective". Med hjälp av "the theory of Conceptual Blending" försöker Lundhaug illustrera hur det går till när man läser, i hans eget exempel evangeliernas födelseberättelser, på kanoniskt vis. Luckor i en eller flera av redogörelserna fylls igen med annat kanoniskt material tills man nått fram till en slutberättelse som i många avseenden skiljer sig från någon av de primära originalkällorna.

En av volymens höjdpunkter står I. Sælid Gilhus för med sin artikel "Contextualizing the Present, Manipulating the Past: Codex II from Nag Hammadi and the Challenge of Circumventing Canonicity". Hon tar sin utgångspunkt i tanken på kanon som något som ständigt kommenteras. Det är genom kommentaren som gapet mellan nutid och kanons texter överbryggas. Hon är dock generös i sin definition av vad som utgör "kommentar" eftersom hon menar att "[v]irtually all Christian literature can be conceived of as commentaries on Scripture" (93). Utifrån detta perspektiv diskuterar hon "codex II" från Nag Hammadi och huruvida det i förhållande till Nya testamentet ska förstås som en "mot-kanon" eller som en "kommentar".

Med T. Hæggs bidrag, "Canon Formation in Greek Literary Culture", rör sig volymen från kristet till klassiskt territorium. Här diskuteras "kanoniseringen" av Homeros, författarna av grekisk tragedi och de stora oratorerna. Den agonistiska andan – benägenheten att göra allting till en tävling – och en förkärlek för att upprätta listor av olika slag, ses vid sidan av textkopiering för de stora biblioteken som den kulturella bakgrunden för grekiska kanonbildningar. Kanonbegreppet i den här artikeln tycks dock väsentligt skilja sig från det som använts i artiklarna ovan, vilket gör att man önskar att kapitlet tydligare knutit an till bokens huvudtema om den kristna kanon och dess förhållande till "ortodoxi".

Tillbaka i en teologisk kontext, om än utomkristen, behandlar nästa artikel, "Canonizing Platonism: The Fetters of Iamblichus", nyplatonismen hos Iamblichos från Chalkis (245–325). Författaren, P. Athanassiadi, visar hur Iamblichos utvalde och ordnade platonska dialoger för att i dennes undervisning tjäna som en förberedelse för det högsta studiet, det av de gudomliga uppenbarelserna i de kaldéiska oraklen. Även här skiljer sig kanonbegreppet mycket från de kristna.



Från senantikens Syrien kastas läsaren till renässansens Europa i "The Biblical Canon of the Lutheran Reformation" av T. Rasmussen. Här återges en ganska traditionell bild av kanons och bibeltolkningens roll i Luthers strid mot samtidens katolska teologer. Upproret mot katolska kyrkans "tradition" som styrande vid bibeltolkningen och tanken om "sola scriptura" ersattes i praktiken snart hos Luther av hans egna postillor. Under nästa sekel växte den lutherska ortodoxin fram och utförliga bekännelseskrifter visade hur Skriften skulle tolkas.

En annorlunda ingång till studiet av kanon och kanonicitet erbjuds av L. Mikaelsson, som i "Verification of the Word of God in Missionary Autobiography" har tittat på Bibelns funktion i norska utlandsmissionärers självbiografier. Föga förvånande har Skriftens ord och berättelser färgat missionärernas uppfattningar av och redogörelser för olika händelser på missionsfältet. Mikaelsson talar vidare om en "implicit hermeneutic circularity" i det att även bibeltolkningen färgas av självupplevda erfarenheter. Exempelen som tas upp i artikeln är dock för allmängiltiga för att något riktigt intressant ska kunna utläsas ur dem.

En annan höjdpunkt nås emellertid i K. Hoplands "'Word of God' as World Construction: The Religious and Philosophical Fundamentalism of Ole Hallesby, Norway 1910–1950" som trots att den rör sig inom en särskild norsk kontext tycks ha mycket att säga allmänt om första delen av 1900-talets teologi och idéhistoria. Artikeln vill visa hur man från såväl "liberalteologiskt" som "fundamentalistiskt" håll försökte dra nytta av och använda filosofin i Kants kölvatten för att framställa kristendomen som ett trovärdigt intellektuellt alternativ.

Bokens sista kapitel är skrivet av J. Børtnes och har titeln "Canon Formation and Canon Interpretation" och består av två tydliga delar, där den första diskuterar kanonbildning på ett sätt som läsaren vid det här laget känner igen från tidigare artiklar, och den andra delen är en receptionshistorisk genomgång av vad det innebär enligt Genesis att människan är "Guds avbild". Här finns en feministteologisk udd riktad framför allt mot katolska kyrkans ämbetslära och det är tydligt vad Børtnes vill åstadkomma med artikeln. Vad som är mindre tydligt är varför denna genomgång får avsluta en volym om kanon och kanonicitet, då han inte direkt tydliggör kopplingen till detta.

Den här boken förlorar på att den inte har en tydlig röd tråd och skulle ha vunnit på att innehålla en sammanfattande essä som diskuterade relevansen och förtjänsten för helheten hos de olika

bidragen. I föreliggande form utgör den en löst ihopsatt samling artiklar av varierande kvalitet, där potential finns att bygga vidare och komma längre med materialet än vad man här har lyckats med. Det är säkert många som kommer att ha nytta av någon eller några av artiklarna i volymen, men få kommer att vilja läsa boken i sin helhet.

*Martin Wessbrandt*  
Lund

Torstein Theodor Tollefsen. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press 2012. ix+229 s. ISBN: 978-0-19-960596-5.

Temat för *Activity and Participation* av Torstein Tollefsen, professor i filosofi vid Universitetet i Oslo, är mycket välvalt. Det är ett tema som inte bara berör en brännpunkt i modern västlig och östlig teologi, framförallt i synen på den bysantinske teologen Gregorios Palamas (d. 1359), utan även den innersta kärnan i tidigkristen förståelse av Guds relation till världen och hur människan kan ta del av Gud eller det gudomliga. I centrum står två teologiska begrepp med rötter i antik filosofi: 'aktivitet' (*enérgeia*) och 'delaktighet'. Tollefsen undviker att tala om *enérgeia* i termer av 'energi', som förekommer ganska ofta i litteraturen. 'Energi' leder lätt tanken fel, menar Tollefsen, till något mer eller mindre materiellt vilket det inte är fråga om.

De båda begreppen handlar alltså om hur Gud, som ytterst bortom allt skapat, kan göra sig delaktig med det skapade, och hur människan som skapad varelse kan bli delaktig i Gud eller det gudomliga livet. Det Tollefsen primärt vill undersöka i boken är hur dessa båda begrepp, 'aktivitet' och 'delaktighet', förstås och relateras till varann i tidigkristet tänkande, filosofiskt och teologiskt; en studie som länge saknats (närmast tidigare kommer David Bradshaw, *Aristotle East and West*, 2004). I underordnad mening vill boken även belysa i vilken mån de båda begreppen griper tillbaka på tidigare pagan filosofi, liksom i vilken utsträckning Gregorios Palamas senare teologi avviker från eller är i linje med den tidigkristna traditionen.

Boken består av sju kapitel och en avslutande diskussion. I det första diskuterar Tollefsen till viss mån Platon (d. 347 f.Kr.), men framför allt Aristoteles (d. 322 f.Kr.) och Plotinos (d. 270 e.Kr.) i

relation till de båda huvudbegreppen. Inte minst Plotinos tanke om en 'dubbel aktivitet' är betydelsefull för den följande diskussionen. Plotinos gör en distinktion mellan väsen eller essens (*ousía*) och aktivitet, och menar att allt som existerar har en aktivitet som hör till dess essens (intern aktivitet) och en aktivitet som går ut från essensen (extern aktivitet). Den externa aktiviteten är en effekt av den interna. Denna dubbla aktivitet gäller även Gud, eller det Ena som Plotinos talar om.

Som Tollefsen visar i de följande kapitlen är det i mycket en liknande terminologi och till viss del liknande idéer, som hos framförallt Plotinos, som återkommer i den tidigkristna teologin. Det finns dock även tydliga skillnaderna som lyfts fram vid ett flertal tillfällen. Mellan personerna (de tidigkristna författarna använder här det grekiska begreppet *hypóstasis*) i Treenigheten finns inte den underordning som man finner hos Plotinos mellan Det Ena och de hypostasier som utgår från Det Ena. Den externa aktiviteten hos Gud, det vill säga skapelsen och inkarnationen, är inte heller för de tidigkristna författarna, något som följer med nödvändighet av den interna aktiviteten, som den gör hos Plotinos. För de tidigkristna författarna (med undantag för Pseudo-Dionysios som till viss del verkar vara mer i linje med Plotinos) är den externa aktiviteten beroende av Guds vilja. För det tredje är de tre hypostasier Plotinos talar om, Det Ena, Intellectet (*Noús*), och Själen (*Psyché*), i någon mån opersonliga entiteter på ett sätt som de tre personerna i Treenigheten inte är.

I det andra kapitlet diskuteras Basileios av Caesarea (d. 379) och *anhomoianer*. De senare var motståndarna till den teologi som segrade i kyrkomötet i Nicaea 325. Till skillnad från Basileios och den nicenska sidan som menade att Sonen var av samma väsen (*homooúsios*) som Fadern, menade *anhomoianerna* att Sonen var olik (*anhómoios*) Fadern till sitt väsen. Tollefsen vill i kapitlet främst ge kontexten för Gregorios av Nyssas teologi kring Guds essens och Guds aktivitet i det kommande kapitlet.

De följande kapitlen är i hög grad strukturerade utifrån den plotinska distinktionen mellan intern och extern aktivitet i relation till Gud eller Det Ena. I det tredje kapitlet diskuteras den interna aktiviteten i gudomen, i de tre följande den externa, det vill säga skapelse, inkarnation och gudomliggörelse. Det sista kapitlet ägnas åt Gregorios Palamas teologi i relation till bokens tema.

I det tredje och i de följande kapitlen (utom det sista) centreras undersökningen kring tre tidigkristna teologer Gregorios av Nyssa (d. 394), Pseudo-Dionysios (ca. 500) och Maximos Bekännaren (d. 662). I det tredje kapitlet diskuteras hur Gregorios av Nyssa och de andra två författarna förstår de inre relationerna mellan de tre personerna (*hypóstasis*) i gudomen, men också skillnader i förståelse i relation till Plotinos vad gäller inre aktivitet. För Pseudo-Dionysios och Maximos ägnas även utrymme åt bruket av de nyplatonska begreppen förblivande, emanation och återvändande i relation till Treenigheten.

I det fjärde kapitlet går Tollefsen över till att diskutera den externa gudomliga aktiviteten, det vill säga hur Gud relaterar sig till världen. Först behandlas skapelsen. Tollefsen diskuterar inledningsvis relationen mellan Guds väsen och Guds aktivitet, i sig, hos Gregorios av Nyssa, och är här kritisk mot tidigare forskare, som David L. Balás, som velat se en helt annan typ av distinktion hos Gregorios av Nyssa än hos den senare Gregorios Palamas. Kapitlet koncentreras i övrigt till frågan om hur Gud är relaterad till skapelsen, eller hur och i vilken mån det skapade är delaktigt i Gud.

I det femte kapitlet diskuteras inkarnationen. Här är fokus på hur det mänskliga förhåller sig till det gudomliga i Sonen, och hur det mänskliga tar del av det gudomliga, men även i vilken mån det gudomliga 'förmänskligas' i inkarnationen ('humanization', s. 141, 157–8).

Det sjätte kapitlet handlar om frälsning eller mer exakt om gudomliggörelse (*théosis*) hos Gregorios av Nyssa och Maximos, men även om om dygder och gudslighet som en form av delaktighet i Gud.

I det sjunde kapitlet tar så Tollefsen upp Gregorios Palamas, som ofta förknippas med just distinktionen mellan Guds väsen (*ousía*) och Guds aktivitet (*enérgeia*). Tollefsen skärskådar Palamas resonemang och drar slutsatsen att Palamas inte avviker i någon nämnvärd grad från de tidigare författarna. Det finns ingen "klar avvikelse" emellan dem (s. 197).

I den sammanfattande diskussionen berörs även kort frågan om skillnader i förståelse mellan östlig och västlig teologi när det gäller det aktuella temat.

Tollefsens presentation är genomgående skarp och klarsynt. Diskussion är lätt att följa trots ämnets abstraktion. Ofta angriper Tollefsen ett ämne genom att ställa frågor, för att sedan undersöka och ytterligare försöka förklara vad som avses. Detta gör att läsaren lätt kan följa diskussionen. Skulle man önska något i boken, skulle det vara

att Tollefsen hade presenterat den grekiska terminologin lite mer genomgående i inledningen. Man undrar lätt, när huvudtemat presenteras, vilken terminologi som döljer sig bakom huvudbegreppen. *Enérgeia* introduceras i relation till 'aktivitet', men egentligen ingen terminologi när det gäller 'delaktighet'.

Kanske hade det också varit intressant om undersökningens huvudbegrepp även diskuterats hos några fler senantika filosofer vid sidan av Plotinos, till exempel några medelplatoniker. Man undrar i vilken mån Plotinos tankar förekommer även hos andra i samtiden, eller hur utbredd diskussionen kring de aktuella begreppen var då den tidigkristna teologin tog form.

Tollefsen återkommer många gånger i boken till hur de tidigkristna författarna skiljer sig framförallt från Plotinos, men lyfter även fram likheter. Tollefsen vill dock uttryckligen undvika att tala om "inflytande" och "beroende" (s. 212) (även om han kan tala om en viss kontinuitet; "a certain terminological and partly conceptual continuity", s. 13). Tollefsen föredrar hellre att tala om att kristna och nyplatoniker brottas med liknande problem. Här ställer man sig lite frågande inför försiktigheten. Är det begreppen "beroende" eller "inflytande" som är problematiska? Här hade det varit intressant om resonemanget utvecklats.

Inget av det ovan nämnda stör dock det generella gedigna intrycket av boken. För den som intresserar sig för tidigkristen teologi, och då särskilt själva förståelsen i sig, hos de tidigkristna författarna är Tollefsens bok verkligen att rekommendera. Det är en mycket innehållsrik bok, som går på djupet. Den kräver en del av sin läsare, men det är värt att följa med i författarens diskussion. Boken berör på flera sätt det mest centrala i tidigkristen teologi. För ett väl sorterat teologiskt bibliotek är den otvetydigt ett måste.

*Henrik Rydell Johnsén*  
Lund