



# INNEHÅLL

## 3 PROLOG

### RAPPORTER

- 5 Collegium Patristicum Lundense
- 6 Forum for patristik
- 6 Societas Patristica Fennica (SPF)
- 7 Forskningsprogrammet Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningstraditionen
- 8 Center for Studiet av Antikken og Kristendommen
- 9 Den Kristne Orient
- 10 Forskningsprogrammet Den Antikke Verden
- 12 Johannesakademien
- 13 Masterprogrammet Religious Roots of Europe i Lund
- 14 Konferenser och seminarier
- 17 Övrigt

### PLANERAT FÖR 2016

- 20 Konferenser och seminarier
- 21 Nya projekt och program

### NYA PUBLIKATIONER

- 23 Nya avhandlingar
- 23 Studier
- 34 Översättningar

## ARTIKLAR

- 35 Magnus Zetterholm, *Separationen mellan judendom och kristendom*  
57 Anders Runesson, *The Rise of Normative Judaism and Christianity: The Role of Politics in the Formation of 'Religion' in Late Antiquity*  
77 Anders Klostergaard Petersen, *Farligt begær: Afvisning, omklæring, kannibalisering og usurpering i forholdet mellem kristendom og jødedom i de første fem århundreder*

## RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

- 109 Thomas Arentzen, *Virginity Recast*  
112 Tomas Bokedal, *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon*  
115 Dionysios Areopagita, "Den mystika teologin"  
116 Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen & Jörg Ulrich (red.), *In Defence of Christianity*  
118 Raimo Hakola, Nina Nikki & Ulla Tervahauta (red.), *Others and the Construction of Early Christian Identities*  
123 Karin Hedner Zetterholm, *Jewish Interpretation of the Bible*  
126 Reidar Hvalvik & Karl Olav Sandnes (red.), *Early Christian Prayer and Identity Formation*  
130 Filip Ivanović, *Love, Beauty, Deification*  
133 Ståle Johannes Kristiansen, *Avdekning og tilsløring*  
136 Derek Krueger, *Liturgical Subjects*  
141 *Legenden om Barlaam och Joasaf*  
142 Ellen Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*  
145 Maria Louise Munkholt Christensen, *Christian Prayer and Identity Formation*  
149 Jaakko Olkinuura, *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos*  
152 Anna Rebecca Solevåg, *Birthing Salvation*

# PROLOG

Påven Franciskus sa nyligen att ”inne i alla kristna bor det en jude”. Bilden vill ge uttryck för den ofrånkomliga del som det judiska arvet utgör i den kristna traditionen. Inom den kristna världen har det judiska ibland gömts eller trängts undan, men än oftare har det konstruerats som det kristnas negation. Judendomen blir då kristendomens ”den Andre”, den som den kristna kyrkan har skapat sin identitet gentemot. I detta nummer av *PNA* önskar vi att sätta sökljus på det ansträngda och tidvis antagonistiska förhållandet mellan religionerna i den *senantika* kontexten utifrån den bild som har präglat forskningen allra mest de senaste decennierna. På engelska talar man om *the parting of the ways*; forskningen handlar alltså om hur kristendom och judendom kom att gå skilda vägar. Den äktenskapliga metaforen – att gå skilda vägar – är laddad, och rymmer mellanmänskliga konnotationer till vägval, avsked och skilsmässa. En grundläggande fråga som kommer att adresseras i detta nummer är hur passande denna metafor, liksom påvens bild, är för att förklara historiska skeenden och levande identiteter.

När vi nu tar tillfället i akt och gör ett temanummer om hur ”vägarna skildes” hoppas vi att det kan användas både som introduktion till och fördjupning av frågeställningen. Två av numrets författare, Magnus Zetterholm och Anders Runesson, ingår i ett aktuellt nordiskt forskningsprojekt som tematiserar just frågorna om kristen och judisk identitet. Projektet, som står under Karin Hedner Zetterholms ledning, heter *Bortom teologi: antik polemik, identitetskapande och modern forskning*. Magnus Zetterholm föreslår i sin artikel att vi bör sluta läsa kristen antijudaism som en ofrånkomlig teologisk del av kristen tro; den är nämligen, menar han, ett resultat av historiska och politiska processer i senantiken, och dessa processer skulle inte behöva präglia relationerna så många århundraden senare. Anders Runesson är nybliven professor i Nya testamentet i Oslo. Han

anlägger ett post-kolonialt perspektiv i sin artikel och visar att det inte räcker att läsa texter, utan att vi även måste ta arkeologiskt material i beaktring för att förstå skilsmässprocessen. Den tredje artikeln, skriven av Anders Klostergaard Petersen, är en dynamisk, vetenskaps-teoretisk reflektion över de begrepp och metaforer som används för att beskriva komplexa religiösa och kulturella förändringar som *the parting of the ways*.

En annan skiljeväg, som påverkar dem som har varit en del av den patristiska miljön i Lund, är avslutningen av det stora projektet om *Early Monasticism and Classical Paideia*. Efter sju år kan vi konstatera att forskningen måste ta hänsyn till en rikare och mer nyanserad bild av en annan antagonistisk relation, nämligen den mellan den klassiska bildningskulturen och de tidiga kristna klostren. Det finns inte längre någon möjlighet att vända tillbaka till en enkel motsättning mellan de två vägarna. Kristna, judar och hedningar – och alla möjliga tänkbara bindestreckskombinationer av dessa – levde med varandra och lärde av varandra.

Det säger sig självt att projektets avslutande innebär flera vägval. Vilket ansvar och vilka möjligheter har institutionen, fakulteten, universitetet, regeringen och bidragsgivarna för att skapa rum för att forskningsmiljöer, som har tagit tid att bygga upp, inte ska rasa samman så snart som pengarna tar slut? Hur kan långsiktighet befrämjas i en alltmer bidragsberoende verksamhet? Uppbrottet i Lund aktualiseras också frågan om patristikens vägar vidare i Norden. Ett gott tecken är att det finns så många vandringsbara stigar mellan de nordiska institutionerna. De nätverk som håller på att etableras mellan forskare i de nordiska länderna blir ett sätt att påverka situationen. Det är därför glädjande att Oslo skall arrangera Nordiskt Patristikermöte 2018 och att Anders-Christian Jacobsen från Århus valdes till att efterfölja Samuel Rubenson som nordisk representant i den internationella patristiska organisationen AIEP. Något som är säkert är att den nordiska samlingen på patristiskkonferensen i Oxford i somras var mycket välbesökt, och att en markant nordisk närvaro gjorde sig gällande under hela den korta veckan i Oxford.

*Thomas Arentzen  
& Andreas Westergren*

# RAPPORTER

## Collegium Patristicum Lundense

Kollegiet har under det gångna året anordnat en patristisk dag och två patristiska aftnar. Den 17 februari anordnades en patristisk afton med Anahit Avagyan, Yerevans universitet, som höll ett föredrag om medeltida armenisk litteratur. Avagyan beskrev inte minst den viktiga översättarrörelsen i Armenien och introducerade åhörarna till diktare såsom Gregorios av Narek.

Den 27 maj anordnades ytterligare en patristisk afton, för att uppmärksamma, hedra och lära av årets hedersdoktor, bokförläggare Per Åkerlund. Åkerlund delade med sig av sina erfarenheter som läsare och utgivare av kristen mystik litteratur.

Den 8 september 2015 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 valdes Thomas Arentzen, Britt Dahlman, Benjamin Ekman, Henrik Rydell Johnsén, Annamaria Laviola och Andreas Westergren.

Styrelsen har under året haft tre protokollfördra sammanträden. Därutöver har redaktionsutskottet och symposiumutskottet mötts för att handlägga de löpande ärendena.

Patristikseminariet har under året fortsatt arbetet med att översätta texter till de två kommande volymerna av Svenskt patristiskt bibliotek, under ledning av redaktör Gösta Hallonsten. Dessa kommande volymer fokuserar på den tidiga dogmutvecklingen och hittills har t.ex. översättningar av Justinus, Tertullianus, Pamfilos, Ambrosius och Gregorios av Nazians behandlats.

*Benjamin Ekman*

## Forum for Patristik

Igen i år havde Forum for Patristik to velbesøgte møder, 19. januar i København og 24. august i Aarhus.

Programmet i København bød på to foredrag om kirkebygningerne i perioden omkring den konstantinske vending. Lektor emeritus, mag. art. Jens Fleischer fortalte om den danske arkitekt Ejnar Dyggves (1887–1961) arkæologiske udgravninger af kirkebygningerne i Salona (det nuværende Solin i Kroatien), mens kunsthistoriker, professor emerita Lise Bek i sit foredrag belyste udviklingen af kirkerummet fra de tidlige menigheder til det kejserlige byggeri under Konstantin den store. Dagen sluttede af med cand.mag., ph.d. Johannes Aakjær Steenbuch, der talte om sammenhængen mellem negativ teologi og etik hos bl.a. Filon, Clemens af Alexandria og Gregor af Nyssa.

Til mødet i Aarhus i august stillede post doc ved Klassisk Arkæologi, Aarhus Universitet, ph.d. Louise Blanke fokus på nye udgravninger ved Det Hvide Kloster i Mellemegypten og diskuterede forholdet mellem skriftlige kilder (bl.a. Shenute) og arkæologiske levn i rekonstruktionen af Egyptens tidlige kirkehistorie. Cand.mag., ph.d. Søren Sindberg Jensen introducerede herefter to væsentlige, men ofte oversete teologiske forfatterskaber, nemlig de apologetiske skrifter af Hābīb ibn H̄idma Abū Rā’īṭa at-Takrīṭī (ca. 770–ca. 835) og Theodore Abū Qurra (ca. 750–ca. 829). Begge var kristne teologer under muslimsk herredømme, som skrev på arabisk, både i dialog og diskussion med islamiske teologer. Endelig præsenterede professor (mso), dr.theol. Anders-Christian Jacobsen hovedtankerne i sin disputats *Christ – the Teacher of Salvation. A Study on Origen’s Christology and Soteriology*, som han forsvarede tidligere på året (se under ”Övrigt”).

*Uffe Holmsgaard Eriksen*

## Societas Patristica Fennica (SPF)

Societas Patristica Fennica grundades i Aten år 2011 med uppdrag att ”stödja patristisk forskning i Finland” och ”öka kännedomen om den tidiga kyrkans liv och teologi” samt ”ge ut och sprida patristisk

forskning". Som styrelsemedlemmar fungerar professor Gunnar af Hällström (Åbo Akademi), professor Serafim Seppälä (Itä-Suomen yliopisto), TD Ari Ojell, TD Ulla Tervahauta (Helsingfors universitet), TD Tuukka Kauhanen, TM Siiri Toivainen (Durham University), TM Jussi Junni (sekreterare) och som ordförande docent Anni Maria Laato (Åbo Akademi).

SPF ordnar varje vår en patristisk dag i Helsingfors. Teman har varit "Kroppslighet i den tidigkristna teologin" (2013), "Den Helige Ande i den tidigkristna teologin" (2014) och "Skapelsen" (2015). Därtill ordnas patristiska kvällar och träffar, t.ex. om arabisk-georgisk teologi, syrisk teologi och Tertullianus. År 2013 ordnades en temadag om Augustinus med professor Phillip Cary från Eastern University, USA, som föreläsare. Temat för den patristiska dagen år 2016 kommer att vara "Gudstjänst och liturgi". Ett symposium om predikan i den tidiga kyrkan finns också i planerna för nästa år.

De patristiska dagarnas föredrag har publicerats i sällskapets serie ([www.suomenpatristinenseura.fi/julkaisut](http://www.suomenpatristinenseura.fi/julkaisut)). Därtill har sällskapet gett ut en översättning av Basileios' *Hexaemeron* (Heikki Koskenniemi & Erkki Koskenniemi, 2015) samt Jaakko Olkinuoras doktorsavhandling *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos: An Intermedial Approach* (2015).

Se hemsida (på finska): [www.suomenpatristinenseura.fi/](http://www.suomenpatristinenseura.fi/)

*Anni Maria Laato*

#### Forskningsprogrammet Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningstraditionen, Lunds universitet

År 2015 har varit det sista året för forskningsprogrammet "Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningstraditionen" (MOPAI), vilket betyder att mycket handlat om resultat, redovisning och frågor om framtiden. Vid den internationella patristiska konferensen i Oxford i augusti redovisade vi i två sessioner vad vi gjort och tänker publicera. Vi hade en större workshop med över hundra deltagare där vi presenterade sammanfattande resultat av arbetet, och en mindre verktygssession där vår databas och dess webbplattform visades och diskuterades. Allt blev mycket väl mottaget, vi fick goda synpunkter och har i efterhand fått mycket positiv respons. Vi har även anordnat

två workshops i Lund, den första i februari kring receptionen av tänkespråken och den andra i juni kring återbruk av filosofiska texter i monastisk undervisning.

Mycket arbete har lagts ned på den stora volym om tidig monastisk bildning som beräknas utkomma på Cambridge University Press nästa år och som i sig utgör ett viktigt resultat av forskningsprogrammet. Under två perioder under året har forskningsprogrammet haft glädjen att ha Dr. Anahit Avagyan från det stora handskriftsbiblioteket Mtadaran i Jerevan, Armenien, som gästforskare. Hon har i hög grad bidragit till att hjälpa oss hantera den armeniska receptionen av tänkespråkssamlingarna. Ett stort arbete har även, liksom tidigare år, lagts ned på att vidareutveckla vår databas och webbplattform "Monastica" (<http://monastica.ht.lu.se>) och förrankra denna i den internationella forskningen.

Även om arbetet i forskningsprogrammet avslutades den siste december 2015 äger vår avslutningskonferens rum först fredagen den 3 juni. Detta blir en konferens av mer populärvetenskapligt slag riktad till en svensk publik och vi hoppas på ett stort deltagande även från övriga Norden.

Till sist kan nämnas att Vetenskapsrådet beviljat en ansökan om ett nytt forskningsprojekt på fyra år inriktat på receptionen av tänkespråken i medeltida slavisk och fornordisk kontext med utnyttjande av vår digitala plattform, dess dynamiska bibliotek och digitala verktyg.

*Samuel Rubenson*

Center for Studiet af Antikken og Kristendommen (CSAC),  
Aarhus Universitet

I forårssemestret var der både lokale oplægsholdere og gæster udefra. 9. marts præsenterede post doc Louise Blanke (Aarhus Universitet) de arkæologiske udgravnninger ved Det Hvide Kloster i Egypten og sammenholdt dem med oplysninger om antal af munke, mad osv. ifølge det hagiografiske skrift *Shenutes liv*. I april var det to foredrag. Først var der 13. april besøg fra ph.d. Tuomas Rasimus fra Helsinki Universitet, der talte om senantikke billede af Jesus med æselhoved og foreslog cirkusset og arenaen en vigtig baggrund for billedeerne, da

æslet blev modbilledet til væddeløbshestene. Ugen efter var Romanos Melodos på programmet med hele to foredrag ved de to fremmeste Romanos-forskere i Skandinavien, post doc Thomas Arentzen (Oslo Universitet) og ph.d. Uffe Holmsgaard Eriksen (Aarhus Universitet). Arentzen fokuserede på mariologi og paradoksale billeder af Maria i Melodens hymner, mens den homiletiske dimension i kontakterne var temaet for Eriksens foredrag. Seminarrækken i foråret sluttede af med besøg fra adjungeret professor Jörg Ulrich (Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg). Professor Ulrich belyste i sit foredrag receptionen af Justin Martyrs værker i senantikken.

*Uffe Holmsgaard Eriksen*

### Den Kristne Orient, Aarhus Universitet

Den Kristne Orient er en forskningsenhed under forskningsprogrammet for "Kristendom og teologi i kultur og samfund" ved Aarhus Universitet. Forskningsenheden Den Kristne Orient beskæftiger sig med sit genstandsområde i et filologisk, theologisk og kulturvidenskabeligt perspektiv. Forskningsenheden har tydelige rødder i aarhusiansk sammenhæng og udgør et forskningsmiljø, der også sikrer kontinuerlige undervisningstilbud inden for forskningsområdet.

Sammen med Forskningsenheden for Det Nye Testamente arrangerede Den Kristne Orient i januar en forelæsning ved Markus Vinzent (King's College London), der brugte Fader Vor som indgang til en rekonstruktion af Markions redigerede evangelium. I marts var der besøg fra en tidligere kollega i Aarhus, lektor, dr. theol. Jan Dochhorn, der nu er ansat ved Durham University. Dochhorn forelæste om den koptiske Johannesapokryf *Liber Institutionis Michael* ("Mikaels indsættelse") og dens religiøshistoriske baggrunde. Post doc Lance Jenott (Universitetet i Oslo) præsenterede i april en transskription af det apokryfe Peters brev til Filip fra fragmenter i Codex Tchacos og sammenlignede det med teksten i Nag Hammadi kodeks VIII,2. Forårets arrangementer sluttede af med et fællesarrangement sammen med forskningsprojektet "The Emergence of Sacred Travel: Experience, Economy and Connectivity in Ancient

Mediterranean Pilgrimage”, forskningsprogrammet Den Antikke Verden og CSAC, hvor professor Stephen Davis (Yale University) præsenterede nye arkæologiske fund, der tyder på en helgenkult omkring Shenute i Wādī al-Natrūn i den tidlige middelalder.

Journalisten Klaus Wivel (Weekendavisen) var i oktober inviteret for at give et helt aktuelt perspektiv på Den Kristne Orient. Han fortalte om sin bog ”Den sidste nadver – en rejse blandt de efterladte kristne i den arabiske verden” og om den katastrofale tid, som fulgte efter, at bogen udkom for to år siden. I november fik enheden besøg af post doc Flavia Ruani (Ghent University), der talte om anti-manikæisk polemik hos syriske forfattere som Efraim Syrer, Jacob bar Šakko og Gregor Barhebraeus. I polemikken blev mange af Manis ord og tanker gengivet og dermed bevaret, og Ruani præsenterede, hvordan de anti-manikæiske skrifter kan være med til at rekonstruere manikæismen. Efterårssemestret blev rundet af i december med et fællesarrangement sammen med Forskningsenheden for Det Nye Testamente, hvor den lokale post doc René Falkenberg forelæste. I sin forelæsning gav Falkenberg eksempler på, hvordan den såkaldte ”nye filologi” kan anvendes på de tidligste kristne manuskripter. Hvor den ”gamle” filologi forsøger at rekonstruere den originale grundtekst, søger den nye filologi i stedet at læse hvert manuskript som udtryk for en bestemt redaktion, hvor skribenten er en aktiv redaktør, læser og fortolker af teksten.

*Uffe Holmsgaard Eriksen*

### Forskningsprogrammet Den Antikke Verden

Forskningsprogrammet, som samler forskere på Aarhus Universitet inden for klassisk filologi, klassisk arkæologi, historie, religionsvidenskab og teologi, havde i marts besøg af Karin Zetterholm (Lunds Universitet), som talte om, hvordan Jesus og Jesus-troende blev fremstillet i Talmud. I foråret var to italienske filologer, Luisa Fizzarotti og Valentina Marchetto, på besøg i et par måneder med henblik på at lære forskningsmiljøet at kende og søge ph.d.-stipendum.

I juli blev ph.d. Anna Usacheva (Moskva Universitet) ansat som post doc ved Afdeling for Teologi og med tilknytning til forskningsprogrammet. Læs mere nedenfor om Annas projekt.

I forbindelse med Maria Munkholt Christensens ph.d.-forsvar (læs mere nedenfor) afholdt forskningsprogrammet og CSAC et seminar om bøn in senantikken, hvor Brouria Bitton-Ashkelony (Hebrew University) holdt forelæsning om teorier om bøn i senantikken fra Maximus af Tyrus til Isak af Nineve, mens Christensen forelæste om bøn og relationer til fællesskab ud fra sin ph.d.-afhandling. Dagen sluttede af med en reception, hvor bogen *Revealing and Concealing in Antiquity. Textual and Archaeological Approaches to Secrecy* (red. E. Mortensen & S. G. Saxkjær, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag) blev præsenteret. Bogen er et tydeligt vidnesbyrd om det frugtbare i tværdisciplinært samarbejde, da den består af bidrag fra de ph.d.-studerende under forskningsprogrammet, der kommer fra de klassiske fag, religionsvidenskab og teologi. Selve bogens tema er hemmeligheder i forskellige afskygninger. Bogen tæller følgende bidrag med relevans for Patristikken: Erin J. Wright "Simmel, the Cycle of Secrecy, and the Socio-Spatial Dimension of Concealing and Revealing in the Gospel of Mark", Uffe Holmsgaard Eriksen "Hooked on Concealing: The Descent to Hell in Doctrine and Drama", Søren Sindberg Jensen "Better to Reveal than Conceal? Christian Attitudes to Secrecy in the Early Islamic Period", og Maria Munkholt Christensen "'The Lord has Bidden Us to Pray in Secret': Reconciling Personal and Collective Identity through 'Secret Prayer' in 3rd-Century Christianity". Bogen har desuden en introduktion ved professor Hugh Bowden (King's College London).

I november præsenterede post doc Anna Usacheva sit projekt om Gregor af Nazians' fem theologiske taler, og året sluttede af med en præsentation af det fælleseuropæiske ph.d.-netværk *The History of Human Freedom and Dignity in Western Civilization* ved professor mso Anders-Christian Jacobsen (læs mere om netværket nedenfor).

*Uffe Holmsgaard Eriksen*

## Johannesakademin

Johannesakademin är en ekumenisk studie- och samtalsmiljö med fokus på den monastiska traditionen i den tidiga kyrkan. Verksamheten är förlagd till Nya Slottet, Bjärka-Säby, samt Linköping.

En viktig del av verksamheten utgörs av de översättningsseminarier som anordnas i samarbete med studieförbundet Bilda och Linköpings domkyrkoförsamling en lördag varje månad under terminstid. Vid dessa seminarier översätts den grekiska systematiska samlingen av *Ökenfädernas tänkespråk* successivt till svenska. Översättningen publiceras med grekisk paralleltext under titeln *Paradiset* i skriftserien Silentium Apophthegmata (se [www.silentiumskrifter.se](http://www.silentiumskrifter.se)). Det sjunde kapitlet ges ut i början av 2016. Arbetet med det åttonde kapitlet har påbörjats och förväntas publiceras under slutet av året. Den grekiska texten ges ut av Britt Dahlman utifrån en Athoshandskrift, Protaton 86, från 800-talet. Översättningen görs gemensamt av seminariets deltagare med utgångspunkt från ett förberedande utkast. Såväl nybörjare som vana översättare är välkomna. Seminarierna leds av Britt Dahlman, FD i grekiska, och Per Rönnegård, TD i Nya testamentets exegetik.

Johannesakademin anordnar även andra seminarier, konferenser och kurser. Inom ramen för Johannes teologens ikonmålarskola ges kurser i ikonografins teori och praxis.

Under hösten 2015 har översättningsseminarierna hållits kl. 11.30–17.00 i Domkyrkoförsamlingens Studiecentrum i Linköping. De har föregåtts av *laudes* i domkyrkan kl. 09.00, frukost i Mathiassalen i domkyrkotornet kl. 09.30 och öppna lördagsföreläsningar kl. 10.15 i samma lokal. Följande personer har talat: 19 september: Ezra Gebremedhin, "Mötet mellan etiopisk-ortodox och svensk luthersk tradition"; 17 oktober: Astrid Wretmark, "Fader Johannes, en andlig vägledare från Valamo kloster"; 21 november: Patrik Hagman, "Kön, kropp och politik: Vad vi kan lära oss – och inte lära oss – av den tidiga kyrkan".

Under våren 2016 kommer morgonbön och föredrag i domkyrkan samt översättningsseminarier i studiecentrum att hållas samma tider som tidigare följande datum: 6 februari med föredrag av pastor Peter Halldorf: "Klosterliv enligt Monastero di Bose: djupt traditionellt – djärvt nyskapande", 5 mars med föredrag av professor Samuel Rubenson: "Vad är en kristen skola och varför fanns inga sådana i fornkyrkan?", 2 april med föredrag av TD Henrik Rydell Johnsén:

"Andliga övningar i den tidiga kyrkan", och 14 maj med föredrag av den ortodoxe prästen Misha Jaksic: "Att hitta hem – flyktingarna och kyrkorna". Den som vill få del av förberedelsematerial kan skriva till Per Rönnegård: [johannesakadem.in.per@gmail.com](mailto:johannesakadem.in.per@gmail.com)

För aktuellt program, anmälan och ytterligare information, se Johannesakademins hemsida: [www.johannesakadem.ekumeniska-kommuniteten.se](http://www.johannesakadem.ekumeniska-kommuniteten.se) och blogg: <http://johannesakadem.wordpress.com>.

*Britt Dahlman*

### Masterprogrammet Religious Roots of Europe i Lund 2015

När den Humanistiska fakulteten vid Lunds universitet utvärderades under 2014 i den s.k. HTRQ14 skrev prof. Oda Wischmeyer från Universität Erlangen-Nürnberg att forskningsmiljön i kyrkohistoria, inte minst genom programmet om det tidiga klosterväsendet, var släende ("striking") och förtjänade epitetet "excellent". Särskilt nämnde hon den stora potential som finns om man breddar patristiken till att inkludera studiet av det tidiga islam och judendomen. Kort sagt pekade hon ut den inriktning som det redan existerande masterprogrammet Religious Roots of Europe har som ett framtidiga forskningsfält!

Den sjunde cykeln av studenter började under hösten med sin sedvanliga resa till Rom, nu under ledning av Århus universitet. I den nya gruppen finns både företrädare (imamer, präster) för religionerna i nutiden och "vanliga" studenter. Det är typiskt för RRE att locka studenter från olika åldrar och länder (Pakistan, Iran och flera länder i öst- och västeuropa) och med olika typ av kompetens i bagaget. En nyhet är att programstudenterna i Lund kan välja mellan att ta ut en Master of Arts och en Master of Theology. På så sätt hoppas programmet att både locka studenter som önskar en allmän behörighet och de som behöver en mer specifikt teologisk.

Under året har fyra studenter avslutat sina studier i Lund, och de ämnen som de behandlade i sina masteruppsatser spänner mellan traditionell patristik och islamologi i ljuset av både den klassiska kulturen och nutida frågeställningar. Paula Dubbink skrev sin uppsats om klädselns och särskilt slöjans roll för kvinnor hos tidigkristna

författare. Annamaria Laviola undersökte två mindre studerade texter av Augustinus för att karakterisera hans sätt att tänka och argumentera kring kroppslighet och äktenskap. Kyriakoula Arvaniti läste Augustinus tänkande kring passionerna och synden i ljuset av Aristoteles dygdefilosofi. Leila Rezaee gjorde en jämförelse mellan Al-Arabis och Rumis sätt att beskriva Jesu natur. Det säger sig själv att alla dessa historiska undersökningar har relevans för våra sätt att diskutera liknande frågor i nutiden.

I slutet av 2015 hölls även två öppna föreläsningar. Under den första, som skedde samtidigt som programmets kompaktseminarium i Lund, talade den nye professorn i Nya testamentet i Oslo, Anders Runesson, om "Understanding the Other: Public Space and the Ancient Synagogue as the Birthplace of Judaism and Christianity". Det andra tillfället hade den dramatiska titeln "The End of the World" (den 26 nov. 2015 för den som undrar). Det inleddes med en föreläsning av professorn i systematisk teologi i Lund, Jayne Svenungsson, som kartlade en västerländsk medeltida diskurs om de yttersta tiderna, och breddades sedan med en allmän diskussion om apokalyptik i judendom, kristendom och islam, som Svenungsson tillsammans med Jan Hjärpe, Magnus Zetterholm och Aron Engberg deltog i under ledning av Samuel Rubenson.

Den som önskar veta mer om programmet kan antingen se på Lunds egen hemsida, [www.teol.lu.se/rre](http://www.teol.lu.se/rre), eller på den mer utförliga sidan [religious-studies.net](http://religious-studies.net).

*Andreas Westergren*

## Konferenser och seminarier

*Odense, 18. marts 2015*

*Foredrag*

Afdeling for historie, Syddansk Universitet, havde indbudt professor Jan N. Bremmer (Groningen/Philadelphia) til at tale om emnet "The Early Bible: The Codex, the Canon, and its Use in Magic" og lektor Troels M. Kristensen (Aarhus Universitet) om "Omphalos: Materiality, Sacred Geography and Religious Authority in Ancient Greece".

*Aarhus, 28. maj 2015*

*Studies in Philo and Josephus: In Memory of Prof. Per Bilde*

I 2014 døde professor, dr.theol. Per Bilde. Han havde stor betydning for den danske og internationale forskning i senantikken, tidlig kristendom og jødedom, og fokuserede især på de jødiske forfattere Filon og Josefus. Enheden for Det Nye Testamente ved Aarhus Universitet havde 28. maj inviteret til et seminar for at mindes Per Bilde. Professor emerita Tessa Rajak (Reading University) og professor Steve Mason (University of Groningen) talte om Per Bildes indflydelse på den internationale Filon- og Josefusforskning, mens professor Mogens Müller (Københavns Universitet) gav et overblik over Bildes studier inden for Filon- og Josefusforskning på dansk.

*Sandbjerg Gods, Sønderborg, 29. oktober–1. november 2015*

*Homines Novi*

Afdeling "Homines novi" er et internationalt netværk støttet af Aarhus Universitets Forskningsfond (AUFF). Netværket fokuserer på fremkomsten af nye forfattertyper i senantikken, der er meget selvstændige og forstår sig som "nye mennesker", homines novi. Forskere fra både Klassisk Filologi, Antik Jødedom, Ny Testamente, Patristik, Historie og Litteraturvidenskab indgår i netværket, som har mødtes to gange før i München i 2014 og i Erfurt i maj 2015. Professor Eve-Marie Becker (Aarhus Universitet) er koordinator for netværket og har arrangeret konferencerne i samarbejde med professor Therese Fuhrer (Ludwig-Maximilians-Universität, München). Netværket er en del af forskningsprogrammet Kristendom og Teologi i Kultur og Samfund ved Kulturvidenskabeligt fakultet, Aarhus Universitet.

I november blev den tredje konference afholdt i Danmark, på Sandbjerg Gods i Sønderborg. Her deltog forskere fra bl.a. Aarhus, München, Göttingen, Wien, Glasgow, Oxford og Yale. Flere papers fokuserede på senantikke, kristne forfattere: professor Therese Fuhrer, "Orator humilis: Augustine's rhetorical impression management", ph.d.-studerende Daniel Schriever (Yale University), "Practice of authorship in late ancient monasticism", professor Hermut Löhr (Münster), "The narrator's voice and its moral values in Early Christian Literature", ph.d.-studerende Mattias Bjerring-Nielsen (Københavns Universitet), "Truth as a truth-challenge: Joseph and

Aseneth, The Shepherd of Hermas, Acts of Paul and Thecla", professor Uta Heil (Wiens Universitet), "Athanasius: The Festal Letters", og dr. Johanna Schumm, (München), "Augustine and Derrida on citation".

*University of Oxford, 8–13 augusti 2015  
XVII. International Conference on Patristic Studies*

Den 8–13 augusti 2015 hölls det sjuttonde internationella patristiskermötet i Oxford. Många spännande föredrag, workshops och papers presenterades i ett lite regnigt Oxford. Deltagarantalet var mycket stort, cirka tusen deltagare. Under konferensen hölls även ett möte för de skandinaviska deltagarna. Bland annat diskuterades det kommande nordiska patristikermötet, som enligt planerna ska hållas i Oslo denna gång. Ett antal möjliga olika teman framfördes bland annat "apofatisk teologi", och "det tidiga klosterväsendet och den antika bildningstraditionen".

*Lunds universitet, 8 september 2015  
Den patristiska dagen: Skönheten och odjuret – Kontraster i tidigkristen estetik*

Årets patristiska dag fokuserade på estetiken och dess användning inom den patristiska litteraturen samt inom den bysantinska ikonografin. Kontraster mellan en evig skönhet och det bräckliga och begränsade kan ses i såväl traktater, hymner och bilder med religiöst motiv. Den patristiska dagen ägde rum på Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund och under eftermiddagen medverkade tre talare. PhD Ståle J.C. Kristiansen öppnade med ett föredrag som behandlade skönhetsbegreppet utifrån skrifter av bl.a. Dionysios Areopagiten och Augustinus. Därefter fokuserade PhD Thomas Arentzen på det groteska och det sensuella i senantika hymner, med exempel hämtade ur den bysantinske diktaren Romanos hymnsamlingar. Dagens tredje talare, teol. och fil. kand. Christina Schöldstein, diskuterade dagens tema med hjälp av ikoner ifrån olika traditioner. Den patristiska dagen avslutades därefter med kollegiets årsmöte och buffé.

## Övrigt

*Aarhus Universitet, 27. februar 2015*

*Doktordisputats*

Anders-Christian Jacobsen (Aarhus Universitet) forsvarede sin doktordisputats *Christ – the Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology* (Adamantia 2015) og blev af Akademisk Råd ved Aarhus Universitet tildelt den theologiske doktorgrad (dr.theol.). Forsvaret, der næsten varede de maksimale seks timer, fandt sted ved Aarhus Institute of Advanced Studies (AIAS). Disputatsen er en systematisk-teologisk læsning af hele Origenes' værk, der stiller skarpt på sammenhængen mellem kristologi og soteriologi. Ifølge Jacobsen forstår Origenes Kristus som læreren eller pædagogen, der lærer mennesket at finde vejen tilbage til deres oprindelse hos Gud.

De officielle opponenter var professor Karla Pollmann (University of Kent, Canterbury), professor Alfons Fürst (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster), og formand for bedømmelsesudvalget var lektor, dr.theol. Troels Nørager (Aarhus Universitet). Forsvaret bød også på tre oppositioner ex auditorio fra professor mso Anders Klostergaard Petersen (Aarhus Universitet), dr.phil. Christian Lindtner og professor Jörg Ulrich (Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg).

*Aarhus Universitet, 22. maj 2015*

*Ph.d.-forsvar*

Søren Sindberg Jensen (Aarhus Universitet/Syddansk Universitet) forsvarede sin ph.d.-afhandling "Shaping communal identities in the early 'Abbāsid world. New perspectives on the Arabic apologetic writings of Theodore Abū Qurra and Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'iṭa at-Takrīṭī". Afhandlingen beskæftiger sig med apologetiske tekster på arabisk af de kristne teologer Abū Qurra og Abū Rā'iṭa, der levede under muslimsk herredømme omkring år 800. Bedømmelsesudvalget bestod af førsteamanuensis Mona Hele Farstad (NLA Høgskolen, Bergen), professor mso Thomas Hoffmann (Københavns Universitet), og formand for bedømmelsesudvalget var professor mso Anders-Christian Jacobsen (Aarhus Universitet).

*Aarhus Universitet, juli 2015*

*Ny post doc*

I juli 2015 påbegyndte ph.d. Anna Usacheva et to årigt post doc.-projekt ved Afdeling for Teologi, Kulturvidenskabeligt Fakultet, Aarhus Universitet. Projektet er finansieret EU's forskningsfonds Marie Skłodowska-Curie-stipendium, som gives til internationale eliteforskere, der ønsker at udføre deres projekt uden for hjemlandet. Anna Usacheva er klassisk filolog fra Rusland og skrev ph.d.-afhandling ved Moskva Universitet. Hendes afhandling, der blev forsøret i 2011, analyserede Gregor af Nazians' fjerde og femte tale mod kejser Julian den Frafaldne bl.a. med henblik på spørgsmål om genre. Siden har hun bl.a. undervist i patristik ved Skt. Tykhon Universitet. I sit post doc-projekt vil Anna Usacheva undersøge Gregor af Nazians' fem theologiske taler (*Orationes 27–31*) både fra en filologisk og en theologisk vinkel og også inddrage senere receptioner af talerne hos byzantinske teologer. Læs mere om Anna Usacheva her: <https://au.academia.edu/AnnaUsacheva/CurriculumVitae>.

*Aarhus universitet, 28. august*

*Ph.d.-forsvar*

Maria Munkholt Christensen forsvarerede sin ph.d.-afhandling *Christian Prayer and Identity Formation. A Study of Four Ante-Nicene Treatises on Prayer*. I afhandlingen analyserer hun, hvordan Clemens af Alexandria, Tertullian, Cyprian og Origenes så børn, især Fader Vor, som medvirkende til at forme en identitet for den bedende som kristen.

Bedømmelsesudvalget bestod af associate professor Brouria Bitton-Ashkelony (Hebrew University) professor Lorenzo Perrone (Università di Bologna), og formand for udvalget var lektor Jakob Engberg (Aarhus Universitet).

Maria Munkholt Christensen er fra 15. oktober 2015 ansat som post doc ved projektet "Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam", under ledelse af professor Peter Gemeinhardt, Georg-August-Universität, Göttingen.

*Københavns Universitet, 20. november 2015  
Professor Dale B. Martin udnævnt til æresdoktor*

Det teologiske fakultet ved Københavns Universitet udnævnte 20. november professor Dale B. Martin (Yale University) til æresdoktor. I den forbindelse gav professor Martin to forelæsninger. Ved Afdeling for Bibelsk Eksegese talte han 19. november om betydningen af "porneia" i hellenistisk jødedom og tidlig kristendom, mens forelæsningen ved udnævnelsen 20. november havde temaet "Theology WITH (not of) the New Testament".

# PLANERAT FÖR 2016

## Konferenser och seminarier

*Lund, 3 juni 2016*

*Slutkonferens: Early Monasticism and Classical Paideia*

Den 3 juni 2016 presenterar MOPAI-projektet (Early Monasticism and Classical Paideia) sina slutresultat vid en offentlig heldagskonferens på LUX, vid Lunds Universitet. Ett detaljerat program kommer att presenteras på projektets hemsida: <http://mopai.lu.se/>. För mer information, kontakta även konferenssekreterare Henrik Rydell Johnsén ([henrik.johnsen@teol.lu.se](mailto:henrik.johnsen@teol.lu.se)).

*Etiopien, 23 oktober–6 november 2016*

*Forskarkurs: The Church of Ethiopia in Antiquity and the Middle Ages – Jewish traditions, Islamic context and indigenous developments*

The Nordic Network for the Study of Judaism, Christianity and Islam in the First Millennium (NNJCI) erbjuder en ny forskarkurs i oktober 2016 om etiopisk kristendom och dess kontakter med judiska och muslimska traditioner. I kurserna ingår en resa till Etiopien med guidade besök till bland annat kloster och de berömda klippkyrkorna i Lalibela. Resan pågår mellan 23 oktober och 6 november och ger 5 ECTS. Kurserna riktar sig främst till doktorander, men är även öppen för masterstudenter och post-doc-forskare. Priset för kurserna är 2500 dollar (exkl. resan till och från Etiopien), men kommer förmörligen att reduceras.

Ansökningsperioden är 1 mars till 30 april 2016. För intresseanmälan och frågor, kontakta Outi Lehtipuu ([outi.lehtipuu@helsinki.fi](mailto:outi.lehtipuu@helsinki.fi)). Mer information samt ett preliminärt program finns även på NNJCI's hemsida: <http://nnjci.mf.no/2-uncategorised/8-the-church-of-ethiopia-in-antiquity-and-the-middle-ages>.

## Nya projekt och program

*Ny forskerskole for PhD-utdanning: Authoritative Texts and Their Reception: National Research School on Textual Interpretation*

Norges forskningsråd har bevilget penger til å starte en ny tverrvitenskapelig forskerskole for PhD-utdanning med tittelen *Authoritative Texts and Their Reception: National Research School on Textual Interpretation*. Prosjektet ledes fra Universitetet i Oslo og inkluderer teologisk, humanistisk og juridisk fakultet. Flere andre institusjoner er med, bl.a. Det teologiske menighetsfakultet (MF) og Universitet i Bergen. Mer informasjon vil komme i løpet av våren.

*Nyt internationalt forskningsprojekt*

*The Migration of Faith: Clerical Exile in Late Antiquity*

Britiske AHRC har bevilliget 350.000 £ til et projekt, der i 2014–17 vil undersøge biskoppers eksil i senantikken. Digital Humanities, Sheffield, udvikler en database til registrering og analyse af biskoppers eksil. Den konstantinske vending betød ikke kejserlig beskyttelse for alle kristne. Skiftende kejsere støttede forskellige kristne retninger og bekæmpede andre. Den foretrukne kejserlige sanktion mod besværlige biskopper var eksil; germanske konger foretrak også denne strafform og hundreder af biskopper blev ramt. Projektet undersøger myndighedernes motiver, betingelser for eksil, varighed, de eksileredes oprettholdelse og etablering af netværk, de heraf følgende udvekslinger af ideer og hvordan de eksilerede selv og andre reagerede på straffene.

Projektet er et samarbejde mellem Julia Hillner, Historie, Sheffield, Jörg Ulrich, Teologi, Halle-Wittenberg, adjungeret i Aarhus, og Jakob Engberg, Teologi, Aarhus. Én postdoc og ph.d.-studerende er blevet ansat. Se [www.hrionline.ac.uk/clericalexile/](http://www.hrionline.ac.uk/clericalexile/).

*Aarhus Universitet, juni 2015*

*Nyt internationalt projekt*

Aarhus Universitet fik sammen med fem andre universiteter og et dansk konsulentfirma en bevilling fra EU på 30 mio. danske kroner til at danne et netværk og ansætte fjorten ph.d.-studerende, som skal forske i receptionen af Origenes og den frie vilje. De ph.d.-studerende begynder efter planen i august 2016 og vil blive tilknyttet og fordelt

mellem de seks deltagende universiteter, som er Aarhus Universitet, University of Kent, England, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Tyskland, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Tyskland, Università Cattolica del Sacro Cuore, Italien, Univerzita Karlova v Praze, Tjekkiet og Konsulentfirmaet Etikos. Bevilling kommer fra EUs forsknings- og innovationsprogram "Horizon 2020".

Professor mso Anders-Christian Jacobsen (Aarhus Universitet) er koordinator for netværket og kan kontaktes for mere information på e-mail: alj@cas.au.dk.

# NYA PUBLIKATIONER

## NYA AVHANDLINGAR

Christensen, Maria Munkholt, *Christian Prayer and Identity Formation. A Study of Four Ante-Nicene Treatises on Prayer*, Aarhus Universitet, 28 augusti 2015.

Friis, Martin, *Josephus' Antiquities 1–11 and Greco-Roman Historiography*, Københavns Universitet, 24 april 2015.

Jacobsen, Anders-Christian, *Christ – the Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology* (Adamantius, 6), Münster: Aschendorff 2015 [Doktorsavhandling vid Aarhus Universitet, 27 februari 2015].

Olkinuora, Jaakko, *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos. An Intermedial Approach* (Studia Patristica Fennica, 4), Helsinki: Suomen patristinen seura 2015 [Doktorsavhandling vid University of Eastern Finland, Joensuu, 6 juni 2015].

Sindberg Jensen, Søren, *Shaping communal identities in the early 'Abbasid world. New perspectives on the Arabic apologetic writing of Theodore Abu Qurra and Habib Abu Ra'ita at Takriti*, Aarhus University, 22 maj 2015.

## STUDIER

Alveteg, Kristina, "Kappadokiska smycken. Om tre syskon som satt spår i vår gemensamma kristna historia", i: *Pilgrim* 22:4 (2015), 44–47.

Arentzen, Thomas, "Kjødets teologi", i: S. J. Kristiansen & P. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag, 2015, 223–239.

- Bilde, Per, "The Role of Religious Education in six of the Pagan Religions of the Hellenistic-Roman Period", i: B. S. Bøgh (red.), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities, Creating Change* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 16), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 225–246.
- Bøgh, Birgitte Secher (red.), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities, Creating Change* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 16), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014.
- Christensen, Maria Munkholt, "'The Lord has Bidden Us to Pray in Secret': Reconciling Personal and Collective Identity through 'Secret Prayer' in 3rd-Century Christianity", i: E. Mortensen & S. Grove Saxkaer (red.), *Revealing and Concealing in Antiquity. Textual and Archaeological Approaches to Secrecy* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, XIII), Aarhus: Aarhus University Press 2015, 131–143.
- Cvetković, Carmen, "Change and Continuity: Reading Anew Augustine's Conversion", i: B. S. Bøgh (red.), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities, Creating Change* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 16), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 135–152.
- Dunderberg, Ismo, *Gnostic Morality Revisited* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 347), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- Engberg, Jakob, "Condemnation, criticism and consternation. Contemporary pagan authors' assessment of Christians and Christianity", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 201–228 [Danskt original 2006].
- "Conversion, apologetic argumentation and polemic (amongst friends) in second century Syria. Theophilus' Ad Autolycum", i: M. Blömer et al. (red.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed* (Contextualising the Sacred, 4), Turnhout: Brepols 2015, 83–94.
- "Forfølgelse og lydighed mod øvrigheden. Kirken i den prækonstantinske epoke", i: J. Bach Nicolajsen (red.), *National kristendom til debat*, Fredericia: Kolon 2015, 23–55.

"Human and Divine Agency in Conversion in Apologetic Writings of the Second Century. To 'Dance with Angels'", i: B. S. Bøgh (red.), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities, Creating Change* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 16), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 77–100.

"Theophilus", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 101–124 [Danskt original 2006].

Engberg, Jakob, Patrick M. Fritz, Robert Bonde Nielsen Hansen, John Møller Larsen, "The other Side of the Debate 2. Translation of Second Century pagan Authors on Christians and Christianity", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 229–236 [Danskt original 2006].

Engh, Line Cecilie, "Embodying the Female Body Politic: Pro-Papal Reception of Ephesians 5 in the Later Middle Ages", i: A. H. Grung, M. B. Kartzow & A. R. Solevåg (red.), *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2015, 164–195.

Eriksen, Uffe Holmsgaard, "Hooked on Concealing: The Descent to Hell in Doctrine and Drama", i: E. Mortensen & S. Grove Saxkjaer (red.), *Revealing and Concealing in Antiquity. Textual and Archaeological Approaches to Secrecy* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, XIII), Aarhus: Aarhus University Press 2015, 39–51.

Falkenberg, René, "Tatian", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 67–80 [Danskt original 2006].

Gilhus, Ingvild Saelid, "'The Springtime of the Body': Resurrection in Minucius Felix's *Octavius*", i: A. H. Grung, M. B. Kartzow & A. R. Solevåg (red.), *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2015, 109–124.

"... så dere ikke blir et kadaver og blir spist.' Tidens tann og oppfatninger av tid i Nag Hammadi kodeks II", i: *Chaos:*

- skandinavisk tidsskrift for religionshistoriska studier* 61:1 (2014), 13–28.
- Grung, Anne Hege, Marianne Bjelland Kartzow & Anna Rebecca Solevåg (red.), *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2015.
- Halle, Magnus, "Sanctity Unveiled. The Holy Fool in Apophthegmata Patrum (Gk.Syst.) VII 32", i: *PNA* 29 (2014), 108–124.
- Hallonsten, Gösta, "Theology and Economy. The Intersection of Patristics and Modernity in Trinitarian Theology", i: *PNA* 29 (2014), 91–107.
- Holst, Søren et al., "Det syriske Adams Testamente", i: *DTT* 78 (2015), 163–184.
- Hyldahl, Jesper, "Clement of Alexandria. Paganism and its positive significance for Christianity", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 139–158 [Danskt original 2006].
- Hvalvik, Reidar & Karl Olav Sandnes (red.), *Early Christian Prayer and Identity Formation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 336), Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Jacobsen, Anders-Christian, *Christ - the Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology* (Adamantiana 6), München: Aschendorff Verlag 2015.
- "Identity Formation through Catechetical Teaching in Early Christianity", i: B. S. Bøgh (red.), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities, Creating Change* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 16), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 203–224.
- "Athenagoras", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 81–100 [Danskt original 2006].
- Jenott, Lance, "Clergy, Clairvoyance, and Conflict: The Synod of Latopolis and the Problem with Pachomius' Visions", i: E. Irincinschi, L. Jenott, N. Denzey Lewis & Ph. Townsend (red.), *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 320–334.

"Recovering Adam's Lost Glory: Nag Hammadi Codex II in its Egyptian Monastic Environment", i: L. Jenott & S. K. Gribetz (red.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 222–236.

Junni, Jussi (red.), *Pyhä Henki varhaiskristillisessä teologiassa. Suomen patristisen seuran vuosikirja* (Studia Patristica Fennica, 3), Helsinki: Suomen patristinen seura 2015.

(red.), *Ruumiillisus varhaiskristillisessä teologiassa. Suomen patristisen seuran vuosikirja* (Studia Patristica Fennica, 1), Helsinki: Suomen patristinen seura 2014.

Johnsén, Henrik Rydell, "Repentance and Conversion: Teaching Practice in Ancient Philosophy and Early Monasticism", i: *Studi Medievali*, under tryckning.

Kahlos, Maijastina, "Ditches of Destruction – Cyril of Alexandria and the Rhetoric of Public Security", i: *Byzantinische Zeitschrift* 107.2 (2014), 1–32.

"The Early Church", i: D. J. Collins (red.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, 148–182.

Karahan, Anne, "Image and meta-image: Byzantine aesthetics and Orthodox faith", i: C. Olovsdotter (red.), *Symbolism and abstraction in late antique and early Byzantine art (c. 300–700 C.E.)*, under tryckning.

"Johannes Damaskenos – De heliga bildernas förkämpe", i: S. J. Kristiansen & P. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag, under tryckning.

"The Impact of Cappadocian Theology on Byzantine Aesthetics: Gregory of Nazianzus On the Unity and Singularity of Christ", i: N. Dumitrascu (red.), *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*, New York, NY: Palgrave Mcmillan 2015, Chapter 10, 159–184.

"Patristics and Byzantine Meta-Images: Molding Belief in the Divine from Written to Painted Theology", i: C. Harrison, B. Bitton-Ashkelony & T. De Bruyn (red.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century: Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Turnhout: Brepols Publishers 2015, 571–594.

- Kiilerich, Bente, "The State of Early Christian Iconography in the Twenty-first Century", i: *Studies in Iconography* 36 (2015), 99–134.
- Koskenniemi, Erkki, "Philo and Classical Education", i: T. Seland (red.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Grand Rapids: Eerdmans 2014, 102–128.
- Kristiansen, Ståle Johannes & Peder Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag, under tryckning.
- Kvalbein, Hans, "The Lord's Prayer and the Eucharist Prayers in the Didache", i: R. Hvalvik & K. O. Sandnes (red.), *Early Christian Prayer and Identity Formation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 336), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 233–266.
- Laes, Christian, Katariina Mustakallio & Ville Vuolanto (red.), *Children and Family in Late Antiquity. Life, Death and Interaction* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 15), Leuven: Peeters 2015.
- Lehtipuu, Outi & Michael Labahn (red.), *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2015.
- Lehtipuu, Outi, *Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity*, Oxford: Oxford University Press 2015.
- "Eschatology and the Fate of the Dead in Early Christian Apocrypha", i: A. Gregory & Ch. Tuckett (red.), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford: Oxford University Press 2015, 343–360.
- "How to Expose a Deviant? Resurrection Belief and Boundary Drawing in Early Christianity", i: R. Hakola, N. Nikki & U. Tervahauta (red.), *Others and the Construction of Christian Identity* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 106), Helsinki: The Finnish Exegetical Society 2013, 165–94.
- "No Sex in Heaven – Nor on Earth? Luke 20:27–38 as a Proof-Text in Early Christian Discourses on Resurrection and Asceticism", i: A. H. Grung, M. B. Kartzow & A. R. Solevåg (red.), *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2015, 22–39.

"Religious Leaders: Early Church", i: J. O'Brian (red.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Oxford: Oxford University Press 2014, 194–200.

"Who Has the Right to Be Called a Christian? Deviance and Christian Identity in Tertullian's On the Prescription of Heretics", i: D. Chalcraft, F. Uhlenbruch & R. Watson (red.), *Methods, Theories, Imagination: Social Scientific Approaches in Biblical Studies* (The Bible in the Modern World, 60), Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2014, 80–98.

Linjamaa, Paul, "Ichthys. Fisksymbolik bland antikens kristna. Det åttaekrade hjulet som symbol för fisk, bröd och kristna under antiken", i: *Medusa: Svensk tidskrift för antiken* 36:2 (2015), 13–17.

"Nag Hammadi-sabbaten och den platslösa kategorin: Religiös förändring och självbildens transformation under senantiken", i: *Chaos: skandinavisk tidsskrift för religionshistoriska studier* 61:1 (2014), 177–202.

"Orörliga uppror: Konsten att bemöta de kosmiska makternas ordning och ödets nycker", i: *Medusa: Svensk tidskrift för antiken* 34:3 (2013), 29–34.

"The Pit and the Day from Above: Sabbath-Symbolism in the Gospel of Truth and the Interpretation of Knowledge", i: *SEÅ* 80 (2015), 187–206.

"Valentinianism: Vad är det?", i: *RIT: Religionsvetenskaplig Internettidsskrift* 16 (2014), 1–6.

Lundhaug, Hugo & Lance Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

Lundhaug, Hugo, "The Body of God and the Corpus of Historiography: The Life of Aphou of Pemdje and the Anthropomorphite Controversy", i: A. H. Grung, M. B. Kartzow & A. R. Solevåg (red.), *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2015, 40–56.

"The Nag Hammadi Codices: Textual Fluidity in Coptic", i: A. Bausi *et al.* (red.), *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, Hamburg: Tredition, 2015, 419–423.

- Maravela, Anastasia, "Christians Praying in a Graeco-Egyptian Context: Intimations of Christian Identity in Greek Papyrus Prayers", i: R. Hvalvik & K. O. Sandnes (red.), *Early Christian Prayer and Identity Formation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 336), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 291–323.
- Marjanen, Antti, "Rewritten Eve Traditions in the Apocryphon of John", i: A. H. Grung, M. B. Kartzow & A. R. Solevåg (red.), *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2015, 57–67.
- Mathiasen, Svend Erik, "Minucius Felix, Octavius", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 185–200 [Dansk original 2006].
- Mortensen, Eva & Saxkjær, Sine Grove (red.), *Revealing and Concealing in Antiquity. Textual and Archaeological Approaches to Secrecy* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, XIII), Aarhus: Aarhus University Press 2015.
- Müller, Mogens, "Die Septuaginta als Bibeltext der ältesten Kirche. Graeca veritas contra Hebraica veritas", i: W. Kraus et al. (red.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 325), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 613–636.
- Nicolajsen, Jeppe Bach (red.), *National kristendom til debat*, Fredericia: Kolon 2015.
- Olkiniura, Jaakko, "Approaches to Hymnography as Iconic Narration: The case of the Entrance of the Theotokos", i: I. Moody & M. Takala-Roszczenko (red.), *Church Music and Icons: Windows to Heaven. Proceedings of the Fifth International Conference on Orthodox Church Music, University of Joensuu, Finland – 3–9 June 2013*, Joensuu: The International Society for Orthodox Church Music 2015, 23–32.
- "Four Typological Images of Mary in the Hymnography for the Feast of the Entrance", i: *Journal of the International Society for Orthodox Church Music* 1 (2014), 33–42.

Pedersen, Nils Arne, "Aristides", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 35–50 [Danskt original 2006].

Peltomaa, Leena Mari, "'Cease your lamentations, I shall become an advocate for you'. Mary as Intercessor in Romanos' Hymnography", i: L. M. Peltomaa, A. Külzer & P. Allen (red.), *Presbeia Theotokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften 2015, 131–138.

Peltomaa, Leena Mari, Andreas Külzer & Pauline Allen (red.), *Presbeia Theotokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften 2015.

Petersen, Anders Klostergaard, "Heaven-borne in the World. A Study of the Letter to Diognetus", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 125–138 [Danskt original 2006].

"En snusfornuftig afhandling om Origenes' kristologi og soteriologi", i: *DTT* 78 (2015), 136–146.

Rubenson, Samuel, "A Database of the Apophthegmata Patrum", i: T. Andrews & C. Macé (red.), *Analysis of Ancient and Medieval Texts and Manuscripts: Digital Approaches* (Lectio: Studies in the Transmission of Texts & Ideas, 1), Turnhout: Brepols 2014, 203–212.

"The Letter-collections of Antony and Ammonas: Shaping a Community", i: B. Neil & P. Allen (red.), *Collecting Early Christian Letters: From the Apostle Paul to Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, 68–79.

Sandnes, Karl Olav, "'The First Prayer': *Pater Noster* in the Early Church", i: R. Hvalvik & K. O. Sandnes (red.), *Early Christian Prayer and Identity Formation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 336), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 209–232.

- Schmidt, Simon, "Den konstantinske vending. Euseb og Augustins teologiske tolknninger", i: J. Bach Nicolajsen (red.), *National kristendom til debat*, Fredericia: Kolon 2015, 56–74.
- Seland, Torrey (red.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Grand Rapids: Eerdmans 2014.
- Sindberg Jensen, Søren, "Better to Reveal than to Conceal? Christian Attitudes to Secrecy in the Early Islamic Period", i: E. Mortensen & S. Grove Saxkjaer (red.), *Revealing and Concealing in Antiquity. Textual and Archaeological Approaches to Secrecy* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, XIII), Aarhus: Aarhus University Press 2015, 91–102.
- Solevåg, Anna Rebecca, "Salvation as Slavery, Marriage and Birth: Does the Metaphor Matter?", i: A. H. Grung, M. B. Kartzow & A. R. Solevåg (red.), *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2015, 144–163.
- Steenbuch, Johannes Aakjær, "Observations on Negative Theology and Ethics in Early Christian Thought", i: *Danish Yearbook of Philosophy* 47 (2012), 111–128 [publ. 2015].
- "At gøre det utænkelige. Mellem negativ teologi og etik hos Filon, Clemens af Alexandria og Gregor af Nyssa", i *Patristik* 13 (2015), 22 s. Internetpublikation online: [www.patristik.dk/Patristik13.pdf](http://www.patristik.dk/Patristik13.pdf)
- Sørensen, Jørgen Podemann, "At transcendere tid. Eugnostos og åndens fænomenologi", i: *Chaos: skandinavisk tidsskrift for religionshistoriska studier* 61:1 (2014), 29–49.
- Tang, Jesper Nielsen, "Berlinerapokryfen eller Apocryphon Berolinense/Argentoratense (ApBA), tidligere kendt som Frelserens Evangelium (Gospel of the Savior)", i: *DTT* 78 (2015), 82–112.
- Tervahauta, Ulla, *A Story of the Soul's Journey in the Nag Hammadi Library: A Study of Authentikos Logos* (NHC VI,3) (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 107), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- Thomassen, Einar, "Eugnostos the Blessed (NHC III,3; V,1)", i: H.-J. Klauck (red.), *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Vol. 8 *Essenes–Fideism*, Berlin: Walter de Gruyter 2014, 168–169.
- "Exegesis on the Soul, The (NHC II,6)", i: H.-J. Klauck (red.), *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Vol. 8 *Essenes–Fideism*,

Berlin: Walter de Gruyter 2014, 381–382.

"Discourse on the Eighth and Ninth, The (NHC VI,6)", i: H.-J. Klauck (red.), *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Vol. 6 *Dabbesheth-dreams and dream interpretation*, Berlin: Walter de Gruyter 2013, 919–920.

"Dialogue of the Saviour, The (NHC III,5)", i: H.-J. Klauck (red.), *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Vol. 6 *Dabbesheth-dreams and dream interpretation*, Berlin: Walter de Gruyter 2013, 746–747.

Verdoner, Marie, "The defenders of Christianity in the Ecclesiastical History of Eusebius", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 239–252 [Danskt original 2006].

Westergren, Andreas, "En kristen brottarskola. Bilder av andliga atlärte i tiden före sportens mörka medeltid", i: M. Nykvist & A. Maurits (red.), *Kyrkan och idrotten under 2000 år: Antika, medeltida och moderna attityder till idrott* (Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen, 71), Malmö: Universus Academic Press 2015, 59–78.

Villadsen, Holger, "Nordisk patristisk bibliografi 2009–2012", i: *PNA* 29 (2014), 33–89.

Willert, Niels, "Tertullian", i: J. Engberg, A.-Ch. Jacobsen & J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 15), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 159–184 [Danskt original 2006].

Witakowski, Witold, "Infancy Gospel of Thomas", i: A. Bausi & S. Uhlig (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 5: Y-Z, *Supplementa; Addenda et Corrigenda; Maps; Index*, Wiesbaden 2014, 355–357.

"Religion och politik i början av 500-talet e. Kr. på båda sidor av Bab el-Mandeb", i: *Religion och Bibel: Nathan Söderblom Sällskapets Årsbok* 66–67 (2007–08), 7–24 [publ. 2013].

"Syriac apocalyptic literature", i: K. B. Bardakjian & S. La Porta (red.), *The Armenian apocalyptic tradition: a comparative perspective: Essays presented in honor of Professor Robert W. Thomson on the occasion of his eightieth birthday*, Leiden/Boston: Brill, 2014, 667–687.

Vuolanto, Ville, *Children and Asceticism in Late Antiquity. Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity*, Farnham: Ashgate 2015.

"The Construction of Elite Childhood and Youth in Fourth- and Fifth Century Antioch", i: Ch. Laes, K. Mustakallio & V. Vuolanto (red.), *Children and Family in Late Antiquity. Life, Death and Interaction* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 15), Leuven: Peeters 2015, 309–324.

"Family Relations and the Socialisation of Children in the Autobiographical Narratives of Late Antiquity", i: L. Brubaker & S. Tougher (red.), *Approaches to the Byzantine Family*, Ashgate: Aldershot 2013, 41–68.

Aasgaard, Reidar, "Growing Up in Constantinople: Fifth-Century Life in a Christian City from a Child's Perspective", i: Ch. Laes, K. Mustakallio & V. Vuolanto (red.), *Children and Family in Late Antiquity. Life, Death and Interaction* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 15), Leuven: Peeters 2015, 135–167.

## ÖVERSÄTTNINGAR

Basileios Suuri, *Kuuden päivän luomistyö. Yhdeksän luomistyötä käsitlevää saarnaa. Heksaemeron* [Basileios den store, Hexaemeron]. Översättning av Heikki Koskenniemi. Introduktion av Erkki Koskenniemi (Studia Patristica Fennica, 2), Helsinki: Suomen patristinen seura 2015.

*Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen. Vol VII. Olika berättelser som trär oss i uthållighet och mod.* Red. B. Dahlman & P. Rönnegård (Silentium Apophthegmata, 7), Bjärka-Säby: Silentium 2016.

# ARTIKLAR

## SEPARATIONEN MELLAN JUDENDOM OCH KRISTENDOM

*Magnus Zetterholm (magnus.zetterholm@teol.lu.se)  
Lunds universitet*

### Abstract:

This essay aims at explaining some mechanisms behind the separation between Judaism and Christianity. It is argued that the traditional view on Paul's relation to Judaism, which is founded on normative theology, leads to a distorted picture of the separation process. From assumptions derived from the most recent studies on Paul's relation to Judaism it is argued that non-Jews who were attracted to the early Jesus movement had previously been in contact with Jewish groups and were encouraged to live a Jewish life of sorts. Paul, however, argued that non-Jews should remain non-Jewish and should refrain from "idolatry" but also from expressing their relation to the God of Israel through the Torah. This left the non-Jewish adherents of the movement without a clear religious identity and eventually gave rise to a movement within the non-Jewish part of the movement aiming at creating a collegium of their own, stripped from Jews but claiming Jewish traditions, such as belief in Jesus-the-Messiah.

### Key words:

Parting of the Ways, Paul, Ignatius of Antioch, anti-Judaism

## Inledning

Det är i dag närmast en självklarhet att judendom och kristendom är två olika religioner som inte har särskilt mycket gemensamt. Judisk och kristen rit och teologi skiljer sig åt på ett markant sätt och även om vissa helger är gemensamma så är innebördene inte densamma. Påsk, till exempel, firas i judisk tradition till minne av uttåget ur Egypten, medan den kristna påskan firas till minne av Jesu död och uppståndelse. Ofta är det just Jesusgestalten som anges som den stora skiljelinjen mellan judendom och kristendom. Judar som tillhör någon de tre stora huvudgrupperna orthodox judendom, reform- och konservativ judendom, tänker sig inte att Jesus från Nasaret är det judiska folket messias.

Under antiken fanns emellertid ingen motsättning mellan judisk identitet och tron på Jesus som det judiska folkets messias. Jesus var, enligt evangelierna, jude och växte upp i en sannolikt from judisk familj som exempelvis vallfärdade till Jerusalem vid påsk.<sup>1</sup> Att de första lärjungarna också var judar och att Jesus tycks ha riktat sig huvudsakligen till det judiska folket är inte heller speciellt kontroversiellt. Också Paulus ger i Fil 2:4–6 en självbiografisk presentation där han betonar sin judiskhet:

Ja, om någon tror att han kan förlita sig på något yttre, så kan jag det ännu mer, jag som blev omskuren på åttonde dagen, som är av Israels folk och Benjamins stam, en hebre född av hebreer, i laglydnad en farisé, i trosiver en kyrkans förföljare, i rättfärdighet efter lagen en oförvitlig man.<sup>2</sup>

I Gal 2:15 skriver Paulus rent ut, angående sig själv och aposteln Petrus, att de är "judar [Ιουδαῖοι] till födseln, inte hedningar och syndare".

Det faktum att det som skulle komma att bli kristendom otvivelaktigt började inom andra templets judendom gör att frågorna

<sup>1</sup> Luk 2:41.

<sup>2</sup> Översättningar från Bibeln är, om inte annat anges, hämtade från Bibel 2000. Den grekiska texten är hämtad från *Novum Testamentum Graece*, utgiven av B. & K. Aland *et al.*, 27 utg., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

om när, hur och varför det skedde en splittring mellan dessa "religioner" blir aktuell. Varför anser majoriteten av judar och kristna att judisk och kristen identitet är oförenliga, trots att de uppenbarligen gick att förena i antiken – och för övrigt inom den moderna messianska judiska rörelsen?<sup>3</sup> Hur kan det komma sig att det i dag föreligger ett närmast antitetiskt förhållande mellan judendom och kristendom?

### Separationsprocessen – en ny frågeställning

Dessa frågor om separationen mellan judendom och kristendom är relativt nya, vilket bland annat sammanhänger med att relationen mellan judar och icke-judar problematiserats under de sista decennierna. Enligt den tidigare förhärskande uppfattningen avskildes "kristendomen" från "judendomen" mycket tidigt,<sup>4</sup> huvudsakligen beroende på anhängarnas tro att Jesus var den utlovade messias och på antagandet att judiska anhängare slutade följa den judiska lagen. Även om idén att det föreligger en grundläggande motsättning mellan judendom och kristendom har rötter i antiken så är det sannolikt Ferdinand Christian Bauers tolkning av en djup kontrast mellan en partikularistisk, judiskt orienterad kristendom och en universalistisk form av kristendom där den judiska lagen spelat ut sin roll, som kommit att präglia forskningen om separationen mellan judendom och kristendom.<sup>5</sup>

En modern företrädare för uppfattningen att Paulus syn på lagen var en avgörande orsak till kristendomens uppkomst är Heikki Räisänen, som tänker sig att Paulus verksamhet innebar ett kraftigt brott med judiska traditioner. "Paul", skriver Räisänen, "strongly encouraged Jewish and Gentile believers to live together, sharing

---

<sup>3</sup> Se exempelvis <http://www.mjaa.org>.

<sup>4</sup> Enligt B. Holmberg uppstod kristendomen i någon mening redan på påskdagen, se "Jewish Versus Christian Identity in the Early Church", *Revue biblique* 105 (1998), 397–425.

<sup>5</sup> F. C. Baur, "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom", *Tübingen Zeitschrift für Theologie* 4 (1831), 61–206. För en kort forskningsöversikt, se också J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London: SCM Press 1991, 1–17.

meals without regard to dietary laws".<sup>6</sup> Räisänens förståelse av Paulus förkastande av den judiska lagen leder honom till slutsatsen att Paulus församlingar var skilda från synagogorna och att det uppstod ett slags "tredje ras" – de kristna blir redan under Paulus livstid en helt ny grupp, med en i den antika världen unik religiös identitet.<sup>7</sup>

James D. G. Dunn företräder en liknande syn. Dunn talar om judendomens fyra pelare, nämligen monoteismen, utvaldheten, förbundet och landet fokuserat i templet.<sup>8</sup> Enligt Dunn fungerade Jesus helt inom ett judiskt sammanhang, men med början hos Paulus sker en gradvis nedmontering av de judiska fundamenten som kulminerar i och med temples fall år 70 och under Bar Kochba-revolten 132–135 då kristna och judar "were clearly distinct and separate".<sup>9</sup> En viktig förutsättning för Dunn är Paulus syn på Tora. Till skillnad från Räisänen tänker sig Dunn inte att Paulus förkastade den judiska lagen som helhet. Det Paulus vände sig mot var de delar av lagen som skapade en barriär mellan judar och icke-judar, vilket i praktiken betyder judiska identitetsmarkörer såsom matregler, renhetsföreskrifter och manlig omskärelse.<sup>10</sup>

Gemensamt för dessa uppfattningar om orsakerna till separationen mellan judendom och kristendom, eller snarare, uppkomsten av kristendomen, är föreställningen att både judar och icke-judar inom den tidiga Jesusrörelsen tog avstånd från den judiska lagen och utvecklade en alternativ rit som i förlängningen ledde till en splittring mellan judendom och kristendom. Huvudskälet är alltså *teologiskt*.

<sup>6</sup> H. Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*, Minneapolis: Fortress 2010, 257.

<sup>7</sup> Räisänen, *Rise of Christian Beliefs*, 258. Se också E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis: Fortress 1983, 171–179; L. L. Sechrest, *A Former Jew: Paul and the Dialectics of Race*, London: T&T Clark 2009; D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press 1994; Holmberg, "Christian Identity"; D. Horrell, "'Becoming Christian': Solidifying Christian Identity and Content", i: A. J. Blasi et al. (red.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, Walnut Creek: AltaMira 2002, 309–335.

<sup>8</sup> Dunn, *Partings of the Ways*, 18–36.

<sup>9</sup> Dunn, *Partings of the Ways*, 243.

<sup>10</sup> Dunn utvecklade den här uppfattningen i en berömd artikel som gett upphov till en hel skolbildning, det s.k. nya perspektivet på Paulus, se "The New Perspective on Paul", *Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester* 65 (1983), 95–122.

Som ett resultat av sin "omvälvande" på vägen till Damaskus (Apg 9:1–9) inser Paulus att den judiska lagen spelat ut sin roll och att den inte kan föra någon mänsklig rättfärdighet (Gal 2:16) och att den således utgör en förbannelse (Gal 3:10). Som ett resultat uppstår en grundläggande konflikt med judendomen och de "kristna" uppstår som ett slags tredje ras, med en ny religiös identitet skild från judisk och grekisk-romersk. De "kristna" karaktäriseras således av en gemensam religiös ideologi och ett gemensamt religiöst kultiskt uttryck. Roten till schismen mellan judendom och kristendom, ja, t.o.m. uppkomsten av antisemitismen står, som Rosemary Radford Ruether uttryckt det, att finna i "the theological dispute between Christianity and Judaism over the messiahship of Jesus, and so it strikes at the heart of the Christian gospel".<sup>11</sup>

Från utgångspunkten att Paulus bröt med judiska traditioner framstår den här bilden av separationen mellan judendom och kristendom som fullt rimlig. Men som är fallet med alla historiska rekonstruktioner så är resultatet högst beroende av de grundantaganden man utgår ifrån, och de senaste decenniernas förändring vad gäller forskningssläget om den historiske Paulus gör att man på allvar kan ifrågasätta antagandet att Paulus bröt med den samtida judendomen. Tar man på allvar den senaste utvecklingen inom Paulusforskningen kommer en radikalt annorlunda bild av separationsprocessen att framträda och vi ska därför börja med att studera hur en modern bild av den historiske Paulus kan se ut.

### Bröt Paulus med judendomen?

Enligt majoritetsuppfattningen fram till slutet av 1970-talet bröt alltså Paulus med den samtida judendomen. Det innebär framförallt, tänkte man sig, att han nådde insikten att den judiska lagen inte förmådde föra mänskor till rättfärdighet, och de flesta forskare tänkte sig att aposteln själv slutade leva som jude, eller att han anpassade sig i olika kontexter.<sup>12</sup>

Den här tolkningen är förstås inte hämtad ur luften. Tvärtom så går

---

<sup>11</sup> R. R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury Press 1974, 28.

<sup>12</sup> J. D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids: Eerdmans 2009, 524–527.

det att finna stöd för idén att Paulus "no longer thought of himself as in 'Judaism'".<sup>13</sup> Paulus skriver ju, som vi noterade ovan, att "människan inte blir rättfärdig genom laggärningar utan genom tron på Jesus Kristus" (Gal 2:16), att "Kristus har friköpt oss från lagens förbannelse (Gal 3:13), och dessutom att "[judarna] trotsar Gud och är fiender till hela mänskligheten" (1 Thess 2:15). Frågan är emellertid om Paulus, med dessa och liknande uttalanden, verkligen ville göra gällande att han brutit med judendomen eller om det finns en annan problematik i botten som inte omedelbart är tillgänglig för den moderne läsaren.

Problemet är nämligen att föreställningen om en anti-judisk Paulus har sin grund i normativ teologi snarare än i en vetenskaplig analys. För närvarande kan vi näja oss med att konstatera att den bild av antik judendom som nytestamentliga forskare hade att tillgå fram till slutet av 1970-talet var djupt präglad av föreställningen om ett absolut motsatsförhållande mellan judendom och kristendom.<sup>14</sup> Under kyrkans konsolideringsprocess kom judendomen att framställas som en mörk bakgrund till den klart lysande kristendomen. Judendomen framställdes som strikt legalistisk; individen strävade efter att behaga en frånvarande gud genom tom laguppfyllelse, utan något inre engagemang. Grunden för judisk fromhet – Toraobservans – kom i protestantisk teologi att jämställas med en av de grövsta synderna – självrättfärdighet. Den här bilden av judisk fromhet uppstod med all säkerhet som ett resultat av senantikens kristna soteriologiska reflektion, som kulminerade i och med reformationen men kom under 1800-talet att också inkorporeras i den vetenskapliga diskursen, framförallt genom den tyske forskaren Ferdinand Webers arbete,<sup>15</sup> som vidarefördes i flera inflytelserika standardverk.

---

<sup>13</sup> Dunn, *Beginning from Jerusalem*, 524.

<sup>14</sup> För en mer omfattande presentation av forskningshistorien rörande Paulus och judendomen, se M. Zetterholm, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis: Fortress 2009, eller sammanfattningen i M. Zetterholm, "Paul Within Judaism: The State of the Questions", i: M. D. Nanos och M. Zetterholm (red.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press 2015, 31–51.

<sup>15</sup> F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, Leipzig: Dörffling & Franke 1880.

När nytestamentlig forskning konfronterades med den förhärskande bilden av antikens judendom blev det naturligt att tolka Paulus texter så att de gav mening mot bakgrund av den "vetenskapliga bilden" av judendom, och uppfattningen att Paulus lämnade en legalistisk, hycklande och död judendom blev den naturliga tolkningsnyckeln. Det som emellertid kom att revolutionera Paulusforskningen var E. P. Sanders epokgörande arbete *Paul and Palestinian Judaism* som publicerades 1977.<sup>16</sup> Sanders gjorde vad få hade gjort, eftersom alla byggde på den forskning som redan var gjord, dvs. huvudsakligen Weber, och läste de judiska texterna på nytt men nådde helt andra resultat. Sanders kom fram till att antik judendom karakteriseras av kärlek, nåd, glädje och gudsgemenskap och ett mönster som han kallade *förbundsnomism* (covenantal nomism). Med detta begrepp ville Sanders fånga förhållandet mellan den fromme judens lagobservans och förbundet mellan Gud och det judiska folket. Gud bestraffar visserligen synder och belönar goda gärningar, skriver Sanders, men för den som befinner sig inom förbundet finns alltid en möjlighet att reparera en bruten gudsrelation, *eftersom lagen själv erbjuder ett försoningssystem*. Frälsning är alltid beroende av Guds nåd och den fromme juden följer efter bästa förmåga lagens föreskrifter som ett uttryck för hens beredvillighet att förbli i den förbundsrelation som ytterst sett leder till frälsning.<sup>17</sup>

Även om Sanders rekonstruktion kritiserades på vissa punkter,<sup>18</sup> så tycks de allra flesta forskare ha övertygats om Sanders huvudpunkter. För Paulusforskningen uppstår då frågan varför Paulus skulle ha lämnat en judendom där individen inte strävade att förtjäna sin frälsning genom tom lagobservans, utan var en levande religion med ett fungerande försoningssystem. Faktum är att den traditionella bilden av Paulus närmast förutsätter Ferdinand Webers bild av judendom, vilken i dag snarare bör betraktas som en kristen karikatyr.

---

<sup>16</sup> E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis: Fortress 1977.

<sup>17</sup> Sanders, *Palestinian Judaism*, 419–428.

<sup>18</sup> Se t.ex. samlingsvolymen D. A. Carson, P. T. O'Brien och M. A. Seifrid (red.), *Justification and Variegated Nomism: Vol. 1, The Complexities of Second Temple Judaism* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. R. 2, 140), Tübingen: Mohr Siebeck 2001.

Under perioden efter publiceringen av *Paul and Palestinian Judaism* arbetade forskare intensivt med att harmonisera Sanders rekonsstruktion av judendomen med de paulinska texterna och, måste tilläggas, med att harmonisera Sanders judendom med protestantisk teologi. James Dunns "new perspective on Paul" (se sid. 3), kan sägas vara ett led i den utvecklingen. År 1990 gjorde den kanadensiske forskaren Lloyd Gaston iakttagelsen att Paulus brev uteslutande verkar vara riktade till icke-judiska mottagare och drog slutsatsen att det Paulus, som "hedningarnas apostel",<sup>19</sup> säger om lagen således inte säger något om hans egen, eller någon annan Jesustroende judes relation till lagen, utan om *icke-judarnas förhållande till lagen*.<sup>20</sup>

Därmed var vägen öppen för att pröva hypotesen att Paulus faktiskt förblev trogen judendomen men av någon anledning motsatte sig icke-judars inblandning i den judiska lagen. Ett problem för den protestantiskt orienterade Paulusforskningen är förstås att Paulus förvisso uttalar skarp kritik mot lagen, men att han också uttrycker sig positivt om lagen och dessutom betonar det judiska folkets försteg framför den icke-judiska världen. I Rom 3:1 ställer han just frågan vilket företräde judarna har och vilken fördel omskärelsen ger. Svaret ges i följande vers: "en stor fördel, på alla sätt. Först och främst: Guds ord anförtroddes åt dem". I Rom 7:12 skriver han att "lagen är alltså helig och budordet heligt, rätvist och gott", i Rom 9:4 påpekar han angående israeliterna, att de "fått sönerns rätt, härligheten, förbunden, lagen, gudstjänsten och löftena", i Rom 11:2 klargör han: "Gud har inte förskjutit sitt folk, som han en gång har utvalt". Slutsatsen måste bli att den protestantiska läsningen av Paulus inte är utan problem.

Somliga forskare har försökt lösa detta dilemma genom att föreslå att man bör pröva hypotesen att Paulus var och förblev lika mycket jude som någon annan diasporajude i antiken.<sup>21</sup> Det som drev Paulus,

<sup>19</sup> Rom 1:5, 11:13; Gal 2:11.

<sup>20</sup> L. Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver: University of British Columbia Press 1990.

<sup>21</sup> Det finns några olika beteckningar på denna forskningstradition: vissa kallar den "the radical perspective on Paul", vilket betonar att man går längre än vad forskare gör som ansluter sig till Dunns "the new perspective on Paul". Andra forskare använder termen "the Paul within Judaism perspective" för att betona att Paulus ses som en del av första århundradets mångfasetterade judendom. För några framställningar som behandlar denna forskningstradition, se P. Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original*

menar dessa forskare, var visionen att Israels Gud, genom Jesus Kristus, dvs. Guds Messias, gjort det möjligt också för icke-judar att omfattas av den slutliga frälsningen. Från Paulus perspektiv, som sannolikt inte delades av alla inom den tidiga Jesusrörelsen, skulle det innehålla att icke-judar inte skulle konvertera till judendom eller lägga sig till med judiska seder och bruk. Världen måste helt enkelt räddas som kategorierna "jude" och "icke-jude", vilket Paulus tycks ge uttryck för i Rom 3:28–31:<sup>22</sup>

Ty vi menar att människan blir rättfärdig på grund av tro, oberoende av laggärningar. Eller är Gud bara judarnas Gud och inte hedningarnas? Jo, också hedningarnas, så visst som Gud är en, han som skall göra de oomskurna rättfärdiga av tro och de oomskurna rättfärdiga genom tro. Upphäver vi då lagen genom tron? Inte alls! Vi befäster lagen.

Från ett sådant perspektiv är det fullt möjligt att tänka sig att Paulus argumenterar mot en icke-judisk missuppfattning av lagens funktion. I Rom 3:28, som kanske hellre bör översättas som "att människan blir rättfärdig genom *tillit* [πίστις], oberoende av laggärningar", uttrycker Paulus sannolikt det som de flesta judar vet, nämligen att varje jude måste förtrösta på Guds nåd, eftersom strikt lagobservans i sig aldrig förmått leda till rättfärdighet. Uppfattningen att den judiska lagen enbart är till för judar och att icke-judar på intet sätt ska blanda sig i den finns belagd i rabbinska texter från 200-talet och tycks representera en judisk tradition som inte var präglad av en positiv syn på icke-judar.<sup>23</sup> Det kan förstås inte uteslutas att liknande uppfattningar

---

*Message of a Misunderstood Apostle*, New York: HarperOne 2009; M. D. Nanos och M. Zetterholm (red.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press 2015; Zetterholm, *Approaches to Paul*.

<sup>22</sup> M. D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis: Fortress 1996, 179–187.

<sup>23</sup> m. *Avot 3:14*, i: P. Blackman (ed.), *Mishnayoth: Pointed Hebrew Text, English Translation, Introductions, Notes, Supplement, Appendix, Indexes, Addenda, Corrigenda*, 2 utg., 7 vol., Gateshead: Judaica Press 1990; *Sipre till Deuteronomium § 345*, i: *A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*. Translated from the Hebrew with Introduction and Notes by R. Hammer, New Haven: Yale University Press 1986. Se också M. Zetterholm, "'Will the Real Gentile-Christian Please Stand Up!' Torah and the Crisis of Identity Formation", i:

fann redan under det första århundradet och att Paulus var direkt påverkad av sådana tankeströmningar.

För frågan om separationen mellan judendom och kristendom får denna nya, radikala syn på Paulus vittgående följer. En första konsekvens blir att tanken på att judar och icke-judar inom Jesusrörelsen sammansmälte till en tredje ras måste överges. I stället måste vi räkna med att Jesusrörelsen bestod av två grupper, Jesustroende judar och Jesustroende icke-judar. Det leder i sin tur till frågan om hur dessa två grupper relaterade till varandra och hur det kan komma sig att Paulus såg sig föranläten att argumentera mot att icke-judar involverade sig i Toraobservans.

### Icke-juden och judisk universalism

I den hebreiska bibeln finns en viss ambivalens när det gäller icke-judarnas eskatologiska öde. Ofta återfinns denna ambivalens i en och samma text. Enligt Jes 13:1–16 verkar det som om de icke-judiska folken står inför en veritabel utplåning på "Herrens dag". I v. 5 talas det till exempel om hur "Herren och hans vredes verktyg" ska "ödelägga hela jorden". Lite längre fram, i 14:1–2, beskrivs emellertid hur Gud på nytt ska utvälja Israel, att de ska få bo på sin egen mark och hur israeliterna ska härska över dem:<sup>24</sup>

Folken skall föra dem tillbaka hem, och där, på Herrens mark,  
skall israeliterna göra dem till sin egendom, till slavar och  
slavinnor. Deras fångvaktare skall bli deras fångar, de skall bli  
herrar över sina förtryckare. Jes 14:2

Parallelt med den dystra vision finns många exempel på motsatsen – hur hednafolken ska omfattas av den eskatologiska frälsningen. Ett känt exempel är förstås Jes 2:2–3:

M. Zetterholm och S. Byrskog (red.), *The Making of Christianity: Conflicts, Contacts, and Constructions: Essays in Honor of Bengt Holmberg*, Winona Lake: Eisenbrauns 2012, 373–393 (378–383).

<sup>24</sup> Se också Mika 5:10–15; Amos 1:3–2:3; Jes 13:1–19:15; Jer 46:1–50; Hes 25:1–30:26 och M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity*, London: Routledge 2003, 136–140.

Den dag skall komma  
då berget med Herrens tempel  
står där orubbligt fast,  
högst av bergen, överst bland höjderna.  
Alla folk skall strömma dit,  
folkslag i mängd skall komma,  
och de skall säga:  
"Låt oss gå upp till Herrens berg,  
till Jakobs Guds tempel.  
Han skall lära oss sina vägar,  
hans stigar vill vi följa."  
Ty från Sion skall lag förkunnas,  
från Jerusalem Herrens ord.

Denna, låt oss kalla den universalistiska, idéströmning fortsätter under den intertestamentala perioden.<sup>25</sup> Således kan man i Tobit 13:11 läsa:

Ett strålande ljus skall nå till jordens gränser.  
Många folk skall komma till dig fjärran ifrån,  
de skall komma från världens ände  
för att bo nära Herren Guds heliga namn,  
de skall bärta fram sina gåvor till himlens konung.  
Släktled efter släktled skall sjunga glädjesånger i dig,  
och den utvalda stadens namn skall bestå i evighet.

Terrence L. Donaldson har i en mycket omfattande studie behandlat judiska attityder till icke-judar och skiljer därvid mellan olika judiska förhållningssätt till icke-judar. När det gäller icke-judar som på olika sätt uttrycker sympati för judendomen, exempelvis genom att delta i synagogornas gudstjänster, ta upp judiska sedvänjor eller erkänna Israels Gud som den högste guden, så betraktade, enligt Donaldson, somliga judar detta som vad Gud kunde förvänta sig av en icke-jude i moralisk avseende.<sup>26</sup> Somliga judiska texter framställer till och med den judiska lagen som ett slags etisk princip som var lämplig att i

---

<sup>25</sup> Se också T. L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco: Baylor University Press 2007, 499–505.

<sup>26</sup> Donaldson, *Judaism and the Gentiles*, 481.

varierande omfattning följa också för icke-judar.

Den här universalistiska strömnningen har sin motsvarighet i källor som tycks visa att icke-judar verkligen deltog i judiska gudstjänster och att de hade tagit upp judiska sedvänjor. Josefus (*B.J* 7.45)<sup>27</sup> skriver till exempel angående judarna i Antiochia att de ständigt drog stora skaror greker (Ἐλλῆν) till sina gudstjänster (Θρησκεία), "vilka de i någon mån gjort till sina egna" (κἀκείνους τούπω τινὶ μοῖραν αὐτῶν πεποίηντο). I *C. Ap.* 2.282 skriver han:

Det finns inte en enda stad, grekisk eller främmande, inte ett enda folk, till vilket vår sed att avstå från att arbeta på den sjunde dagen inte har spridit sig och som inte iakttar fastor, eller att tända lampor, eller många av våra förbud gällande mat.<sup>28</sup>

Också romerska källor bekräftar den här bilden. I *Ep.* 108.22 berättar Seneca följande:<sup>29</sup>

Min ungdom sammanföll med Tiberius Caesars tidiga regeringstid. Då infördes vissa främmande riter och att avstå från viss slags animalisk föda togs som bevis för intresse i denna egendomliga kult.

Ett citat, bevarat hos Augustinus (*Civ.* 6.11),<sup>30</sup> tycks röja att den judiska påverkan på icke-judar var betydande:

Detta fördömda folks vanor har fått ett sådant inflytande att de nu mottages i hela världen. De besegrade har givit lagar åt sina segerherrar.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> *Josephus*. Översatt av H. St. J. Thackeray et al. 10 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press 1926–.

<sup>28</sup> Översättningarna av Josefus och Seneca (nedan) är mina.

<sup>29</sup> *Seneca*. Översatt av R. M. Gummere. 10 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press 1928–.

<sup>30</sup> Augustinus, *The City of God Against the Pagans*. Översatt av W. M. Green. 7 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Cambridge University Press 1957–.

<sup>31</sup> Se M. Murray, *Playing a Jewish Game: Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*, Waterloo: Wilfred Laurier University Press 2004, 11–21 för fler källor.

För att sammanfatta: källorna tycks alltså antyda att en inte oansenlig del av diasporajudendomen hade frekventa kontakter med icke-judar, som i olika grad var inspirerade av judiskt liv såsom det gestaltades i olika halakhiska tillämpningar av Tora. Orsaken till detta står sannolikt att finna i det förhållandet att de judar som accepterade icke-judar som gäster, exempelvis vid synagogans gudstjänster, var inspirerade av en eller annan form av judisk universalistisk ideologi, som till och med medgav en plats i den kommande världen för de icke-judar som vände sig till Israels Gud.

Vilka icke-judar drogs till Jesusrörelsen?

Även om man bör vara försiktig med att använda Apostlagärningarna som källa till den tidiga Jesusrörelsens historia, så beskrivs i Apg 11:19–21 ett scenario som framstår som fullt rimligt med tanke på ovanstående:

De som hade skingrats under den förföljelse som började med Stefanos nådde ända till Fenikien, Cypern och Antiochia, och de förkunnade ordet endast för judar. Men några av dem var från Cypern och Kyrene, och när de kom till Antiochia predikade de också för icke-judar [ἐλάλουν καὶ προκήρυξαν τὸν Ἰησούν] och lät dem höra budskapet om herren Jesus. Herrens hand var med dem, så att ett stort antal kom till tro och omvände sig till Herren.

Om man beaktar att dessa tidiga missionärers *primära* målgrupp tycks ha varit judar, så förefaller det naturligt att anta att förkunnelsen om Jesus ägde rum i en synagoga. Det är nämligen just i denna kontext vi kan förvänta oss att finna en publik som består av både judar och icke-judar. Det är dessutom från ett sociologiskt perspektiv fullt rimligt att tänka sig att just icke-judar med ett intresse för judendom och med kunskap om judiska traditioner skulle attraheras av budskapet om Jesus.<sup>32</sup> Detta skulle alltså innehära att de icke-judar som drogs till

---

<sup>32</sup> R. Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, San Francisco: HarperCollins 1997, 16–18. Se också M. Zetterholm, "Paul and the Missing Messiah", i:

Jesusrörelsen i någon mån var skolade i judendom på grund av sina kontakter med judiska församlingar och att de med all säkerhet var uppmanade att följa i varje fall delar av den judiska lagen av judar som var inspirerade av de universalistiska idéströmningar som fanns inom den samtida judendomen. Det är en sannolik hypotes att somliga icke-judar faktiskt hävdade att de hade en privilegierad ställning inför Israels Gud på grund av sin (semi)judiska livsstil och det är, mot bakgrund av Donaldsons studie, lika sannolikt att den uppfattningen delades av många judar.

För många inom den tidiga Jesusrörelsen torde detta inte ha inneburit något problem. Tvärtom, så borde grupper som den i vilken Matteusevangeliet tillkommit, tjänat på att icke-judar var förtrogna med judiska seder och bruk. Enligt många Matteusforskare krävde nämligen Matteusförsamlingen att icke-judar just skulle konvertera till judendom och som ett resultat av detta hålla den judiska lagen.<sup>33</sup> För Paulus, däremot, innebar icke-judens förtrogenhet med judiska traditioner delvis ett problem. Som vi konstaterade ovan, tycks Paulus, av teologiska skäl, ha motsatt sig att icke-judar följde den judiska lagen men att han samtidigt var positiv till möjligheten till deras frälsning. Man skulle kunna uttrycka det så att Paulus var *soteriologisk universalist*, men *nomistisk partikularist*. Genom Kristus är frälsning också möjlig för den icke-judiska världen, men detta kan endast realiseras om de förblir icke-judar och eftersom de behåller sin etniska identitet ska de följackligen inte förlita sig på Tora, som enligt Paulus endast fyller en funktion i en judisk kontext, och då inte som en väg till rättfärdighet, utan som ett tecken på individens beredvillighet att förbli i förbund med Gud.

Samtidig som Paulus alltså är mån om att judar och icke-judar ska förbli vad de var när de blev kallade (1 Kor 7:20), betonar han också att båda grupperna har samma ställning inför Gud. "I Kristus" förlorar,

M. Zetterholm (red.), *The Messiah: In Early Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress 2007, 33–55 (43–46).

<sup>33</sup> Se t.ex. J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress 1990; A. J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago: Chicago University Press 1994; D. C. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh: T&T Clark 1998.

bland annat, kategorierna ”jude” och ”grek” sin betydelse när det gäller relationen till Gud: ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus”, skriver Paulus i Gal 3:28, vilket inte betyder att dessa kategorier utplånas, utan att de saknar betydelse när det gäller möjligheten till en relation till Israels Gud.

### De sociala konsekvenserna av Paulus teologi

Paulus teologiska konstruktion är utomordentligt elegant och det är kanske i tillämpningen av denna teologi på den sociala situationen som han framstår som verkligt radikal. Ironiskt nog är det kanske Paulus utopiska vision om hur judar och icke-judar ska relatera till varandra som leder till en splittring *inom* Jesusrörelsen.

Medan många judar betraktade icke-judar som moraliskt besudlade beroende på deras inblandning i vad som från ett judiskt perspektiv var att betrakta som avgudadyrkan, tycks Paulus ha utplånat de sociala skillnaderna mellan judar och icke-judar inom den tidiga Jesusrörelsen, exempelvis vid gemensamma måltider. Detta skapade med all säkerhet spänningar mellan olika representanter för Jesusrörelsen och är antagligen vad som ligger bakom den så kallade Antiochia-incidenten i Galaterbrevet.

Paulus beskriver i Gal 1:11–21 en konflikt mellan honom själv och Petrus. Utgångspunkten är att man i församlingen brukade äta med icke-judar. Detta utgjorde i sig inget direkt problem, men det är möjligt att Paulus hade tonat ned skillnaderna mellan judar och icke-judar så att man i praktiken bröt mot vedertagna konventioner, exempelvis när det gäller bordplacering. Det är möjligt att judar och icke-judar i Antiochia umgicks så intimt att andra judars känslighet utmanades.<sup>34</sup> Lät Paulus icke-judiska anhängare till rörelsen ta med mat till gemensamma måltider? Hur gjorde man med vin? Paulus skriver att Petrus brukade äta med icke-judar innan ”några från Jakob”, det vill säga Jesusrörelsens ledare i Jerusalem, anlände till Antiochia:

---

<sup>34</sup> M. D. Nanos, ”What Was at Stake in Peter’s ‘Eating with Gentiles’ at Antioch?”, i: M. D. Nanos (red.), *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody: Hendrickson 2002, 282–318.

Ty innan det kom några från Jakob brukade [Petrus] äta tillsammans med hedningarna [μετὰ τῶν ἑθνῶν συνήσθιεν], men när de hade kommit ville han inte vara med längre utan drog sig undan av fruktan för dem som höll fast vid omskärelsen [φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς]. (Gal 2:12)

En vanlig tolkning av de här verserna är att man i församlingen övergett de judiska matreglerna och att det är detta Jakob reagerar på när han i Jerusalem får höra talas om bordsgemenskapen i Antiochia.<sup>35</sup> Texten problematiserar emellertid inte maten (sannolikt eftersom den inte utgjorde problemet) utan indikerar snarare att det var gemenskapen i sig som var problemet. Enligt min uppfattning blir texten mest begriplig om man förutsätter att Jakobs representanter förelade församlingen två alternativ: antingen upprätthöll man en judiskt acceptabel social åtskillnad mellan judar och icke-judar, eller så var icke-judarna tvungna att konvertera till judendom. Båda dessa alternativ skulle förstås effektivt lösa problemet men var samtidigt helt oacceptabla för Paulus. Allt tyder emellertid på att Paulus förlorade slaget. Han lämnar Antiochia för att aldrig återvända och det är troligt att församlingen införde en social differentiering mellan judar och icke-judar.

### Politiska komplikationer

Antiochia-incidenten sätter fingret på problemet med Paulus vision om bibehållna etniska identiteter i kombination med egalitär status inför Gud inom ramen för samma församling. Icke-judar var förhindrade att konvertera till judendom men hade att till viss del ta hänsyn till judiska sedvänjor, exempelvis när det gällde mat vid gemensamma måltider. De var förhindrade att själva göra anspråk på att vara rätfärdiga inför Israels Gud genom Tora-observans men skulle samtidigt avhålla sig från avgudadyrkan, vilket i praktiken innebar att de var tvungna att distansera sig från sin ursprungliga sociala kontext.

Ett problem för de icke-judar som anslöt sig till den Paulinska varianten av Jesusrörelsen, var det religio-politiska systemet i det

---

<sup>35</sup> För en kort forskningsöversikt, se Zetterholm, *Formation of Christianity*, 129–134.

grekisk-romerska samhället. En viktig aspekt av romersk statsreligion var begreppet *pax deorum*, som innebar ett ömsesidigt fredsavtal mellan gudarna och människan och som upprätthölls genom den officiella kulten. De grekiska stadsstater, som var del av det romerska riket, hade ett liknande system på lokal nivå. Detta innebär att varje invånare i en stad var pliktig att delta i kulten av stadens gudar och underlätenhet kunde få negativa konsekvenser.<sup>36</sup> Enligt Cicero (*Leg. 2.8.19*)<sup>37</sup> var det förbjudet för en romersk medborgare att vara involverad i främmande kulter om detta inte var godkänt av myndigheterna, men det är oklart i vilken utsträckning denna lag tillämpades på individnivå. Men att icke-judar, som intresserade sig för judendom, kunde drabbas av repressalier vittnar Dio Cassius om (67.14.1–2).<sup>38</sup> Han låter nämligen berätta att kejsaren Domitianus lät avrädda sin kusin, Flavius Clemens, och att han konfiskerade många andras egendom efter anklagelser om *ateism*, vilket definieras som att de engagerat sig för mycket i judendom. Judiska församlingar hade emellertid vanligen lokalt utfärdade undantagsregler,<sup>39</sup> som medgav möjligheten till lojalitetsuttryck som inte var förenade med, exempelvis, erkännande av kejsarens gudomlighet.<sup>40</sup> Även om dessa judiska undantag var officiellt sanktionerade så kunde de ändå leda till spänningar mellan den icke-judiska populationen och de judiska församlingarna.<sup>41</sup>

Medan man måste förutsätta att de icke-judar som drogs till judendom fortsatte att uppfylla sina plikter gentemot det omgivande majoritetssamhället, och att de judiska församlingarna accepterade att så var fallet, tycks Paulus ha krävt ett mer omfattande engagemang,

---

<sup>36</sup> M. Tellbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2001, 26–35.

<sup>37</sup> Cicero. Översatt av C. W. Keyes. 28 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press 1969–.

<sup>38</sup> Dio's Roman History. Översatt av E. Cary. 9 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press 1914–1927.

<sup>39</sup> Tellbe, *Synagogue and State*, 37–51.

<sup>40</sup> P. A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Fortress 2003, 215–219.

<sup>41</sup> P. Fredriksen, "Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel", *New Testament Studies* 56 (2010), 232–252 (239–240).

nämligen att icke-judar ska avhålla sig från avgudadyrkan (1 Kor 10:14). En sådan kompromisslös inställning torde ha åsamkat icke-judiska arhängare till rörelsen stora problem och dessutom utsatt dem för potentiella risker. För att åtnjuta legalt skydd måste de alltså utge sig för att vara judar i relation till majoritetssamhället och jag menar att detta är en mycket sannolik strategi, eftersom judar inte gick att skilja från andra etniska grupper: "Jews and gentiles in antiquity", hävdar Shaye Cohen, "were corporeally, visually, linguistically and socially indistinguishable".<sup>42</sup> En sådan strategi torde emellertid ha betonat det förhållandet att icke-judar i praktiken saknade en klar religiös identitet. De var, minns vi, förhindrade att delta i kulten av stadens gudar och alla andra kulthandlingar som tillhörde vardagen och livet i största allmänhet. Allt som, från ett judiskt perspektiv, var att betrakta som "avgudadyrkan" var förbjudet. Samtidigt var de inte tillåtna att fullt ut delta i judisk kult, på grund av Paulus teologiska reservationer. I väntan på den eskatologiska fullkomningen var de blott gäster med en till viss del oklar relation till judendom, vilket måste ha skapat en känsla av isolering.

### Ökade politiska spänningar – det judiska kriget

Det första judiska kriget (66–74), som motiverades av en mängd olika faktorer,<sup>43</sup> slutade i katastrof i och med Jerusalems fall och templets förstörelse år 70. För den judiska populationen, framförallt i landet Israel och Syrien, innebar det också att anti-judiska strömningar i samhället, som exempelvis var motiverade av judarnas undantagsregler vad gäller den officiella kulten,<sup>44</sup> kom upp till ytan. Josefus (*B.J.* 7.102–111) berättar till exempel om hur invånarna i Antiochia efter kriget bad Titus, som besökte staden, att han antingen skulle låta köra ut judarna eller att deras speciella villkor skulle återkallas. Titus vägrade, men klart är att spänningarna mellan den judiska population-

<sup>42</sup> S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press 1999, 37.

<sup>43</sup> Se S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia: Westminster Press 1989, 31–32.

<sup>44</sup> För en översikt över olika attityder till judar och judendom i antiken, se P. Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge: Harvard University Press 1997.

en och de övriga invånarna i staden inte slutade därmed.

För de icke-judar som sympatiserade med judendom i vilken form som helst, innebar kriget att deras lojalitet sattes på prov. I *B.J.* 2.462–463 beskriver Josefus hur de syriska städerna var uppdelade i två läger som levde i skräck för varandra: "När [syrierna] trodde att de gjort sig av med alla judar, fanns 'de judaiserande' som väckte misstankar [τοὺς ιουδαϊζοντας εἶχον ἐν ὑποψίᾳ]". För de icke-judar som slutit sig till den särskilda judiska grupp som erkände Jesus som messias, torde situationen ha varit ännu värre, särskilt om de av det omgivande samhället *uppfattades som judar*. Före kriget är det fullt möjligt att tänka sig att icke-judiska Jesusanhängare accepterade situationen att leva i ett slags religiös mellanställning eftersom vinsten översteg förlusten. Genom att vända sig till Israels Gud, genom Jesus, var de befriade från demoniskt inflytande och hade möjlighet till räddning undan den kommande vreden. När den ökade anti-judiskheten tog sig uttryck i ren förföljelse mot judar är det emellertid sannolikt att många tyckte att priset för att vara associerad med judendom var för högt att betala. En Jesustroende icke-jude hade alla möjligheter att drabbas av repressalier. Utgav man sig för att vara jude, fanns risken att man förföljdes, misshandlades eller dödades som jude. Valde man däremot att lämna rörelsen för att återgå till sitt gamla liv, fanns en betydande risk att man anklagades för illojalitet eller förräderi och att man därför drabbades av samma öde.

### Separationen – en judendom utan judar

Jag föreslår att det är i den här politiskt laddade situationen som det uppstår ett slags social rörelse bland icke-judiska anhängare till Jesusrörelsen med syfte att bryta sig loss från den judiska Jesusrörelsen.<sup>45</sup> Det som är belastande för rörelsen är just kopplingen till judendom, samtidigt som just denna relation ger rörelsen ett legitalt skydd. Utan att definieras som jude riskerar man att utsättas för repressalier om man avstår från inblandning i grekisk-romersk kult. Frågan om judisk identitet blir också alltmer brännande när Vespasianus, kort efter kriget, instiftade en särskild skatt – *fiscus Judaicus* – att betalas av alla judar mellan 3 och 60 (eller 62) år. Skatten

---

<sup>45</sup> För en mer omfattande redogörelse, se Zetterholm, *Formation of Christianity*, 178–230.

var avsedd att bekosta uppbyggnaden av ett tempel i Rom – Jupiter Capitolinus – vilket förstörts i en brand år 69 och kom att tjäna som en ständig påminnelse om det judiska upproret. Domitianus, som efterträdde Vespasianus son, Titus, gjorde dessutom en viktig förändring av skatten som tycks ha inneburit att också icke-judar som sympatiserade med judendom och judar som assimilerats in i det romerska samhället också var skyldiga att betala skatten.

Enligt Peter Schäfer karaktäriseras den romerska attityden till judendomen av en blandning av rädsla och fascination.<sup>46</sup> Å ena sidan beundrade man judendomens gamla traditioner – inte minst Moses – å andra sidan fanns tveksamheter som bottnade i att man fann de judiska traditionerna (*superstitio*) inkompatibla med romerska traditioner (*religio*). Som vi noterade ovan, var det nödvändigt att främmande kulter hade statens godkännande och Rom kunde kraftfullt ingripa mot religiösa sammanslutningar som uppfattades som ett hot mot staten. Så skedde till exempel 186 f.v.t. när Bacchus-kulten förbjöds och 58 f.v.t. då Isis-kulten förbjöds i Rom.<sup>47</sup> Om den icke-judiska delen av Jesusrörelsen skulle ha en chans att överleva på egen hand var man således tvungen att bli en av staten godkänd kult. Ett sådant projekt skulle emellertid innehåra att rörelsen måste betona det som Rom såg positivt på (judiska traditioner) och nedtona det som Rom uppfattade som hotande.

Intressant nog finns en del texter som skulle kunna uppfattas som ett försök att skapa en ideologi som skapar en distans till judendom, samtidigt som de judiska texterna omtolkas så att de passar in i en icke-judisk kontext. Den icke-judiska delen av rörelsen tycks helt enkelt mena att den representerar den sanna tolkningen av de judiska traditionerna. Ett bra exempel är Ignatios, biskopen i Antiochia, som i början av det 2:a århundradet skriver sju brev på vägen till Rom där han ska lida martyrdöden. I *Magn. 8:1–2* skriver han:<sup>48</sup>

Bli inte vilseförda på grund av irrlärorna, eller på grund av de gamla fablerna [μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς] som inte är till

---

<sup>46</sup> Schäfer, *Judeophobia*, 210.

<sup>47</sup> Tellbe, *Synagogue and State*, 27–28.

<sup>48</sup> *The Apostolic Fathers*. Översatt av K. Lake. 2 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Cambridge University Press 1998 [1912].

något gagn. Ty om vi fortfarande lever enligt judendomen, så erkänner vi att vi inte tagit emot nåden [εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὅμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι]. De gudomliga profeterna levde enligt Jesus Kristus. På grund av det blev de, när de levde genom hans nåd, också förföljda, för att de olydiga skulle övertygas om att gud är en, han som uppenbarat sig genom sin son, Jesus Kristus, som är hans ord och som har stigit fram från tystnaden, i allt behagande den som sänt honom.<sup>49</sup>

Här kan man lägga märke till att Ignatios tar avstånd från judisk utläggning av de judiska texterna och att han tycks mena att man tidigare levt enligt judendom [κατὰ Ἰουδαϊσμόν] men att man inte längre gör det. I 10:1 fortsätter han med uppmaningen: "Sedan vi blivit hans [Jesus] lärjungar, låt oss lära oss att leva enligt kristendomen [μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν]." Här verkar det som om Ignatios faktiskt talar om två religiösa system som tycks oförenliga. I 10:3 framhäller han att "det är avskyvärt [ἀτοπόν ἐστιν] att tala om Jesus Kristus och samtidigt judaisera [ἰουδαϊζεῖν)". I Phld. 6:1 skriver han att "om någon utlägger judendom för er, lyssna inte på honom. Ty det är bättre att höra kristendom [Χριστιανισμόν] från en omskuren man, än judendom [Ἰουδαϊσμόν] från en oomskuren".

Mig veterligen är dessa texter de tidigaste exemplen på uppkomsten av "kristendom" som en ny "religion", skild från "judendom". Enligt min uppfattning förklaras detta bäst om man förutsätter, inte en djup teologisk skillnad mellan judar och icke-judar inom den tidiga Jesusrörelsen, utan som resultatet av en anpassning till vissa politiska omständigheter, där en separation från judendom framstod som ett rationellt val. Om man accepterar att detta kan ha varit en mekanism i separationsprocessen så finns en hel del andra texter som skulle kunna passa in i detta scenario. Hur är det med Lukas skrifter? Är det tänkbart att det lukanska dubbelverket, riktad till den eljest okände Theofilos, också är ett försök att övertyga inflytelserika personer om "kristendomens" ofarlighet? Hur är det med Diognetsbrevet, som definierar kristendomen som ett tredje alternativ? De kristna dyrkar varken de gudar som grekerna anser vara gudar, eller

---

<sup>49</sup> Översättningarna av Ignatios är mina.

iakttar "judarnas gudsfruktan" [τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν] (*Diogn.* 1:1).<sup>50</sup>

Hur det än är med den saken så är det ett faktum att en religiös rörelse vars självdefinition inte är judendom, under loppet av ett par hundra år, lyckas avancera från en marginell position till att bli Roms statsreligion: år 312 utfärdade Konstantin det toleransediktet enligt vilket kristendomen blev en tillåten religion. År 313 blev kristendomen jämförbar med all annan religion i det romerska riket och 380 blir kristendomen slutligen den enda tillåtna religionen. Detta kan knappast ha skett utan en ganska medveten strategi från de Jesus-troende icke-judarna där distanserandet från judendom varit ett betydande inslag.

En konsekvens av denna delförklaring till kristendomens uppkomst är att den anti-judiska tradition, som otvivelaktigt varit stark under kristendomens historia, och med de förfärande följer den haft, inte är en logisk följd av kyrkans bekännelse att Jesus är messias, utan ett resultat av vissa specifika historiska och politiska omständigheter. Sant är att det anti-judiska inslaget tidigt kom att teologiseras och blev en viktig aspekt av kristen självförståelse, men lika sant är att kristendomen inte längre är beroende av ett avståndstagande från judendom. Kanske är det helt enkelt dags för kristen normativ teologi att ta ett steg tillbaka och återvända till Paulus vision om två olika folk, förenade i förtröstan på Israels Gud: "Det är ingen skillnad på jude och grek; alla har samme herre, och han ger av sin rikedom åt alla som åkallar honom" (Rom 10:12).

---

<sup>50</sup> *The Apostolic Fathers*. Översatt av K. Lake. 2 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Cambridge University Press 1998 [1912].

## THE RISE OF NORMATIVE JUDAISM AND CHRISTIANITY: THE ROLE OF POLITICS IN THE FORMATION OF 'RELIGION' IN LATE ANTIQUITY

*Anders Runesson (anders.runesson@teologi.uio.no)  
University of Oslo*

### Abstract:

How did it come to pass that a small Jewish messianic movement in the first century, whose leader had been executed by the Roman Empire, rose to power in that same Empire just a few centuries later and was proclaimed state religion in a process which involved an absolute rejection of Judaism? This classic question is intertwined with the complex issue of the so-called parting of the ways between Judaism and Christianity, and, indeed, with the problem of the rise of rabbinic Judaism. This essay presents an analysis of these processes based not only on the literary evidence but also on archaeological remains, which reveal how local developments may shed light on larger socio-political and religious dynamics in the Roman Empire.

### Keywords:

Jesus movement, Jews, Christians, Synagogue, Church, Empire, Normativity, Colonialism, Resistance, Capernaum, Parting of the Ways

## Introduction

Once upon a time in a world far away there were no Christians. Jews were relatively well integrated in a Roman society, which accepted the God of Israel as one of the minor ethnic gods of the empire.<sup>1</sup> They even respected this God's awkward attitude toward all other gods with whom the empire worked in partnership. This was so despite some less than peaceful interaction in the Jewish homeland. As Pompey's armies conquered the East, including Jerusalem, in the 60s BCE, Judaism resisted Jupiter's rule in various ways and eventually gave birth to what in Rome's eyes was a series of revolutionary movements attempting to retake control over their land. Among them were counted Theudas, the (Jewish) Egyptian, Judas from Sepphoris, Simon of Perea, and Judas the Galilean.<sup>2</sup> Jesus of Nazareth,<sup>3</sup> who proclaimed the coming of the Kingdom of God, the salvation of Israel, was also among these disturbers of the status quo. His aim, as some of his followers would later phrase it in the Book of Acts, was to restore "the Kingdom to Israel."<sup>4</sup> This message, which Jesus proclaimed in public institutions such as the synagogues of the various administrative subdivisions of land as well as the Jerusalem temple, institutions "where all the Jews come together,"<sup>5</sup> was taken abroad by his followers after

<sup>1</sup> On gods and their lives in ancient cities, see Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven: Yale University Press 2010, 3–102.

<sup>2</sup> For a convenient overview and brief discussion of these and other revolutionary Messiahs, see Craig A. Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*, Peabody: Hendrickson 2012, 431–443. Most of the information we have on these developments comes from Josephus.

<sup>3</sup> While all Gospels claim that Jesus grew up in Galilee, Matthew's Gospel alone identifies Jesus as a Judean living in self-imposed 'exile,' first in Egypt and then in Galilee, persecuted by political authorities that want him dead. After campaigning about a year in Galilee, proclaiming the imminent arrival of the kingdom of Heaven and gathering a sizable crowd of followers, he returns to Judea with his people, aiming at Jerusalem. See esp. Matt 1:18–2:23; 19:1–21:17.

<sup>4</sup> Acts 1:6.

<sup>5</sup> John 18:20. On this passage, see Birger Olsson, "'All My Teaching Was Done in Synagogues...' (John 18,20)", in: G. Van Belle and J.G. van der Watt (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings*

his death and spread there primarily in Jewish associations but also beyond such settings.

Ironically, despite the defeat of the Jews in the Jewish–Roman war some 40 years after the empire's execution of Jesus, and again in the wars of 117 and 135 CE a few hundred years later, as the fourth century was coming to a close, the empire was run by Romans who, under the name 'Christians,' worshipped the Jewish God, the God of Israel. And despite the fact that these rulers worshipped a Jewish God manifesting himself in a Jewish Messiah they had themselves executed, they introduced severe anti-Jewish legislation aiming at circumscribing Jewish communal life and restricting interaction between Jews and Christians. On the orders of the emperor himself, Theodosius I, persecution also followed against Graeco-Roman cultic activities.<sup>6</sup>

The purpose of these measures was to secure political stability and military strength based upon exclusive empire-wide worship of one God, a formerly minor ethnic god, the God of Israel, now the God of the multi-ethnic Roman Empire. The Jewish people, refusing to redefine their ethno-religious identity and relation to their God as *their* God, became a socio-theological problem for the Late Antique and Mediaeval church, simply by existing. For normative Christianity, the world was not theologically big enough for co-existence among Christians and Jews, since the nature of Christianity demanded, in its reinterpreted multi-ethnic form, the delegitimization of Judaism and its absorption into the new religion, which was, according to its theologians, in fact the religion of Abraham and his descendants.<sup>7</sup> An anti-Jewish Christian discourse of contempt arose in the church to

*Seminar* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 184), Leuven: Leuven University Press 2005, 203–24.

<sup>6</sup> On this development, see also Anders Runesson, "Inventing Christian Identity: Paul, Ignatius, and Theodosius I", in: B. Holmberg (ed.), *Exploring Early Christian Identity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 59–92.

<sup>7</sup> On the idea that Abraham and the other heroes of the Hebrew Bible were in fact adhering to (Catholic) Christian beliefs, see especially the commentary on Romans 9–11 by Nicholas of Lyra, conveniently reproduced in Ian Christopher Levy, Philip D. W. Krey, and Thomas Ryan (eds.), *The Letter to the Romans* (The Bible in Medieval Tradition, 2), Grand Rapids: Eerdmans 2013, 220–245.

support and promulgate such claims. It was expressed not only in learned treatises for the religious elite but also in sermons and church art so that all, including the illiterate, could see and learn.<sup>8</sup> One example, conveying with unpleasant clarity such theology to the people, is the Mediaeval so-called living crosses, where the arms of the cross upon which Jesus hangs crucified simultaneously crowns the church and stabs the synagogue.<sup>9</sup> In such images, which had their roots in the Late Antique theology of the church fathers, the life of the church requires the death of the synagogue.<sup>10</sup>

We all know the inherent dangers of such violent theological discourses, and how they eventually became one of the key components as the Holocaust was planned and carried out in Europe's most well-educated country and beyond. But what were the circumstances under which they came into being? Which hermeneutical, social, and political mechanisms were active in this process, that turned on its head a Jewish messianic claim that Israel's long wait was over, that its redemption was near? How could Israel's redemption, the 'restoration of the Kingdom to Israel,' become in normative Christian theology a violent longing for the disappearance of *Israël kata sarka*?<sup>11</sup> Who benefited from such theology and how and why did it prevail?

In this essay, we shall focus on the period during which this type of theology was formed, and on ways in which Christian normativity – or

<sup>8</sup> On the Jews in Christian art, and how such art has communicated a theology of contempt, see Heinz Schreckenberg, *The Jews in Christian Art: An Illustrated History*, New York: Continuum 1996.

<sup>9</sup> See Schreckenberg, *Jews in Christian Art*, 64–66..

<sup>10</sup> Cf., e.g., Jerome on Matt 27:25–26, where 'the Jews' choose the devil instead of God when given a choice by Pilate. There is no place in such theologies for Judaism/Jews existing alongside Christianity, even with minimal legitimacy. This mode of interpretation continued also among the reformers in the 16th century, including Luther, who claimed the Jews to be the devil's people: *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, WA 53.587. (For an English translation of *Vom Schem Hamphoras*, see G. Falk, *The Jew in Christian Theology: Martin Luther's Anti-Jewish Vom Schem Hamphoras, Previously Unpublished in English, and Other Milestones in Church Doctrine Concerning Judaism*, Jefferson, N. C.: McFarland 1992; the reference to Matt 27:25 is found in § 19, p. 171.)

<sup>11</sup> As Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge: Cambridge University Press 1969, explains, this expression refers to "Israel with all its customs, especially those customs which are past and gone because of Christ's sacrifice" (122).

'ought-ness' – was expressed and put into practice. In order to reconstruct what transpired between the first and the fifth centuries we shall first discuss various strategies applied as theology was established 'on the ground.' Then, we shall proceed to look at evidence indicating colonial aspects of the project of creating normative Christianity, focusing on archaeological remains. Finally, we shall conclude the study with some comments on certain New Testament texts that were used as tools in this process, asking whether the New Testament itself may be described as colonial in nature, as it lent itself so easily to such political practices.

### Bringing Normativity into being: The Language of 'Ought-ness'

The coming into being of normativity is not an automatic process. It is always in one way or another other related to power. The outcome of such use of power will depend on the level, type, and extent of the power exercised: informal, social, institutional, political, military, or colonial, or a combination of some or all of the above. Either way, the very idea of the normative contains within it a more or less clearly defined 'other,' i.e., a phenomenon which negatively legitimizes that which is put forward as normative. In other words: without 'heresy,' there is no 'orthodoxy.'<sup>12</sup> Struggles may take place within specific collectivities or between distinct but related groups. Generally speaking, then, attempts to reach normative status may be a continuous struggle within a movement; a struggle that splits a movement resulting in in-group versus out-group rhetoric; or struggles between groups that never belonged together but exist in proximity to one another.

The question is how normativity, once established, prevails. Exercise of power in various forms is necessary, as noted, but perhaps more interesting is to ask how normativity is 'spoken,' and how such 'languages' are developed and combined. For historians of antiquity and Jewish and Christian origins, the most obvious normativity-tool to investigate would be the spoken and written word: letters, sermons, narratives, biblical commentaries and learned theological treatises. The

---

<sup>12</sup> But cf. Jonathan Klawans, "Heresy Without Orthodoxy: Josephus and the Rabbis on the Dangers of Illegitimate Jewish Beliefs", *JJMJS* 1 (2014), 99–126 [<http://www.jjmjs.org>].

process of canonisation is a key factor in this regard, of course.<sup>13</sup> All that is spoken, however, is spoken in specific settings, under specific social, institutional, political, and other circumstances. These circumstances are equally or more important than the spoken or written words themselves in the process of establishing the normative, since these settings infuse the words and discourses with legitimizing authority.

The immediate, more formal social construction embedding, supporting, and promoting that which ‘ought to be’ is the institutional: hierarchies and how they are formed employing actors from specific social locations. With this factor follows another: art and architecture, used in the service of identity formation and preservation.<sup>14</sup> As grass-root movements move through social strata reaching into elite layers, as the Jesus movement did, this becomes an increasingly important tool, since claims to a place in society may be expressed through architecture. Finally, closely related to institutional presence and hegemony, we need to take into account the forces of colonisation as a factor, accomplished on the basis of, or through, military power, and intertwined with discourses of religio-political normativity.

A combination of factors such as these produced what became known as normative Christianity. Since textual sources are most often highlighted as the rise of normative Christianity and Judaism is discussed, it is of some importance that the institutional and archaeological evidence, art and architecture, is not forgotten. An ‘on-the-ground perspective’ may enhance our understanding of what really went on as this Jewish movement of Jesus followers turned into a non-Jewish religion ruling an empire within which Israel was one among a multitude of conquered nations. Since the synagogue was the centre of

---

<sup>13</sup> On canonisation, see, e.g., Lee M. McDonald, *The Formation of the Biblical Canon*. Revised and Expanded Edition, Peabody: Hendrickson 1995. On political factors in the formation of Christian unity, see Samuel Rubenson, “Mångfald och enhetssträvanden”, in: Dieter Mitternacht and Anders Runesson (eds.), *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet*, Stockholm: Verbum 2006, 370–385, here esp. 371–375.

<sup>14</sup> On the interplay between the institutional, space, and theology, see most recently Anders Runesson, “Placing Paul: Institutional Structures and Theological Strategy in the World of the Early Christ-believers”, *SEÅ* 80 (2015), 43–67.

much of Jesus' activities on the one hand, and the main target of Late Antique and Mediaeval Christianity's anti-Jewish attacks on the 'other,' it makes sense to pay attention to how this institution developed during these centuries as we search for clues that may help explain the birth-mechanisms of what became normative Christianity.

### Synagogues, Church, and Empire

As is well known, the New Testament repeatedly states that Jesus and his followers attended synagogues on Sabbaths, and in that setting tried to convince other Jews that the Kingdom was near.<sup>15</sup> But what was a synagogue in the first century? What type of institution was it? I believe that in the answer to this question lies a key to what happened between Christ-believers and other Jews, processes that led to later developments in which Jews and Christians became (related) strangers as Christianity rose to prominence in the Roman Empire.

Today, when we speak of a synagogue we mean a religious institution and/or the building in which Jews come together for religious services. In antiquity, things were quite different. First, we need to note that behind what we translate into English as 'synagogue' when we read ancient texts lie hidden no less than 17 Greek terms, 5 Hebrew terms and 3 Latin terms.<sup>16</sup> The most common of these were the Greek *proseuchē* and *synagōgē*. Importantly, recent research has convincingly shown that *ekklēsia*, usually and problematically translated into English as 'church', was another such synagogue term, which was used frequently around the first century.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> See, e.g., Matt 4:23; 9:35; Mark 1:21, 39; 6:2; Luke 4:14–30, 44; 13:10–17; John 6:59; 18:20.

<sup>16</sup> For sources, see the index in Anders Runesson, Donald D. Binder, and Birger Olsson, *The Ancient Synagogue From its Origins to 200 C.E.: A Source Book* (Ancient Judaism and Early Christianity, Series 72), Leiden: Brill 2008; abbreviated hereafter as ASSB.

<sup>17</sup> See especially Ralph Korner, *Before "Church": Political, Ethno-Religious and Theological Implications of the Collective Designation of Pauline Christ-Followers as Ekklesiāi*. Ph.D. thesis, McMaster University 2014; Ralph Korner, "Ekklesiā as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul's Socio-Religious Location", *JJMJS* 2 (2015), 53–78 [<http://www.jjmjs.org>]; Andrew Krause, *Rhetoric, Spatiality, and the First Century Synagogue: The Description and Narrative Use of Jewish Institutions in the Works of Flavius Josephus*, Ph.D. thesis, McMaster University 2015.

Second, while the mere fact that so many ancient terms are translated into English using only one word should signal to historians that we need to tread carefully here to avoid anachronisms, what is more important is that these terms were used interchangeably for two types of institution.<sup>18</sup> The first of these was the village assembly, a kind of public municipal institution in which people came together to make decisions concerning local affairs; archives were kept in these settings and judicial proceedings were held in the same institutional space. Also, since religion was not thought of as separate from other spheres of society, including politics, Torah was read and discussed on Sabbaths. No specific Jewish group, like the Pharisees,<sup>19</sup> was in charge of public synagogues. As the administrative nature of these institutions would indicate, they were run by local village and town scribes. Such synagogues were, further, open to all, women included, and we know of no restrictions with regard to who was allowed to read or debate what was read. Some groups, such as the Jesus movement, used these public synagogues as a platform for proclaiming their own version of Judaism.<sup>20</sup>

Third, the other kind of institution that was designated by the same synagogue terms was of a voluntary association type, very similar to other such voluntary associations in the Graeco-Roman world.<sup>21</sup> Jewish association synagogues were institutions created by Jews belonging to specific groups, such as the Essenes or the Pharisees. They could also be formed around other networks, based, e.g., on geographical location or social standing.<sup>22</sup> These institutions were not public; they

<sup>18</sup> For full discussion, see Anders Runesson, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (ConBNT, 37), Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2001.

<sup>19</sup> This case has been made forcefully by several scholars. See, e.g., Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, 2nd ed., New Haven: Yale University press 2005, 40, n. 74, and 41: "[T]he truth of the matter is, the Pharisees had little or nothing to do with the early synagogue, and there is not a shred of evidence pointing to a connection between the two."

<sup>20</sup> See n. 15 above.

<sup>21</sup> On synagogues as associations, see also Peter Richardson, *Building Jewish in the Roman East*, Waco: Baylor University Press 2004; Philip Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Fortress 2003, 2nd ed. 2013, available online here: <http://philipharland.com/associations/>.

<sup>22</sup> See, e.g., the so-called Synagogue of the Freedmen in Acts 6:9.

were for members only. Philo calls the Essenes' association a *synagōgē*,<sup>23</sup> and we have another mention of a Jewish association in the Theodosius inscription from first-century Jerusalem.<sup>24</sup>

In other words, while all Jews came together in public synagogues to make local decisions, carry out judicial proceedings, read Torah on the Sabbath, or just hang out on any day of the week, some groups of Jews also had their own association synagogues in which they interpreted Jewish life in specific ways. While Jesus never belonged to an association synagogue, as far as we know, and never created a new formal association himself (he preached mostly in public), his followers did so after his death. We see this clearly in, e.g., the Gospel of Matthew,<sup>25</sup> and we hear of such institutions also in Paul's letters and in Acts. The Pharisees thus had their own associations, and Jesus' followers began forming theirs in the mid- to late first century, drawing part of their membership from the Pharisees.<sup>26</sup> For the Jesus movement this meant the creation of new leadership positions, community rules, and so on.

If we look at synagogue institutions at this time, thus, Pharisees had their own institutional structures and leaders and the Christ-followers had theirs. These institutions, these associations, were independent of each other from the very beginning. Both groups of Jews would, however, still attend the public synagogue assemblies, and there they would debate their differences and try to convince one another – and others.

Christ-followers then spread rather rapidly all over the Mediterranean world in the second century onwards, first and foremost in places where Jews already lived and where there were synagogues. In these synagogues they would preach their message about Jesus and the Kingdom to their fellow Jews as well as to non-Jews who sometimes also were present because they were interested in Judaism (the so-called God-fearers). As they did so, they began organising themselves as association synagogues, gathering either in

<sup>23</sup> ASSB, no. 40.

<sup>24</sup> See ASSB, no. 26.

<sup>25</sup> Matt 16:18; 18:18.

<sup>26</sup> Paul is the clearest example, of course, but we hear of Pharisaic Christ-followers also in Acts 15:5.

private homes or as subgroups within existing synagogues, if other Jews allowed them to do so.<sup>27</sup>

In the second century, however, something new begins to happen. In order to describe this development, we need to widen the perspective and take a look at the larger Graeco-Roman world. Mediterranean societies were inhabited not only by humans but also by their gods, the latter of whom were served by their humans through cults of various sorts. Some of these gods originated in specific geo-political places, such as Isis and Serapis, who came from Egypt, and the Mithras cult which originated in Persia. These cults originally drew their membership from people who were associated with these nations. In antiquity, what we call 'religion' was thought of as connected closely with specific geographical locations, or countries, ethnic identities, and specific laws, so that we see a connection between land, law, people, and god(s), as Steve Mason has argued.<sup>28</sup> If you belonged to a specific ethnic group, you worshipped a specific god associated with this people and their land, and had no problem with the fact that others from other nations worshipped their own gods. This was so also for the Jewish people: The Jews, as much as everyone else, had their own land, their own law and worshiped their own specific God, the God of Israel. At some point, however, many Graeco-Roman cultic associations began to attract worshippers from a variety of different ethnic backgrounds. The Isis cult, for example, grew to become extremely popular around the Mediterranean, eventually making it all the way to the Roman forum. The role of the ethnic identity of those who worshipped such specific gods was weakened, and anyone, regardless of ethnic belonging, could now become members of these cults. Non-Egyptians began worshipping Isis too.

We see a similar development happening in diaspora synagogues already before the arrival of the Jesus movement. Once the Christ-

---

<sup>27</sup> For discussion of this process, see Anders Runesson, "Was there a Christian Mission Before the Fourth Century? Problematising Common Ideas about Early Christianity and the Beginnings of Modern Mission", in: M. Zetterholm and S. Byrskog (eds.), *The Making of Christianity: Conflicts, Contacts, and Constructions*, Winona Lake: Eisenbrauns 2012, 205–247, and literature cited there.

<sup>28</sup> Steve Mason, "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History", *JSJ* 38 (2007), 457–512.

believers entered the scene, the speed at which this occurred increased, especially in their own institutions, which were often called *ekklēsiai*. Since these associations were interested in non-Jews for theological reasons (the end of time was thought to be getting closer and the presence of non-Jews in Jewish settings confirmed this<sup>29</sup>), non-Jews were especially welcome as members. Acts 15 deals with how to handle such non-Jewish members, without losing sight of the fact that the heart of this messianic movement was Jewish. Paul does the same thing in Romans 11. At some point, and Ignatius is our first witness to this development in the second century, these non-Jews would no longer accept ethnicity as a membership criterion, just as other Graeco-Roman cults, such as the Isis cult, had already lost their focus on ethnic identity markers.

For these non-Jews, it would no longer be acceptable to claim that religio-ethnic Jewish status was compatible with, or necessary for, belief in Jesus as the Christ. Ignatius says it outright: You cannot practice Judaism and be a ‘Christian’ at the same time.<sup>30</sup> These gentile Christ-believers thus divorced themselves from Jewish Christ-believers who maintained, as Jesus and his earliest followers had done, their Jewish identity as a vital component of their religious identity. This new development, following the same pattern as many other cults in the Graeco-Roman world, led to a rising popularity of Christ-belief as disconnected from Judaism. It was this form of non-Jewish Christianity that found its way into the leading strata of Roman society and eventually to the emperor himself. And it was this form of Christ-belief, associated with our word ‘church,’ that became state religion in the Roman Empire under Theodosius I in the 380s. Jewish Christ-believers and non-Jewish Christ-believers no longer gathered in the same association synagogues, but had parted ways with one another.

This process, which saw the rise of normative Christianity as we know it today, without ethnic identity markers, took place over several centuries. It was, further, primarily a project of the elite – first the

<sup>29</sup> For this Jewish pattern of thought, see Terence L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Baylor University Press 2007.

<sup>30</sup> Ignatius, *Magn.* 10:3. On this development, see also Magnus Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity* (London: Routledge, 2003)

ecclesiastical and later the political. As late as in the sermons of the Antiochean priest and later archbishop of Constantinople, John Chrysostom,<sup>31</sup> we witness the preacher's frustration over the fact that grass-root Christians still understood their religion to be intertwined with Judaism, and so felt free to attend both Christian churches and Jewish synagogues.<sup>32</sup>

Synagogues at this time, however, had also, partly as a response to the rise of Byzantine Christianity, developed in new directions. When Jews in the land lost administrative control over their towns, which were taken over by Christians, the institution of the public synagogue ceased to function – local decisions were now taken elsewhere, by Christians. What remained, then, were only the association synagogues, in which Jews could gather for their own religious and other purposes, maintaining and strengthening their identity in ways similar to what they had done and were doing in Diaspora settings. It is during this time that one of these Jewish groups, the rabbis, rise to prominence in Jewish society, eventually becoming mainstream Judaism sometime between the 4<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> century.<sup>33</sup> And it is in this process that other Jewish groups, including the messianic Jews, lose the battle for Jewish normativity and are marginalised in Jewish society.<sup>34</sup> 'Judaism' becomes defined as Rabbinic Judaism, just as

<sup>31</sup> Ca. 347–407 CE.

<sup>32</sup> These sermons were delivered by Chrysostom between 386 and 387 CE in Antioch; see *Against the Jews I.3.4*; PG 48, 847, 848. For discussion of the period in between the New Testament and Chrysostom with a focus on Syria, see Michele Murray, *Playing a Jewish Game: Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*, Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press 2004, 43–72.

<sup>33</sup> The previously common assumption that the rabbis took control over Judaism immediately after the fall of the temple 70 CE has been thoroughly rejected by recent research. See, e.g., Levine, *Ancient Synagogue*; Günter Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century*, Edinburgh: T & T Clark 2000); Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton: Princeton University Press 2001.

<sup>34</sup> This does not mean that such Jewish-messianic groups were not influential; indeed, it is likely that some aspects of rabbinic Judaism developed as responses to claims made by Jewish followers of Jesus. For discussion, see Karin Hedner Zetterholm, "Alternate Visions of Judaism and Their Impact on the Formation of Rabbinic Judaism", *JJMJS* 1 (2014), 127–153 [<http://www.jjmjs.org>].

'Christianity' becomes defined as Non-Jewish Christianity. We know of Jewish versions of Christ-belief existing in the second century, and even as late as in the fourth century,<sup>35</sup> although they were marginalised by Rabbinic Judaism on the one hand, and labelled as heretics by non-Jewish church authorities on the other, the latter being politically empowered by the empire.

### Christian Colonialism and Jewish Resistance

There is a clear connection between religio-political developments within the empire and what eventually became normative Christianity; we need, therefore, to look at how the empire, through colonial activities, embodied normative Christian discourses on the ground in order to appreciate more fully what transpired over the first few centuries of the Common Era. One of the key claims made by non-Jewish Christians as they worked to define their form of Christianity as normative Christianity, was that the Jewish people, the people of Israel, had lost their special connection to the God of Israel and the land of Israel, and that the Mosaic law had been annulled after the coming of the Christ. The non-Jewish Christians were, the church fathers claim, the new, and true, people of God, replacing the Jews.

This theological supersessionism, expressed over and over again in sermons and theological tractates, also took concrete colonial form as the land of Israel was turned into a Christian Holy Land, beginning with the activities of Emperor Constantine and his mother Helena in the early fourth century. Churches were first built in Bethlehem and Jerusalem, then all over Judaea, Samaria (on Mount Gerizim) and the Galilee. It is instructive in this regard to map the distribution of Jewish synagogues and Christian churches in Late Antique Galilee, as

---

<sup>35</sup> See, e.g., Justin Martyr, *Dial.* 47, and the Pseudo-Clementine *Homilies* and *Recognitions*, originating in the 3<sup>rd</sup> century, reworked in the 4<sup>th</sup>, still transmitted in the 5<sup>th</sup> century. See esp. *Recognitions* 1:27–71. One may also refer to the writings of church fathers as they denounce such groups; we hear of Ebionites, Nazoraeans etc. Irenaeus complains: "They worship Jerusalem as if it were the House of God" (*Against All Heresies* 1.26.2). For the *Recognitions*, too, Jerusalem was the Holy Place. See, e.g., Edwin K. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus: Redrawing the Religious Map of Antiquity* (WUNT, 266), Tübingen: Mohr Siebeck 2010, and Matt Jackson-McCabe's discussion of this volume in *SCJR* 8 (2013), 1–4 [<https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/scjr/article/viewFile/5191/4675>].

Mordechai Aviam has done.<sup>36</sup> One may note on such maps how (non-Jewish) Christian institutions cluster primarily in the northwest, but also how they begin to appear in the midst of Jewish towns and villages, such as Capernaum on the northern shore of Lake Tiberias. As it happens, the history of Capernaum, as reconstructed from the archaeological remains of a synagogue and a church located not more than 30 meters from each other, captures in miniature the larger developments in the empire, as non-Jewish Christianity appears in imperial form on the scene and finds new ways of embodying the normative.<sup>37</sup>

Beginning with the synagogue, the white limestone edifice at Capernaum visible today dates from the 5<sup>th</sup> century, but underneath this synagogue, the excavators Virgilio Corbo and Stanislao Loffreda found the remains of a first century synagogue, constructed in local black basalt stone.<sup>38</sup> While we cannot go into details here, the history of the synagogue(s) in Capernaum may be reconstructed as follows:

1. In the first century a synagogue is constructed of black basalt stone. This is the synagogue in which Jesus attended Sabbath services according to the New Testament Gospels.<sup>39</sup>
2. Between the 2<sup>nd</sup> and 4<sup>th</sup> centuries, this synagogue was renovated and enlarged.

<sup>36</sup> Mordechai Aviam, "Distribution Maps of Archaeological Data from the Galilee: An Attempt to Establish Zones Indicative of Ethnicity and Religious Affiliation", in: J. Zangenberg, H. W. Attridge, D. B. Martin (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 115–132.

<sup>37</sup> For a detailed analysis of the archaeological remains in Capernaum, set within the larger perspective of developments in the Mediterranean world, see Anders Runesson, "Architecture, Conflict, and Identity Formation: Jews and Christians in Capernaum From the 1st to the 6th Century", in: J. Zangenberg, H. W. Attridge, D. B. Martin (eds.), *The Ancient Galilee in Interaction: Religion, Ethnicity, and Identity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 231–57.

<sup>38</sup> See the excavation report by Virgilio C. Corbo, *Cafarnao, vol. 1: Gli edifici della città*, Jerusalem: Franciscan Printing press 1975, 8–169. For a slightly different interpretation of the first-century remains, see Stanislao Loffreda, *Recovering Capernaum*, 2nd ed., Jerusalem: Franciscan Printing Press 1993. The reconstruction below follows Loffreda regarding the first and second phases of the synagogue.

<sup>39</sup> According to Luke 7:5, the edifice was funded by a non-Jewish centurion.

3. In the 5<sup>th</sup> century, the black basalt synagogue was destroyed and the monumental white limestone synagogue was constructed using the remains of the black synagogue as foundation.

Now, just south of the synagogue archaeologists found the remains of an octagonal Byzantine church. The close proximity of the synagogue and the church has puzzled scholars ever since the discovery of these buildings. How was it possible for a church to be constructed so close to a synagogue? To complicate matters even more, when the archaeologists excavated below the Byzantine church they found remains of earlier churches, or perhaps better: messianic association synagogues.

The octagonal Byzantine church, constructed in the 5<sup>th</sup> century, replaced what was an earlier house-church, or house synagogue, dating from the 4<sup>th</sup> century. This edifice was, however, built around an older private house in which one of the rooms was set aside for worship already in the late first century. Although no certainty can be had, this house has been identified as the house of Peter. Be that as it may, what we can say with certainty is that Christian tradition early on, before the fourth century when pilgrimage places became popular, identified this building as associated with Jesus and his first disciples. In other words, followers of Jesus gathered in this place already in the late first century, and continued to do so for several centuries.

If we compare the dates of the synagogues and the gathering place of Jesus' followers, we find an interesting pattern, which suggests the co-existence of Jews and Christ-believers from the first to the sixth century in one place, only 30 meters apart. But how are we to understand the nature of this co-existence? I propose the following historical reconstruction:<sup>40</sup>

1. In the first century, Jews gathered in the black basalt synagogue, which was a public synagogue. This was the synagogue which both Jesus and his followers attended.
2. At the same time, what is now called the House of Peter had become a meeting place for those who believed that Jesus was the Messiah. This is indicated by late first-century graffiti and may receive further support if paired with information about

---

<sup>40</sup> See also Runesson, "Architecture, Conflict, and Identity Formation".

the two buildings in the Gospel of Mark.<sup>41</sup> Such a gathering place is best described as an association synagogue for those who were messianic Jews. These Jewish believers in Jesus gathered in both places, most likely, trying to convince other Jews in the public synagogue to become Christ-believers as themselves. At this time, Capernaum was a Jewish town, run by Jews.

3. In the fourth century, an earthquake hit the area. The private house that had functioned as gathering place for messianic Jews was turned into a more formal house 'church'/synagogue. The centre of this messianic synagogue was still the same room in which the earlier Jewish Christ-believers had gathered. While pilgrims now came in from other parts of the Mediterranean world, the Christ-believers here were still mainly of Jewish origin. The town was still Jewish, as Epiphanius insists.<sup>42</sup>
4. Then something drastic happened in the 5<sup>th</sup> century. The house church was torn down completely, and a new octagonal church was constructed according to the latest architectural fashion. This church was undoubtedly built by non-Jewish Christians.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Mark 1:29.

<sup>42</sup> Cf. the information given on the Franciscan website describing the excavations: <http://198.62.75.1/www1/ofm/sites/TScpinha.html>: "St. Epiphanius informs us that until the fourth century A.D. the population of Capharnaum was entirely Jewish: 'This praxis, forbidding any one of a different race to live among them (i. e. among the Jews) is particularly followed in Tiberias, in Diocesarea (i. e. Sepphoris), in Nazareth and in Capharnaum.' On the other hand, some passages of the Mishnah stress that the Jewish population of Capharnaum during the first three centuries of the Christian era formed two distinct and antagonistic blocks: Orthodox Jews, and Minim or heretics. From the context it is clear that those Minim of Capharnaum were Jews converted to Christianity, i. e. Jewish-Christians."

<sup>43</sup> Runesson, "Architecture, Conflict, and Identity Formation". See also <http://198.62.75.1/www1/ofm/sites/TScpinha.html>: "It is difficult to tell when exactly and to what extend [sic] the Gentile-Christians (i.e. Christians converted from the gentiles) supplanted the Jewish-Christian community of Capharnaum. There is however no reasonable doubt that the mid-fifth century octagonal church was built by Gentile-Christians." One may

The Jewish Christ-believers now disappear from the history of this place. The town of Capernaum expands, and remains of non-Jewish buildings and other artefacts abound from this period. Capernaum was now primarily a non-Jewish Christian pilgrimage city, and administration was in the hands of non-Jews.

5. At the same time, the limestone synagogue was constructed, probably with the help of the affluent and more powerful Jews of Tiberias. But this synagogue could not have functioned as a public administrative institution, since the town was now in the hands of non-Jewish Christians. Interestingly, the building adheres to rabbinic norms and avoided art displaying humans, the zodiac etc., motifs which were common in other contemporary synagogues.<sup>44</sup> It is possible to interpret the construction of this new synagogue as an act of resistance, in which the Jewish community claimed a place in this town.
6. If rabbinic Judaism were behind this move, and no public synagogue institution had a place in this city anymore, this means that there was no longer any Jewish public space left for those Jews who believed in Jesus as the Messiah. In addition, the Byzantine Christians had taken over the house-synagogue and built a modern non-Jewish church in its place. What was once a Jewish small town, the 'headquarters' of Jesus, Peter and other disciples on the shores of Lake Tiberias, had now become the battleground of two emerging world religions: non-Jewish Christianity and Rabbinic Judaism.

As this example, based on the archaeological remains understood within a larger historical frame, indicates, the rise of non-Jewish Christianity as normative, empire-backed Christianity was not a simple straightforward 'victory' over Judaism. It was a complex process in which the winners also included rabbinic Judaism, the mother of all modern varieties of mainstream 'Judaism'. The losers, squeezed

---

add that non-Jewish Christians also built a similar octagonal church on Mount Gerizim around the same time.

<sup>44</sup> On Jewish art, see most recently Lee I. Levine, *Visual Judaism in Late Antiquity Historical Contexts of Jewish Art*, New Haven: Yale University Press 2013.

between the expanding giants of rabbinic Judaism and non-Jewish Christianity, were varieties of second temple Judaism, including messianic Judaism.

### Conclusion: The Rise of Normative Christianity and Judaism

In conclusion, the rise of non-Jewish Christianity as normative was the result of several consciously applied strategies, of which colonial take-over of the land of Israel was only one. This development, however, was one which matched well the theological notion that the Jews had now been replaced by non-Jewish Christians as the people of God and lost their land as a result. The process resulted in the loss of some Jewish public synagogue institutions and paved the way for the success of rabbinic Judaism in what is known to us as 'the synagogue,' an institution that originated as a Jewish voluntary association. This means that the process in which normative Christianity and Judaism arose was not a parting of the ways process in the strict sense, simply because what is today mainstream Christianity and mainstream Judaism never belonged together institutionally. That which never belonged together cannot part.

Modern Christianity originated in the second century in conflict with Jewish believers in Jesus within and beyond messianic-Jewish association synagogues, as Christ-belief was de-ethnicized by non-Jews and accepted as such by the powerful. Modern Judaism has, obviously, no roots within such messianic associations. Rather, modern mainstream Judaism traces its origin back to rabbinic associations, which were separate from other associations from the very beginning of the second century onwards.

Establishing facts on the ground through colonial activities in the Jewish homeland resulted in the creation of a (non-Jewish) Christian Holy Land, which attracted steady streams of Christian pilgrims, one of many factors that contributed to the rise of non-Jewish Christianity as normative Christianity. This process also started a reaction among rabbinic Jews, who resisted colonialism by re-claiming space and providing a strong link to Jewish history through the representation of Temple-related symbols in synagogues, such as the menorah, the shofar, and incense shovel. Against the Byzantines in Capernaum, with their modern octagonal church architecture, the Jewish community turned to traditional architecture and temple-related art.

The rise of normative Christianity and normative Judaism was thus a process involving two deeply intertwined histories that cannot be understood in isolation from each other. The strength of rabbinic Judaism as it evolves into mainstream Judaism is what explains the frustration of normative Christianity, as reality refuses to mirror its supersessionist theology. Such frustration then leads to rhetorical violence in word and art, such as the barbaric depictions of the so-called living crosses in the Middle Ages that we have referred to above.<sup>45</sup>

Did this rhetorical violence that became intertwined with colonial politics of the empire have its roots in the New Testament? The simple answer is yes. But any text can be used against its intentions. The inner-Jewish polemic of the New Testament texts was transformed into anti-Jewish rhetoric as these texts were taken over by non-Jews. When these non-Jews reached the centres of political power in Late Antiquity, rhetoric could be implemented through action, as is indicated by anti-Jewish legislation and the creation of a Christian holy land. We should note in this regard also the latent force of, for example, the so-called Great Commission in Matthew's Gospel, which was originally a messianic-Jewish counter-colonial move against Roman culture and rule.<sup>46</sup> The same goes for Paul and his mission. But in the hands of politically empowered normative Christianity, such texts, describing an aim for global domination, turned into a new form of Christian colonialism, with direct results for Israel too. The use of these same texts by Europeans in later colonial projects shows how easily they lend themselves to warfare and violence, despite the fact that the texts themselves describe non-violent missions.

In the end, the kingdom of God was side-tracked and the kingdom of Rome, run with the claimed support of the former God of Israel, now the Christian God of the Empire, took over the land as a special possession, a holy relic. In this way, Christian pilgrimage supported

---

<sup>45</sup> See n. 8.

<sup>46</sup> On Matthew, see Anders Runesson, "Judging Gentiles in the Gospel of Matthew: Between 'Othering' and Inclusion", in: D. M. Gurtner, J. Willitts, and R. A. Burridge (eds.), *Jesus, Matthew's Gospel and Early Christianity: Studies in Memory of Professor Graham N. Stanton*, London: T & T Clark 2011, 133–151.

the colonial powers and established a connection between the heart of the empire – Rome and Constantinople – and the Eastern province. Jesus' aim, according to his followers in the first chapter of Acts, to restore the kingdom to Israel, changed into its opposite in Roman hands. This also prepared the way, however, for the beginnings of modern Judaism, as Rabbinic Judaism evolved into mainstream Judaism alongside normative Christianity. Christian anti-Jewish theology, however, which took root during these processes and developed further in the Middle Ages, still needs to be fought today. Historical research into the origins and socio-political dynamics of normative Christianity is an important place to begin such endeavours.

# FARLIGT BEGÆR: AFVISNING, OMKLAMRING, KANNIBALISERING OG USURPERING I FORHOLDET MELLEM KRISTENDOM OG JØDEDOM I DE FØRSTE FEM ÅRHUNDER.<sup>1</sup>

*Anders Klostergaard Petersen (akp@cas.au.dk)  
Aarhus Universitet*

## Abstract:

The current essay, "Dangerous Desire: Rejection, Embrace, Cannibalisation, and Usurpation in the Relationship between Judaism and Christianity during the First Five Centuries," examines the debate of the so-called partings of the ways, i.e. the processes that eventually led to Christianity becoming with respect to Judaism an independent and autonomous religion. I scrutinise the scholarly discussion of the past 40 years with a particular focus on matters pertaining to philosophy of science. Three points come to the fore of the discussion. First, I advocate for the need to employ a dynamic model of culture which pays heed to the fact that no text should be attributed the role of representing an entire culture or religion. Similarly, I espouse the view that no cultural Stilleben-painting is a direct reflection of social reality, but an ingrained part of a process whereby cultural reality is created. Second, I argue

---

<sup>1</sup> Skreven version af forelæsning holdt d. 18. april 2013 ved Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds Universitet, med titlen "Fatal Attraction: Repulsion, Encroachment, and Usurpation in Jewish-Christian Encounters in the Five First Centuries". Jeg har i forbindelse med den skriftlige forberedelse af artiklen ændret sproget fra engelsk til dansk.

that any textual emphasis placed on the incongruence between entities should not be taken at face value. Frequently, such statements promoting a politics of distance originate in situations in which rivalling groups are fighting over parallel if not identital traditions. Third, I strongly endorse the need for more refined criteriological thinking with respect to second and third order categories like Judaism, Judaising forms of Christianity, Jewish types of Christianity, Graeco-Roman Christianity, etc., being used in relation to mapping the historical territory. Finally, I attempt to show the relevance of these ruminations on the basis of ancient texts such as Ignatius and Chrysostom.

**Keywords:**

Anti-Judaism, Partings of the Ways, model of culture, Ignatius of Antioch, John Chrysostom, othering, criteriology, philosophy of science

## Inledning

Et af de mest betydningsfulde og centrale nybrud i den moderne forskning i kristendommens historie er den ændrede opfattelse af forholdet mellem jødedom og kristendom i de første fem århundreder. Det er ikke mindst en ændret forståelse af relationen mellem jødedom og kristendom i kristendommens formative fase, som gennem de sidste knap 40 år har ført til dette ændrede perspektiv i fortolkningen af de to religioner og deres indbyrdes forbindelser.

Jeg vil i denne artikel dels præsentere den forskningshistoriske baggrund for perspektivskiftet, dels skildre den teoretiske ramme, inden for hvilken spørgsmålet må drøftes, og endelig give nogle få udvalgte eksempler fra kristendommens historie i løbet af de første fem århundreder på, hvad denne forandring i opfattelse indebærer, når man ser på konkrete tekster. Af pladsgrunde begrænser jeg mig her til symbolsk definerede tekster, men der er intet til hinder for også at inddrage ikoniske tekster som fx ikonografi.<sup>2</sup> Den måde at tænke

---

<sup>2</sup> Se hertil min artikel "Fra opstandelsessymbol til messiansk dessert. Om den tidlige jøde- og kristendoms favntag med Fugl Fønix", *Fønix* 20:4 (1996), 239–257 (243–247).

artiklen på er så samtidig et vidnesbyrd om, i hvor høj grad der eksisterer en meget nær sammenhæng mellem teoretisk perspektiv og udlægning af enkeltekster.

### En videnskabsteoretisk præambel

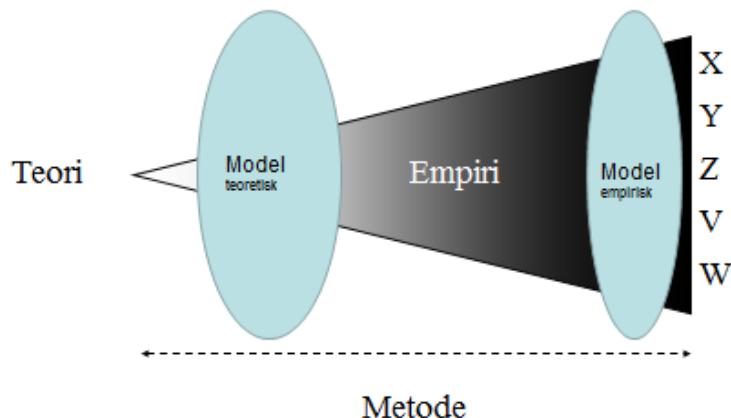
Der er i og for sig ingen problemer i at fortolke en lang række 'kristne' tekster i lyset af den traditionelle opfattelse, hvor kristendommen senest med Paulus blev forstået som en i forhold til jødedommen uafhængig og selvstændig religion. Det lader sig forholdsvis let gøre, som forskningshistorien da også til fulde dokumenterer. Det er således først i mødet med et anderledes teoretisk perspektiv, at teksterne filtreres på en anden måde. Set i det lys er det naivt at forestille sig, at det blot er et spørgsmål om at læse teksterne på 'den rigtige måde'. Det er i kraft af et ændret teoretisk perspektiv og andre modeller, som det teoretiske blik filtreres gennem, at man overhovedet er kommet dertil at fortolke teksterne på en ny og anderledes måde (se figuren nedenfor.)

Omvendt er det også problematisk, hvis det teoretiske perspektiv, der bringes i anvendelse på teksterne, får karakter af et Prokrustesleje, som teksterne – efter ens eget forgodtbefindende – strækkes til eller forkortes i. Den optimale fremgangsmåde er selvsagt at opnå en form for vekselvirkning mellem teori, modellering og empiri, hvor man skaber rum for, at de forskellige instanser løbende skænkes mulighed for at udfordre hinanden, så man står med en betydelig højere grad af teoretisk, modulær og empirisk kompleksitet. Kun på den måde er det overhovedet meningsfuldt at hævde, at man har skabt en plausibel kontekst, inden for hvilken man kan argumentere for, at teksten tilstræbes fortolket i lyset af de social-kulturelle konventioner, som var gældende i tekstens oprindelige kommunikationssituation.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Dette synspunkt repræsenterer en opblødning af det kodebegreb, jeg tidligere i forlængelse af Umberto Eco har abonneret på. Problemets med Ecos kodebegreb er imidlertid, at det forudsætter en meget direkte relation tegn, denotation og konnotationer imellem, hvilket afstedkommer problemer i forhold til kulturelle kontekster, hvor tegnenes kontinuerlige *riverrun* er betydeligt mere flydende, og hvor deres forskydning til nye tegn aldrig har en sådan 1:1-karakter. Jeg har derfor de seneste år foretrukket at tænke forholdet i forlængelse af Peirces interpretant-model og taler således i dag om kulturelle konventioner frem for koder.

## Teori, model, metode og empiri



Som vi vil se senere, spiller selve modelleringen, som det teoretiske perspektiv filtreres igennem, en afgørende rolle for diskussionen af netop forholdet mellem jødedom og kristendom. Der er stor forskel på, om man fx opfatter relationen mellem de to religioner ud fra en organisk stamtræsmodel, en familiemetaforik (Abrahams sønner og døtre), en vejdeling eller et Venn-diagram.<sup>4</sup> Det kan virke underligt abstrakt at indlede hele denne drøftelse med sådanne overvejelser; men det er efter min mening fornødent, hvis vi skal være os bevidste om, hvad det er, vi *de facto* foretager os, når vi tager drøftelsen om kristendommens relation til jødedommen og omvendt op til diskussion. Det er ikke kun et spørgsmål om at erstatte et perspektiv med et andet, men i lige så høj grad at gøre sig de epistemologiske konsekvenser og forudsætninger for drøftelsen klart, hvis man ikke på ny skal forfalde til en række af de problemer, som har klæbet til denne diskussion – unødig at sige mener jeg, at et sådant arbejde er helt grundlæggende for en hvilken som helst mere solid og omfattende videnskabelig diskussion; men da i særdeleshed inden for human- og samfundsvidenkaber, hvor såvel fastholdelsen og videreudviklingen

---

<sup>4</sup> Se hertil min artikel "At the End of the Road – Reflections on a Popular Scholarly Metaphor", i: Jostein Ådnå (red.), *The Formation of the Early Church* (WUNT, 183), Tübingen: Mohr-Siebeck 2005, 45–72 (53–55).

af fortidige traditioner som det løbende livtag med nutiden for at sikre en bedre fremtid indgår som helt centrale dimensioner.

I forhold til figurens ikonale model er det tilstrækkeligt, men også nødvendigt ganske kort at redegøre for de enkelte størrelser, som indgår i den, eftersom jeg vender tilbage til dem i den efterfølgende fremstilling. Videnskabsteoretisk tager jeg pædagogisk mit udgangspunkt i de enkelte begrebers græske betydning; men bag drøftelsen ligger mere omfattende og komplicerede videnskabsfilosofiske problemstillinger, som jeg her må lade ude af betragtning.<sup>5</sup> Jeg mener ikke, at der eksisterer nogen form for empirisk virkelighed, som vi som erkendende væsener har adkomst til bag om vores tolkningsfiltre, hvad enten disse er bevidstgjorte eller ej. Det er just, hvad *teori* betyder på græsk, at man projicerer et bestemt blik eller perspektiv på den kaotiske verden, og som derfor sætter os i stand til at indfange en række fænomener, men netop ikke alle; ligesom et andet teoretisk syn ville have fordelt forholdet mellem størrelserne anderledes og muligvis have udeladt nogle – indfanget af dette teoretiske blik –, og omvendt indfanget andre. Det er igennem den teoretiske skuen, at X, Y, Z, V, W eller for den sags skyld forholdet mellem jødedom og kristendom overhovedet kommer til syne. Det er imidlertid ikke i sig selv tilstrækkeligt; for det kræver, hvis der skal være tale om viden-skab, en tilstrækkeligt stringent organiseret og teoretisk struktureret bevægelse ad hvilken man kan bevæge sig fra det teoretiske blik på verden og frem mod det indkapslede empiriske verdenssegment. Denne bevægelse, ad hvilken strækningen mellem teori og empiri tilbagelægges, hedder på græsk *metode*, dvs. vejen ad hvilken.

Som jeg allerede har pointeret, er der ikke tale om en ensrettet vej, ad hvilken der alene er tale om en kørselsretning fra venstre mod højre, fra teori mod verdenssegment. Der er i stedet for tale om en vej, hvor der også er skabt rum for modgående trafik. Der skulle gerne være tale om en simultan bevægelse, hvor det teoretiske perspektiv

---

<sup>5</sup> For en grundlæggende videnskabsteoretisk diskussion af den overordnede problemstilling vil jeg henvise til min kollega Jeppe Sinding Jensens fremragende afhandling *Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*, Aarhus: Aarhus University Press 2003, som i videnskabsfilosofisk henseende er en af de klareste fremstillinger af, hvordan en ordentlig humanistisk tradition bør forholde sig til disse spørgsmål.

udfordres af empiri og omvendt. Disse størrelser er imidlertid ikke i sig selv tilstrækkelige for at forstå, hvad der videnskabsfilosofisk er på spil, og da slet ikke, når vi som her retter blikket mod drøftelsen af kristendommens rolle i forhold til jødedommen. Som Jeppe Sinding Jensen i utallige arbejder har dokumenteret, er det vigtigt også at have blik for modellernes særlige betydning.<sup>6</sup> Det er gennem modeller, vi filtrerer det teoretiske perspektiv, vi projicerer på verden. Modellerne kan være af forskellige typer; men typisk deler de sig mellem mere abstrakt eller teoretisk orienterede modeller og modeller, som har en overvejende empirisk karakter, som når man fx taler om de tre monoteistiske religioner som Abrahams sønner ('børn', som det i dag i en politisk mere korrekt og inklusiv sprogbrug betegnes). Omvendt vil en model, hvor man opfatter religioner som semantiske systemer befinde sig mere mod den venstre side af spektret og trække i retning af en mere abstrakt og teoretisk modellering.

Med denne korte videnskabsteoretiske *tour de force* in mente er vi nu klar til at tage selve problemstillingen den tidlige kristendoms forhold til jødedommen op til overvejelse. Det vil jeg gøre gennem en meget kurorisk fremstilling af de centrale etaper i forskningshistorien.

### Et forskningshistorisk blik på den tidlige kristendoms forhold til jødedommen

Skønt man kan pege på undtagelser som fx James Parkes' *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism* fra 1934, der gør kristendommens selvstændiggørelse som religion over for jødedommen til et fænomen, der hører hjemme fra midten af det andet århundrede,<sup>7</sup> var det bærende synspunkt frem til slutningen af

<sup>6</sup> Ud over den allerede nævnte disputatsafhandling *Religion in a New Key* vil jeg også henvise til Jensens forbilledlige artikel "Why Magic? It's just Comparison", *Method and Theory in the Study of Religion* 16 (2004), 45–60.

<sup>7</sup> James W. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*, London: Soncino Press 1934, 77: "At the death of Paul, Christianity was still a Jewish sect. In the middle of the second century it is a separate religion busily engaged in apologetics to the Greek and Roman world, and anxious to establish its antiquity, respectability and loyalty. To decide on the date at which the separation took place is no easy task, for there are so many parties to be considered." Parkes er på mange måder forskningshistorisk usædvanlig og langt forud for sin tid, fordi han netop over for sine

1970'erne, at man i alle fald fra og med Paulus kunne tale om kristendommen som en i forhold til jødedommen uafhængig og selvstændig religion.

Ser man på den fremherskende opfattelse i tysk, engelsk og fransk forskning frem til slut-70'erne, var der som også pointeret i indledningen til min artikel ikke så megen tvivl om, at hvis ikke før, så i alle fald så tidligt som Paulus kunne man tale om en kristendom som en i forhold til jødedommen selvberoende religion. Synspunktet er i og for sig meget meningsfuldt, hvis man ser isoleret på en række Paulustekster, og i det omfang man på baggrund af evangelierne finder det muligt at nå tilbage til den historiske Jesus så også flere evangelietekster, som intonerer en betydelig modsætning mellem Kristusgruppe og jødedom. Eksemplerne er legio: Fra Paulus' tale i 1 Thess 2, 14 om de thessaloniske Kristustroende, der har lidt de samme lidelser, som de judæiske menigheder er blevet påtvunget af 'jøderne', "der slog både Herren Jesus og profeterne ihjel, og som har fordrevet os, og som er imod Gud og alle mennesker" til Andet Korintherbrevs klippeklare skelnen mellem de to pagter (2 Kor 3, 7-18). Fra Jesus' tale i Mark 7, 6f. om farisæerne og de skriftkloge som dem, om hvem "Esajas profeterede rigtigt om jer hyklere, sådan som der står skrevet: Dette folk ærer mig med læberne, men deres hjerter er langt borte fra mig, forgæves dyrker de mig, for det, de lærer, er menneskebud" til Johannesevangeliets stereotype tale om jøderne lagt i munden på Jesus:

---

samtidige og de efterfølgende to generationer havde langt større sans for spændingerne og komplikationerne knyttet til hele denne problemstilling. Det er meget tydeligt et andet sted i bogen, hvor han netop peger på usikkerheden knyttet til hårfine dateringer: "It is important to add that even if dates around the end of the first and the beginning of the second century are given for the official break between the two religions, yet, as long as there were any number of conversions from Judaism to Christianity, there were many places in which it would be difficult to draw the dividing line" (ibid., 79). Ja, Parkes kan ligefrem helt parallelt med min argumentation i denne artikel og det synspunkt, som langsomt men sikkert er ved at vinde klangbund i moderne forskning, pege på det fjerde århundrede som helt centralt for problemstillingen: "The fourth century marks a decisive moment in the history of both Judaism and Christianity. Though neither were born in this century, yet both owe more to its outstanding leaders than to any other similar group of contemporaries, and both are to this day, in many ways fourth century religions" (ibid., 153).

Jesus sagde til dem: "Hvis Gud var jeres fader, ville I elske mig, for det er fra Gud, jeg er udgået og kommet. Jeg er ikke kommet af mig selv, men det er ham, der har udsendt mig. Hvorfor forstår I ikke, hvad jeg siger? Fordi I ikke kan høre mit ord. I har Djævelen til fader, og I er villige til at gøre, hvad jeres fader lyster. Han har været en morder fra begyndelsen, og han står ikke i sandheden, for der er ikke sandhed i ham. Når han farer med løgn, taler han ud fra sig selv; for løgner er han og fader til løgnen. Men jeg siger sandheden, derfor tror I mig ikke. Hvem af jer kan påvise nogen synd hos mig? Når jeg siger sandheden, hvorfor tror I mig da ikke? Den, der er af Gud, hører Guds ord; men I hører ikke, fordi I ikke er af Gud" (Joh 8, 42–47).

'Jøderne' er ikke en del af fårefolden, men er skrevet ud af den: "Men I tror ikke, fordi I ikke hører til mine får. Mine får hører min røst, og jeg kender dem, og de følger mig, og jeg giver dem evigt liv, og de skal aldrig i evighed gå fortapt, og ingen skal rive dem ud af min hånd" (Joh 10, 26–28).

Man kunne føje utallige andre steder til; men disse får række, ligesom de taler deres eget tydelige sprog. For flere generationer af forskere var det derfor klippeklart, at jødedom og kristendom i alle fald fra og med Paulus havde udviklet sig til to selvstændige religioner. Ja, i den form for tænkning kan man endog næppe tale om det som to forskellige religionstyper. Snarere var det forståelsen, at kristendommen blev opfattet som afløser for jødedommen, hvis aktuelle former blot blev tolket som en degenereret version af 'Det gamle Testamente', det Gamle Testamente vulgariseret til ukendelighed i legalisme og gerningsretfærdighed. Selv om der var enkelte undtagelser i forhold til dette billede, var det – beklageligvis og beskæmmende for en i øvrigt fremragende akademisk og universitær beundringsværdig dannelsestrads tradition – den normsættende opfattelse af henholdsvis jødedom, kristendom og deres indbyrdes relation.

Alt dette ændrede sig i første omgang i Nordamerika i slutningen af 1970'erne med udgivelsen af E.P. Sanders' *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, hvis betydning som katalysator og selv central del af det, der siden kom til at gå under navnet 'Den nye Paulusforståelse', ikke kan undervurderes. Skønt Sanders ofte med rette gøres til den første repræsentant for det nye Paulusperspektiv, ligger betydningen af hans bog ikke mindre i hele

den meget større bevægelse, som ad åre har ført til et langt mere nuanceret og indgående historisk kendskab til ikke alene jødedom i slutningen af Anden Tempelperiode, men også i efterfølgende former for jødedom som fx udviklingen af rabbinsk jødedom parallelt med den tilsvarende proces, som førte Kristusbevægelsen fra en jødisk gruppering til ad åre at blive en verdensreligion. En af de første til virkelig at forstå den omkalfatring i opfattelse af jødedom, kristendom og deres indbyrdes relation, som Sanders' bog blev vejbereder for, var James Dunn. Med to bøger i begyndelsen af 1990'erne kom han om nogen til at tegne billedet af dette ændrede syn på forbindelsen mellem jødedom og kristendom.<sup>8</sup>

I 1991 udgav Dunn monografien *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* hos SCM Press i London. Året efter kom hos Mohr-Siebeck i Tübingen en antologi redigeret af Dunn med titlen *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*. Noget forunderligt gør Dunn ikke opmærksom på bevæggrunden i talskiftet, hvorfor der i den første udgivelse er tale om en *Partings*, mens det i den anden er reduceret til en noget mere forsimplet *Parting*. Det er denne sidste version af metaforiseringen, som har vundet hævd i den efterfølgende forskningstradition, hvor spørgsmålet om kristendommens (og ja, altid kristendommens) såkaldte ud- eller adskillelse fra jødedommen har fået nomenklaturen, *The Parting of the Ways*. Skønt Dunn undertiden er blevet gjort til ophavsmand for betegnelsen, går den længere tilbage, jf. min note 14.

Dunn er selv meget bevidst om, at jødedommens og kristendommens tvedeling fra hinanden var alt andet end enkel, og at den under ingen omstændigheder bør tænkes som en monolitisk, unilineær, irreversibel bevægelse, som indtrådte en gang for alle. I konklusionen til antologien fremhæver Dunn, at selve adskillelsesprocessen "was very 'bitty', long drawn out and influenced by a range

<sup>8</sup> Dele af argumentationen her findes også i min tidligere refererede artikel "At the End of the Road", se fodnote 4. Jeg har i denne artikel brugt den tidligere artikel; men har også videreudviklet og skærpet argumentationen, ligesom jeg har inddraget den relevante forskningslitteratur fra de seneste år.

of social, geographical, and political as well as theological factors.”<sup>9</sup> Man skal ifølge Dunn være påpasselig med ”thinking of a clear or single ‘trajectory’ for either Christianity or Judaism; and we should also avoid using imagery which necessarily implies an ever widening gap between Christianity and Judaism.”<sup>10</sup> Men netop derfor kunne man jo godt føle sig fristet til at stille spørgsmålstegn ved den model, som Dunn og med ham en lang række andre i den efterfølgende virkningshistorie har forskrevet sig til, *the Parting of the Ways*.

Meget ædrueligt pointerer Dunn selv flere problemer med metaforikken og den underliggende model, som metaforikken er en overfladeforekomst af. Han skriver helt korrekt: ”On the other hand, ‘Christianity’ did emerge from a Jewish matrix, and ‘Christianity’ and ‘Judaism’ did become separate and distinct, so that the basic image, ‘the parting of the ways’, is inappropriate.”<sup>11</sup> Spørgsmålet er, om ikke man kunne udvikle en model, som er mindre ideologisk belastet end selv vejmodellen. For problemet er, at selv hvis man hævder, at kristendommen *de facto* udsprang af jødedommen og tilsvarende betoner, at jødedom og kristendom blev til uafhængige og distinkte religioner, er man ikke langt fra at argumentere for, at denne proces allerede embryonisk tog sin begyndelse med Jesus og Paulus – og så er vi efter min mening ikke kommet meget videre i forhold til den traditionelle opfattelse.<sup>12</sup> Hvis modellen på denne måde baner vej for

---

<sup>9</sup> James D. G. Dunn, *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70–135*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1992, 367.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid., 367f.

<sup>12</sup> Jeg mener faktisk også, at denne kritik rammer Dunn selv (1991, 248f.), som ikke kan sige sig fri for en sådan underliggende dagsorden trods besværgelser om det modsatte, når han hævder, at Jesus og Paulus ved at udfordre deres samtidige samfunds og religions grænsedragninger ikke alene banede vej for den senere udvikling, men også for en allestedsnærværende udfordring af religiøse og sociale grænser. Det er selvfølgelig delvist korrekt fra et bestemt perspektiv, som hører den senere kristne virkningshistorie til, men det kan ikke kvalificeres som et historisk acceptabelt synspunkt, når det gælder de processer, som førte til jødedommens og kristendommens selvstændiggørelse i forhold til hinanden. Se hertil min kritik i ”Skellet går, hvor skellet sættes”, *Præsteforeningens Blad* 18 (1998), 398–407. En lignende kritik er formuleret af Paula Fredriksen i bidraget ”What ‘Parting of the Ways’? Jews, Gentiles, and the Ancient

en sådan forståelse, er det vanskeligt at se, hvorledes man med betydelig kraft kan forfægte, at moderne forskning er kommet afgørende hinsides ældre, apologetiske modeller, hvor både Jesus og Paulus optrådte som repræsentanter for et afgørende brud med jødedommen.<sup>13</sup>

For at blive forstået korrekt vil jeg godt understrege, at min pointe ikke er, at vej-modellen har været nytteløs, endsige været foruden væsentlige indsigtter; ej heller at man definitivt skal opgive den.<sup>14</sup> Dens værdi som model skal blot præciseres i henseende til tid, rum og epistemologisk referentialitet. Når fx flere Kristus-troende tekster fra midten af det andet århundrede af græsk-romersk proveniens investerer betydelig energi i at udtrykke og markere en uoverstigelig afgrund mellem 'jøder' og 'kristne', er det vanskeligt at forstå, hvis ikke man opererer med en forestilling om en begyndende adskillelse mellem de to størrelser i bestemte kulturelle kontekster og hos specifikke sociale segmenter og på bestemte steder. Tilsvarende er der svært at begribe, hvordan en række elitære romerske, ikke-jødiske eller ikke-Kristus-troende forfattere fra begyndelsen af det andet århundrede kan udsondre 'kristne' som gruppe forskellig fra (andre?) jøder, medmindre man tilskriver dem en gryende bevidsthed om en forskel mellem de to størrelser. Alligevel bør vi kunne føre diskussionen videre – også på modelniveauet.

Mediterranean City", i: A. H. Becker & A. Y. Reed (red.), *The Ways That Never Parted* (TSAJ, 95), Tübingen: Mohr-Siebeck 2003, 35–63 (35f).

<sup>13</sup> Jf. Philip S. Alexander, "'The Partings of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism", i: J. D. G. Dunn (red.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135* (WUNT, 66), Tübingen: Mohr-Siebeck 1992, 1–25 (2).

<sup>14</sup> For dens udbredelse se fx Abraham Cohen, *The Parting of the Ways: Judaism and the Rise of Christianity*, London: Licolns-Prager 1954; Robert Murray, "The Parting of the Ways", *Christian-Jewish Relations* 20 (1987), 42–44; Lawrence Schiffman, "At the Cross-Roads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism", i: E. P. Sanders (red.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Philadelphia: Fortress Press 1981, 115–156; Nicholas T. Wright, *The New Testament and the People of God*, vol. 1, *Christian Origins and the Question of God*, London: SPCK 1992, 167–244; Lester Grabbe, "Hellenistic Judaism", i: A. J. Avery-Peck & J. Neusner (red.), *Judaism in Late Antiquity, Part 3, vol. 3, Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism* (Handbuch der Orientalistik: Der Nahe und Mittlere Osten, 53), Leiden: Brill 2000, 53–83 (71).

## Vejmodellens problematiske metaforisering

Som begreb har *Parting of the Ways* umiskendelige associationer med et forlist ægteskab: to partnere, som har delt liv og seng, inden de på et tidspunkt beslutter sig for at gå fra hinanden for at leve hvert sit liv uafhængigt af hinanden. De maritale konnotationer er næppe tilfældige; men de hidrører fra en moderne spørgehorisont fjernt fra en forståelse, hvor problemstillingen blev formuleret i lyset af kategorier som *Kristendommens brud med jødedommen* (læg mærke til de monolitiske og bestemte former) eller *Kristendommens erstatning af jødedommen*. Richard Bauckham har meget fint beskrevet denne forskel, når han pointerer:

Recent discussion of the issue seems to indicate that one conceptual model, which used to be dominant, has now been widely, though not entirely, discredited, while another is becoming popular, if not dominant. The older model thought of Judaism as essentially a constant and Christianity as a new development which grew out of Judaism to become a new religion.<sup>15</sup>

Lader vi imidlertid ægteskabsassociationerne hvile og fokuserer i stedet for på en mere bogstavelig udlægning af vejmetaforikken, indeholder den også nogle ganske interessante konnotationer. Metaforen forudsætter forestillingen om en vej, der forgrener sig i to, altså et Y med to veje, som trods det fælles udgangspunkt bevæger sig i hver sin retning. De er stier uden indbyrdes forbindelse og blottet for muligheden for igen at forenes: En organisk, unilineær udvikling erstattet til fordel for et bilateralt forløb, et stamtræ med stamme, der forgrener sig i to indbyrdes forskellige grene.<sup>16</sup> Jeg har grundlæggende to problemer med denne konventionsmodellering.

For det første er der en ejendommelig knyttet til modellens

<sup>15</sup> Richard Bauckham, "The Parting of the Ways: What Happened and Why?", *Studia Theologica* 47 (1993), 135–151 (135). Om den ideologisk belastede del af det ældre perspektiv, se min artikel henvis til i n. 4, 51–53.

<sup>16</sup> Se hertil Daniel Boyarin, "Semantic Differences: or 'Judaism'/'Christianity'", i: A. H. Becker & A. Y. Reed (red.), *The Ways that Never Parted* (TSAJ, 95), Tübingen: Mohr-Siebeck 2003, 65–85 (74–76).

evolutionære karakter. Mens det tilsyneladende – at dømme ud fra modellens aktuelle forskningshistoriske brug – er muligt at tilskrive den første del af strækningen, frem til forgreningspunktet, en multilateral karakter, ændrer det sig markant, når man kommer til selve tvedelingen i Y'et. Derfra har talen en forunderlig monolitisk og unilineær natur. To internt homogene strækninger, som forgrener sig i hver sin retning, har erstattet en oprindeligt multifacetteret, heterogen vejbane.<sup>17</sup> For det andet er der et problem med relationen mellem den første del af strækningen og den efterfølgende forgrening. Flertallet af forskere er tilbøjelige til at tænke rabbinsk jødedom som en 'naturlig' videreudvikling af den første del af strækningen, mens kristendom forstås som en afvigelse. Det er rammende blevet formuleret af Richard Bauckham i det essay, som jeg allerede har henvist til, jf. note 12.

Second Temple Judaism may be conceived as highly diverse, and rabbinic Judaism may be seen as the result of a considerable development in the post-70 period, but nevertheless all these forms of Judaism are Judaism, whereas Christianity is something else. There is one religion which continued (Judaism) and another which broke away (Christianity). This model is silently endorsed by nearly all modern textbooks on Second Temple Judaism, which do not consider even early Palestinian Jewish Christianity part of their subject, studiously ignoring Jewish Christianity as though there were no reason even to raise the question whether Jewish Christianity was also a form of Judaism (1993, 135).

Jeg deler til fulde Bauckhams synspunkt, men ønsker at skærpe det på et enkelt punkt. Hans eksempel viser med al tydelighed, hvor vanskeligt det er at drøfte denne problemstilling uafhængigt af den

---

<sup>17</sup> Jf. fx Gabriele Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE–66 CE*, Minneapolis: Fortress Press 1991, 225: "After having tried long and hard to convince one another of their own conviction that they represented the true Israel, the Christian and the Pharisaic Roads grew further apart, finally reaching a reciprocal estrangement. A pluralistic Judaism had generated two much less pluralistic and tolerant but more homogeneous Judaisms."

senere virknings- og receptionshistorie. Hvis vi for et kort øjeblik accepterer muligheden for at kunne operere med vandtætte skotter mellem en 'jødisk', en 'judaiserende' og en 'hedensk' form for Kristustro allerede i slutningen af Anden Tempelperiode,<sup>18</sup> som Bauckhams synspunkt synes at forudsætte, og hvis vi dernæst anerkender, at også 'jødiske' og 'judaiserende' former for Kristustro skal ses som legitime former for jødedom, hvorfor så ikke også en 'hedensk' Kristustro som fuldgyligt medlem af størrelsen jødedom? Hvad er det med andre ord, som gør 'hedensk' Kristustro mindre 'jødisk' andet end at den senere udvikling tilbageprojiceres til det første århundrede?

Før jeg går over til en drøftelse af alternative modeller for konceptualiseringen af problemfeltet, er det på sin plads at yderligere problematisere selve kategorien 'hedensk' Kristustro som en form for jødedom for derved at bane vejen for en omdefinering af kategorier og underliggende model.

### 'Hedensk Kristustro' som en form for jødedom

Hvis ikke vi anvender den senere virkningshistorie som kriterium for at afgøre, hvad der er jødisk, og hvad der ikke er jødisk, og derved tilbageprojicere en eller anden embryonisk form for rabbinsk jødedom som afgørende *taxon*,<sup>19</sup> er der grund til kort at overveje kategorien

<sup>18</sup> Jeg anerkender til fulde betegnelsernes problematiske karakter; men jeg kan p.t. ikke komme videre i forhold til nomenklaturdiskussionen. Med 'jødisk' Kristustro mener jeg etnisk fødte jøder i eller uden for Palæstina, som troede på Jesus og fortsatte med at overholde også den rituelle del af Torahen. 'Judaiserende' jødedom henviser til ikke-etniske jøder, som dels blev Kristus-troende, dels overholdt bestemte aspekter også af den rituelle del af Torahen. Endelig henviser 'hedenske' Kristus-troende til mennesker af ikke-jødisk etnisk baggrund for hvem Kristustro ikke indebar overholdelse af den rituelle del af Torahen. Hertil kan man så endelig føje en kategori, som vi ikke har synderlig stærke vidnesbyrd om; men som vi igennem en katalyseproces kan deducere os frem til, nemlig 'hedningetroende' af etnisk jødisk baggrund, se appendiks. Jeg er helt med på betegnelsernes flydende karakter; men jeg er for argumentationens skyld nødt til at operere med en terminologi, som sætter mig i stand til at betegne forskellige former for Kristustro, som er indbyrdes forskellige i kraft af deres på et kontinuum større eller mindre grader af ligheder med andre konkurrerende repræsentanter for jødedom.

<sup>19</sup> Jf. Boccaccini, *Middle Judaism*, 16: "But the idea of 'the' Judaism as a religion linked to a defined people, absolutely free from any foreign cultural influence, and rooted in the

'hedensk Kristustro'. Ser man for en stund bort fra, at 'hedensk Kristustro' var et langt mere mangfoldigt fænomen, end den nuværende monolitiske begrebsbrug lader antyde, bør man selvsagt stille spørgsmålet, om det er det forhold, at 'hedensk Kristustro' udelukker en række traditionelle 'jødiske' identitetsmarkører, som er den direkte grundelse for at udelukke størrelsen fra kategorien jødedom.<sup>20</sup>

I hvor vel man kan anlægge et sådant perspektiv, når vi når længere frem i historien, er og bliver det ejendommeligt anakronistisk i forhold til det andet århundrede. Det er efterhånden blevet klart ikke mindst i kraft af betydningsfulde arbejder fra Martin Goodmans side, at den senere udvikling af rabbinske og ortodokse former for hhv. jødedom og kristendom langt fra udgjorde alle de fænomener, der kan og skal klassificeres inden for kategorierne jødedom og kristendom.<sup>21</sup> Det gør det imidlertid yderligere problematisk, hvis disse kategorier i skikkelse af et forudsat begreb om hhv. en protorabbinsk jødedom og en protoortodoks kristendom tilbageprojiceres til det første århund-

---

legal obedience of the law came to us from Rabbinism – it is merely the rabbinic interpretation of Judaism. Espousing the arguments of one of the parties certainly is not the correct way to try a suit about a contested heritage. Christianity and Rabbinism each had much to gain by disinheriting the other and by cutting off as soon as possible an unpleasant relationship. But a reciprocal excommunication cannot cancel the truth of their common origin, nor has it the authority to sanction before the tribunal of history the idea that a Judaism is no longer a Judaism."

<sup>20</sup> Se fx Shaye J. D. Cohen, som repræsenterer et sådant synspunkt. Det gælder hans bog *From the Maccabees to the Mishnah* (LEC, 7), Philadelphia: Westminster 1987, 168: "Early Christianity ceased to be a Jewish sect when it ceased to observe Jewish practices. It abolished circumcision and became a religious movement overwhelmingly gentile in composition and character. This process was accompanied by the elevation of Jesus to a position far higher and more significant than that occupied by any other intermediary figure in Judaism. Its practices no longer those of the Jews, its theology no longer that of the Jews, and its composition no longer Jewish, the Christianity of the early second century C.E. was no longer a Jewish phenomenon, but a separate religion." Unødigt at sige kunne jeg ikke være meget mere uenig med Cohen i hans synspunkt.

<sup>21</sup> Se fx Martin Goodman, "Sadducees and Essenes after 70 CE", i: S. E. Porter, P. Joyce & D. E. Orton (red.), *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*, BIS 8, Leiden: Brill 1994, 347–356.

rede.<sup>22</sup> Det er ikke mindst her problemerne, som vi har set, er knyttet til Parting of the Ways-modellen.

Det er meget muligt, at bestemte former for 'hedensk Kristustro' fra et tidligt tidspunkt var interesseret i at distancere sig selv fra former for 'jødisk Kristustro', som forudsatte fx fortsat overholdelse af sabbat, omskærelse og kashrut; men det gør dem igen, vil jeg godt understrege, ikke nødvendigvis til et 'ikke-jødisk' fænomen. Hvis jødedom defineres som den bogstavelige overholdelse af disse ritualer, er det klart, at bestemte former for 'hedensk Kristustro' ikke lader sig kategorisere som jødedom; men problemet er, at det samme gælder fx de radikale allegorister, som Filon polemiserer imod i *De migratione Abrahami* 89–93, og få forskere vil, antager jeg, fraskrive dem deres 'jødiskhed'.<sup>23</sup> Gør man de punkter, som adskilte 'hedenske' fra 'jødiske' og 'judaiserende' former for Kristustro til kriteriologisk grundlag for definitionen af jødedom allerede i de første århundreder e.v.t., ignorerer man en helt afgørende pointe i de seneste års forskning, at også 'hedensk Kristustro' var en jødedom.

### Definitionen af jødedom

Man kan med ligeså megen ret argumentere for, at jødedom skal defineres ud fra andre kriterier. Det er fx oplagt at definere jødedom i lyset af det fortsatte tilhørsforhold til de på den ene eller anden måde –

---

<sup>22</sup> Jf. Jacob Neusner, *Judaism and Scripture: The Evidence of Leviticus Rabbah* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago & London: Chicago University Press 1986: "While the world at large treats Judaism as the 'religion of the Old Testament', the fact is otherwise. Judaism inherits and makes the Hebrew Scriptures its own, just as does Christianity. But just as Christianity rereads the entire heritage of ancient Israel in light of the 'resurrection of Jesus Christ', so Judaism understands the Hebrew Scriptures as only one part, the written one, of 'the one whole Torah of Moses, our rabbi'. Ancient Israel no more testified to the oral Torah, now written down in the *Mishnah* and later rabbinic writings, than it did to Jesus as the Christ. In both cases, religious circles within Israel of later antiquity reread the entire past in light of their own conscience and convictions."

<sup>23</sup> Se hertil Alan F. Segal, "Universalism in Judaism and Christianity", i: T. Engberg-Pedersen (red.), *Paul in his Hellenistic Context*, Edinburgh: T&T Clark 1994, 1–29, og John M. Barclay, "Paul and Philo on Circumcision: Romans 2:25–9 in Social and Cultural Context", *NTS* 44 (1998), 536–556.

hvorved man også anerkender eksistensen af flydende og endnu ikke definitivt afgrænsede kanoniske samlinger – autoritative Skrifter med status af åbenbaret Skrift, uanset om de er affattet på græsk eller hebræisk.<sup>24</sup> Hvis tilhørsforholdet til de hebræiske Skrifter gøres til central *taxon* for kategoriseringen inden for kategorien jødedom, er det selvfølgelig indlysende, at også forskellige former for ‘hedensk Kristustro’ – med den mulige undtagelse af Markion – fra det andet århundrede klassificeres som former for jødedom.

Frem for at se ‘hedenske’, ‘jødiske’ og ‘judaiserende’ former for Kristustro som rudimentære repræsentanter for den senere udvikling, hvor jødedom og kristendom gennem en langsomlig og geografisk forskelligartet proces bliver til selvstændige religioner, foretrækker jeg at opfatte dem inden for samme overordnede kategori – en kategori defineret ved det anførte analytiske perspektiv. Jeg hævder ikke, og det vil jeg godt understrege, at der er tale om en *emic* funderet kategori. Det er en *etic* klassificering, men den har omvendt en vis *emic* fundering. Inden for denne generelle kategori er der utvivlsomt grupper, som befinner sig tættere på hverandre end andre i kraft af at dele et større antal fælles træk. Nogle grupper ligner fx hinanden ved at dele overbevisningen om, at Jesus på den ene eller anden måde skal identificeres med Guds messias, mens de i andre henseender adskiller sig væsentligt fra hinanden. Nogle grupper, som fx må kategoriseres inden for den Kristus-troende subgruppe, er i deres forståelse af Torahen tættere på grupper, som repræsenterer farisæisk jødedom, end de er til grupper, med hvilke de deler overbevisningen om, at Jesus er Kristus.

Det er langt fra overraskende, at vi ender med tvetydige konklusioner, eftersom lighed og forskel snarere end at være tekst-immanente størrelser er snævert knyttet til det anlagte teoretiske perspektiv. Lighed er selvsagt utænkeligt uden forskel, ligesom man ikke kan forstå forskel uden en forestilling om lighed. Forudsætningen for at sammenligne to størrelser er eksistensen af et X, i forhold til hvilket sammenligningen kan foretages. ‘A’ forholder sig til ‘B’ i relation til X; men de adskiller sig fra hinanden i henseende til Y og Z. Sammenligningen graderes yderligere af eksistensen af en skala, i forhold til hvilken ‘A’ i højere grad ligner ‘B’ end ‘C’ med henblik på

---

<sup>24</sup> Jf. Boyarin, “Semantic Differences”, 78f.

spørgsmålet om X. Videnskabsteoretisk er det grundlæggende, at sammenligninger således aldrig er dyadiske, men altid triadiske processer – et forhold, som ikke mindst er blevet pointeret af Jonathan Z. Smith.<sup>25</sup> Afhængig af spektret i det involverede eller anlagte perspektiv kan man operere med forskellige generalisationsniveauer i kategorikonstruktionerne.

Men, og det vil jeg gerne understrege, alle de grupper, som påberåber sig De Jødiske Skrifter som autoritative åbenbaringstekster, repræsenterer forskellige former for jødedom, som i indbyrdes konflikt kæmper for at tilrane sig (nogle af) de samme traditioner, men i væsensforskellige udlægninger.<sup>26</sup> Det kan meget vel være, at forskellige former for hedensk Kristustro fra et tidligt tidspunkt i adskillige henseender adskiller sig fra andre fænomener inden for samme overordnede kategori: jødedom. Ikke desto mindre er det værd at ihukomme, at så længe væsentlige ligheder som fx den fortsatte påberåbelse af jødisk autoritative tekster fortsætter med at eksistere, vil det være anakronistisk at udelukke disse former for hedensk Kristustro fra den generelle kategori – vel at mærke under forudsætning af, at man gør sig klart, at vi taler om en analytisk tredjeordens- og ikke en indfødt andenordenskategori, jf. mit afsluttende appendiks. Der vil givetvis være en og anden, som vil opponere mod den anvendte nomenklatur i den tabel, som jeg afslutter artiklen med. For min skyld kunne man også kalde begreberne 'x', 'y', 'z', etc. hvis det ikke var, fordi en sådan terminologi ville fremstå meget kunstig i forhold til den udvalgte empiri. Derfor har jeg valgt de fire kategorier, som måske nok har en ideologisk ladet bagage knyttet til sig; men det problem fortager sig, hvis man vel at mærke begriber, at det er tale om tredje- og netop ikke andenordenskategorier defineret i henseende til dels etnisk baggrund, dels religiøs praksis. Endelig vil jeg også godt pointere, at den profilerede brug af Kristus som afgørende *taxon* i de 'religiøse' kategoriseringer ene og alene er pragmatisk

---

<sup>25</sup> Jonathan Z. Smith, "What a Difference a Difference Makes", i: J. Neusner & E. S. Frerichs (red.), "To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, and "Others" in Late Antiquity, Chico, CA: Scholars Press 1985, 3–48.

<sup>26</sup> Det er dette synspunkt, som ligger bag Gabriele Boccaccinis synspunkt, at kristendom også i dag skal opfattes som del af kategorien jødedom, se Boccaccini, *Middle Judaism*, 14–25.

bestemt af den valgte empiri, nemlig forsøget på at afdække grundpositioner inden for Kristusbevægelsen. Man vil i forhold til anden jødisk empiri uproblematisk kunne skifte til en anden taxon-bestemmende størrelse

I lyset af at de forskellige grupper har påberåbt sig at være legitime arvtagere af hvis ikke identiske, så i alle fald overlappende traditioner, har det været umuligt for den enkelte gruppe at tolerere eller anerkende de øvrige gruppens krav på de samme traditioner. Eksistensen af andre grupper med parallelle, eksklusive fordringer på de samme traditioner gør ikke alene behovet for tekstuel men også social differentiering uomgængeligt. Det er på baggrund af sådanne overvejelser, at den litteratur, som traditionelt er blevet taget til indtægt for bruddet mellem jødedom og kristendom, bør læses. Frem for at repræsentere et 'definitivt og irreversibelt brud med jødedommen' vidner disse tekster først og fremmest om det kontinuerlige behov for at konstruere, bekræfte, forhandle og sikre grænsedragninger omkring grupper, der er så langt fra at være distinkt 'kristne', som tænkes kan. Det er indiskutabelt, at forskellige jødiske og judaiserende former for Kristustro fortsatte med at eksistere lang tid efter den påståede adskillelse og udvikling af kristendommen og jødedommen som selvstændige og i forhold til hinanden uafhængige religioner. Dertil kan man yderligere føje, at forskellige 'hedningekristne' forfatteres behov for at pointere 'kristendommens' særegenhed ikke nødvendigvis kan tages for pålydende. Der er nu en gang betydelig forskel på retoriske besværgelser og social virkelighed.

### Forskellige kulturmodeller

Skønt forskere sædvanligvis har et godt blik for, at flertallet af de tekster, som er relevante for drøftelsen af forholdet mellem jødedom og kristendom, stammer fra elitære Kristustilhængere og derfor ikke kan tages til indtægt for forholdene på det ikke-elitære niveau (sand-synligvis 98 % af Kristustilhængere i fx det andet århundrede), glemmes denne indsigt desværre ofte, når man kommer til at drage konklusioner. Drøftelser, som hidrører fra et elitært Kristus-troende segment, tages for pålydende og udstrækkes til at omfatte Kristen-dommen *in toto*. Men selv hvis et betragteligt antal tekster kan anvendes som vidnesbyrd om en *parting of the ways*, kan det aldrig gælde den sociale virkelighed i dens helhed. Tekstuel virkelighed er sjældent

det samme som den sociale virkelighed. Mere problematisk end dette, eller rettere under dette (nemlig som epifænomen for en mere grundlæggende falsk videnskabsteoretisk præmis), er en stærk tendens til at drøfte problemstillingen på grundlag af en kulturmodel, som problematisk forudsætter en forestilling om kulturel og religiøs essentialisme.

Når man fx tænker, at man kan lave fine og nuancerede grænsedragninger mellem fx 'jødedom' og 'kristendom', og mellem 'hedensk', 'jødisk' og 'judaiserende' former for kristendom, er der en tilbøjelighed til, at man glemmer, at disse kulturer og religionsformer konstrueres ved hjælp af reifikationsprocesser. Det vil sige, de eksisterer i kraft af teoretiske abstraktioner, men netop ikke som sociale virkeligheder. Det betyder, at man på det generelle modell niveau opererer med en ideal forestilling om 'rene' kulturelle og religiøse størrelser, som gennem kontaminationsprocesser – enten i skikkelse af akkulturation, adoption, apropiation, assimilation, diffusion, usurpation, etc. – udvikler sig til 'rodede' eller synkretistiske fænomener. Det betyder i denne sammenhæng, at 'jødiske' og i særdeleshed 'judaiserende' former for Kristus tro i praksis hyppigt tænkes at udgøre et sådant fænomen, fordi de forstyrre de entydige grænser mellem de forudantagede forestillinger om jødedom og kristendom. På individniveauet tænker man personer som kulturelle 'containere' eller som bærere af individuelle pakker, som de deler med andre medlemmer af deres kultur/religion. Verena Stolcke har betegnet den hermeneutiske manøvre som udtryk for 'kulturfundamentalisme', hvormed hun sigter til det forhold, at en kultur eller religion, som aldrig har eksisteret som social virkelighed, gennem en reificeringsproces konstrueres og misforstås som udtryk for den sociale virkelighed.<sup>27</sup> Skønt personer som kulturelle bærere er indbyrdes meget forskellige, opfattes de ikke desto mindre som identiske med henblik på de centrale elementer, som man har gjort identitetsmæssigt afgørende. Derved kommer en gruppe personer, som deler kulturel eller religiøs baggrund, til at fremstå med en fælles identitet.

I sammenhæng med denne artikels emne er problemet åbenlyst. En repræsentant for en monolitisk konstrueret kategori som fx 'hedning-

---

<sup>27</sup> Verena Stolcke, "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology* 36 (1995), 1–13.

kristendom' kommer i kraft af en sådan hermeneutisk manøvre til at inkarnere 'hedningekristendom' *in toto*, og tilsvarende, en 'jødisk Kristustroende' til at legemliggøre 'jødisk Kristustro' som helhed. *Parting of the Ways*-modellen og den måde, som betydelige dele af den hidtidige debat har været ført, forudsætter en sådan fortolkningsmodel af kultur og religion; men den er dybt problematisk, fordi den hviler på en forestilling om et kultur- eller religionsmøde mellem adskilte og fundamentalt forskellige, men internt homogene identiteter eller kulturer. Frem for at ontologisere eller naturalisere kulturel og religiøs identitet vil jeg – i forlængelse af megen nyere kulturanthropologi – slå til lyd for en langt mere dynamisk model. Kultur og religion repræsenterer verdensfortolkninger eller slet og ret world-views, som det hed hos Geertz. Kulturer repræsenterer, hvad man gør, og ikke, hvad man er.<sup>28</sup>

Martijn van Beek har i en række arbejder fremhævet, hvordan talen om kultur i høj grad selv er en del af den kulturelle frembringelse: "Pointen er ikke at benægte, at der kun findes fællestræk på bestemte områder, men at vise, at den ekstrapolering fra specifikke ligheder og forskelle til homogeniserede, kulturelle eller endog civilisatoriske enheder er en kreativ proces og ikke bare en kortlægning af det eksisterende."<sup>29</sup> Det er en afgørende indsigt i forhold til fortolkningen af 'hedningekristne' kilder fra de første århundreder. Frem for at for tolke teksterne som statiske udtryk for allerede eksisterende virkeligheder skal de ses som aktive bidragydere til den kulturelle og religiøse konstruktion af jødedom og kristendom. I stedet for at opfatte forskellige 'hedningekristne' forfatteres betoning af 'kristendommens' særegenhed i modsætning til 'jødedom' som udtryk for den sociale virkelighed skal de ses som forsøg på at skabe og ændre den sociale virkelighed.

---

<sup>28</sup> Se hovedargumentationen i Martijn van Beek, "Beyond Identity Fetishism: 'Communal' Conflict in Ladakh and the Limits of Autonomy", *Current Anthropology* 15 (2000), 525–569.

<sup>29</sup> Martijn van Beek, "Identiteternes møde, civilisationernes sammenstød?", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 40 (2002), 25–34 (29). Jf. også Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York: Verso 1991, 163–185.

Når man pointerer uforeneligheden mellem sin egen gruppe og en anden, gælder det som regel, at man ikke alene forsøger at holde de andre på afstand, men at man også bekræfter sin egen position ved at ekskludere andre fra delagtighed i den. Dertil kommer et andet væsentligt element. Gennem projektionen af elementer, som man finder problematisk inden for sin egen gruppe, over på de andre, eksternaliseres de på en sådan måde, at man efterfølgende har lettere ved at leve med dem inden for sin egen gruppe. Dermed bliver andethedskonstruktion også i høj grad et spørgsmål om en *coping-strategi* i forhold til ens egen gruppe. William Scott Green har fremhævet, hvordan overensstemmelser mellem 'os' og de 'andre' kan omforme det navngivende samfunds selv billede, udstille dets sårbarhedspunkter, og forlene det med en bevidsthed om eller ligefrem en refleksion over muligheden for 'de andres' tilstedeværelse inden for in-gruppen.<sup>30</sup> Det er ikke mindst en afgørende pointe i forhold til tekster, som søger at styrke in-gruppens identitet.

Andethed er en relativ og ikke en absolut kategori, fordi forskel sjældent repræsenterer en neutral klasse. Hyppigt er det netop et spørgsmål, som man har stærke ideologiske interesser i eller noget på spil i forhold til. Derfor er den fjerne anden ofte blot den anden, mens den nære anden er den problematiske figur, fordi hun eller han truer med at underminere egenidentiteten. Ingen har klarere udtrykt dette end Jonathan Z. Smith:

While the 'other' may be perceived as being either LIKE-US or NOT-LIKE-US, he is, in fact, most problematic when he is TOO-MUCH-LIKE-US, or when he claims to BE-US. It is here that the real urgency of a 'theory of the other' emerges. This urgency is called forth by the requirement to place the 'other', but rather to situate ourselves. It is here to invoke the language of a theory of ritual that we are not so much concerned about the drama of

---

<sup>30</sup> William Scott Green, "Otherness Within: Towards a Theory of Difference in Rabbinic Judaism", i: J. Neusner & E. S. Frerichs (red.), "To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, and "Others" in Late Antiquity, Chico, CA: Scholars Press 1985, 49–69 (50). Jf. James Boon, Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 114.

'expulsion', but with the more mundane and persistent process of 'micro-adjustment'. This is not a matter of the 'far', but pre-eminently, of the 'near'. The problem is not alterity, but similarity – at times, even identity. A 'theory of the other' is but another way of phrasing a 'theory of the self'.<sup>31</sup>

Ved at gøre 'jødedommen' til den fjerne anden og gennem betoningen af 'kristendommens' særegenhed i forhold til 'jødedommen' forsøgte en række 'hedningekristne' forfattere fra det andet århundrede at adskille deres særlige forståelse fra et homogent tænkt *world-view*, som i kraft af dets blotte eksistens truede dem på deres identitets grænser. Den kraftige betoning af 'jødedommens' andethed var ikke mindst fremprovokeret af det forhold, at 'jødiske' og særligt 'judaiserende' Kristustroende grupper hævdede at repræsentere netop de traditioner og den position, som de forskellige versioner af en 'hedninge-Kristus-tro' også gjorde krav på. Det er ikke i forskellen, men derimod i ligheden mellem disse grupper og i deres påberåbelse af at være de samme traditioners arvtagere, at vi finder baggrunden for det udtalte, retoriske fjendskab i måden, som de søger at distancere sig på i forhold til hinanden. Det er meget præcist fanget hos Albert Baumgarten i det, han kalder marsmandens regel:

The rule states that hostility is likely to be greatest between two groups between which a Martian would have most difficulty in distinguishing. In other words, contrary to the expectation that shared goals and overlapping identities might lead such groups to be well disposed towards each other, these circumstances frequently result in heightened mutual animosity. Each group feels the need to distinguish itself as clearly as possible from the other similar one with which it might be confused by an outsider.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Smith, "What a Difference", 47.

<sup>32</sup> Albert I. Baumgarten, "The Rule of the Martian as Applied to Qumran", *IOS* 14 (1994), 121–142 (121).

## Nogle få teksteksempler på de teoretiske pointer

Hvordan ser nu hele denne diskussion ud, hvis vi kigger på nogle få teksteksempler? Som det gerne allerede skulle være fremgået af drøftelsen, mener jeg, at man skal se forskellige 'hedningekristne' forfatteres 'antijødiske' betoninger som et *intra-* og netop ikke et *extra-muros*-fænomen.<sup>33</sup> Når fx Ignatius af Antiochia i begyndelsen af det andet århundrede i sit brev til magneserne<sup>34</sup> advarer de intenderede læsere mod at leve "i overensstemmelse med jødedommen" (*kata Ioudaïsmon*) og betoner uforeneligheden mellem at bekende Kristus og forsøget på at 'judaisere', eftersom "kristendom ikke kom til tro på jødedom, men jødedom på kristendom" (*ho gar Christianismos ouk eis Ioudaïsmon episteusen all' Ioudaïsmos eis Christianismon*, 10,3), kan teksten ikke tages som udtryk for et allerede opstået brud. Snarere vidner Ignatius om den fortsatte relation mellem de to størrelser. Hvis det ikke havde været, fordi nogle af hans intenderede læsere havde været tiltrukket af det, han betegner som at leve "i overensstemmelse med jødedommen", havde der ikke været grund til at advare mod denne praksis: "Lad jer ikke føre vild af andre lærdomme eller gamle fabler, der er nytteløse. For hvis vi endnu lever i overensstemmelse med jødedommen, så bekender vi, at vi ikke har fået nåde. De hengivne profeter levede jo i overensstemmelse med Kristus Jesus" (8,1–2a).<sup>35</sup>

Hvis jødedom og kristendom havde været klart adskilt fra hinanden, ville der ikke have været grund til for Ignatius at pointere deres uforenelighed. Det er netop på grund af de uklare og slørede grænser, at Ignatius ser sig tvunget til at drøfte de to størrelser i form

<sup>33</sup> Jf. Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135–425*, London: The Littmann Library of Jewish Civilization 1996, 232: "But having weighed the information we have at our disposal, it seems safe to say that the anti-Jewish bias of official ecclesiastical circles was counterbalanced by equally well-marked pro-Jewish sentiments among the laity and among some of the clergy too. Or rather, it is the existence of the pro-Jewish sentiments among the laity that is the real explanation of Christian anti-Semitism. Anti-Semitism was the defensive reflex of the orthodox hierarchy to the Jewish danger, the Jewish disease."

<sup>34</sup> Jeg holder indtil videre fast i den traditionelle datering af de syv ægte Ignatius-breve, men er åben over for den genåbnede diskussion om brevenes præcise datering.

<sup>35</sup> Oversættelse efter Søren Giversen, *De apostolske Fædre i oversættelse med indledning og noter*, vol. 1–2, København: Museum Tusculanum 1985.

af uforenelige og adskilte '-domme'. At leve "i overensstemmelse med jødedommen" er i Ignatius' opfattelse ikke alene en alvorlig misforståelse af at have modtaget nåden. Det er samtidig en livsform, som placerer den enkelte uden for frelsen: "Lad os derfor ikke være ufølsomme overfor hans godhed. For hvis han ville efterligne os efter det, som vi gør, ville vi ikke mere være til. Derfor, lad os som er blevet hans disciple, lære at leve i overensstemmelse med kristendommen (*kata Christianismon zēn*). For den, som kaldes ved noget andet navn udover dette, er ikke af Gud" (10, 1). Det er ikke fuldstændig klart, hvad Ignatius mener med udtrykket "at leve i overensstemmelse med jødedommen", men 9,1, som betoner modsætningen mellem sabbatoverholdelse og at leve i overensstemmelse med Herrens dag, giver måske et fingerpeg:

Når da de, som levede efter den gamle ordning, har fået et nyt håb og ikke længere holder sabbat, men lever efter Herrens dag, på hvilken også vort liv sprang op ved ham og ved hans død, som nogle fornægter, men ved hvilken hemmelighed vi modtog det at tro og derfor også holder ud, for at vi skal vise os som disciple af Jesus Kristus, vor eneste lærer, hvorledes skulle vi da kunne leve uden ham (9,1–2a).

Der er tydeligvis en sammenhæng mellem at "leve i overensstemmelse med jødedommen" og at overholde sabbat, men den præcise relation er ikke helt klar. Der er noget underligt ved Ignatius' henvisning til sabbatoverholdelse, eftersom det refererer til de intenderede læseres fortid og ikke nutid. Det er muligt, at Judith Lieu har ret, når hun hævder, at sabbathenvisningen skal forstås som led i en mere generel senantik retorik, hvor sabbatoverholdelse og omskærelse fra et græsk-romersk perspektiv blev forstået som de afgørende markører, når det gjaldt karakteristikken af jødedommen.<sup>36</sup> Forstået på denne måde skal Ignatius' henvisning ikke nødvendigvis opfattes som relateret til en bestemt situation, som afstedkom hans appell til de intenderede læsere om at give afkald på at leve i overensstemmelse med jødedommen,

---

<sup>36</sup> Judith Lieu, "Ignatius and the World of His Letters", i: ead., *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh: T&T Clark 1996, 23–56 (46f).

men snarere som et generelt billede af jødedommen. Det er imidlertid også vigtigt at være opmærksom på Ignatius' retoriske strategi i brevet til magneserne.

Han beskriver netop jødedommen som noget, der tilhører fortiden og som er blevet erstattet eller overflødigjort af kristendommen: "Udrens derfor den slette surdejg, der er blevet forældet og bitter, og vend jer til den ny surdejg, som er Kristus Jesus. Lad jer salte i ham, for at ikke noget iblandt jer skal blive fordærvet, for I vil blive overbevist af lugten" (10,2jf. 8,1 "gamle fabler", *Mē planasthe ... mutheumas in tois palaios*). Ignatius' pointering af jødedommens forældede natur står i modsætning til hans appell til læserne om at erkende dette. Tilsvarende kan hans reference til læsernes fortidige sabbatoverholdelse forstås som et forsøg på fra Ignatius' side at gøre noget fortidigt, som er alt andet end fortid hos hans læsere. Det er vanskeligt at forstå, hvorfor han ellers skulle pauke sabbatoverholdelse ind i hovedet af sine læsere, hvis han ikke opfatter dem som i en eller anden forstand truet af det, antagelig gennem den fortsatte overholdelse. Men det rejser selvsagt spørgsmålet, hvem hans intenderede modtagere egentlig var.

Konteksten giver ikke et umiddelbart utvetydigt svar på spørgsmålet; men 10,3 peger i retning af, at der er tale om judaiserende Kristustroende.<sup>37</sup> Hvis den situation, som foranlediger Ignatius' kritik af jødedommen, på nogen måde er sammenlignelig med den problemstilling, Ignatius beskriver i brevet til filadelferne – det eneste brev, hvor han eksplicit drøfter spørgsmålet om 'jødedommens' forhold til 'kristendommen' – kan man måske få en ide om svaret. I 6,1 argumenterer han:

Men hvis nogen prædiker jødedom (*Ioudaïsmos*) for jer, så lyt ikke til ham; for det er bedre at høre om kristendom (*Christianismos*) af en, der har omskærelse, end jødedom af en uomskåren. Men de er begge, hvis de ikke taler om Jesus Kristus, for mig gravsten og dødes grave, på hvilket der blot er skrevet navne på mennesker.

Nogle forskere har taget sondringen mellem den omskårne og uomskårne som et udtryk for Ignatius' bevidsthed om en jødisk og en

---

<sup>37</sup> Jf. ibid., 31.

judaiserende kristendom,<sup>38</sup> men i så fald fremstår det lettere ejendommeligt, at Ignatius hverken drøfter omskærelse eller loven i forlængelse af den skelnen, han lige har indført. Faktisk synes sondringen at bryde sammen med det efterfølgende argument, at sådanne personer, som ikke taler om Jesus Kristus, er gravsten og dødes grave. Det er på grundlag af de eksisterende kilder umuligt at rekonstruere en hhv. jødisk og judaiserende Kristustro, som Ignatius polemiserer imod. Men hvad vi kan konstatere er, at 'jødedom' på Ignatius' tid langt fra er den forhenværende og anderledes religion, som han gerne ville have haft den til at være. Hvad end sabbatoverholdelse og det at leve i overensstemmelse med jødedommen præcis betød for nogle af de magnesiske adressater, kan vi i alle fald konstatere, at Ignatius' bevæggrund for at diskutere dette var, at han opfattede det som en alvorlig trussel mod magnesernes Kristustro. Det er vivaciteten i en anden version af Kristustroen, som tvinger ham til en radikalt dikotomiseret sondring mellem jødedom og kristendom, hvorved den rivaliserende fortolkning placeres i en utidssvarende og laverestående position. Jødedom går fra rollen som den nære til den fjerne anden på grund af interne problemer, som i Ignatius' forståelse truer kristendommens særegenhed.

Den problemstilling, vi finder hos Ignatius, er imidlertid ikke kun et problem, som hører hjemme i det andet århundrede. Den fortsætter i de følgende århundreder. Konciliaære *canones* fra Synoden i Elvira i Spanien (305) eller fra Synoden i Laodikæa (afholdt mellem 341 og 381) forbyder kristne at gifte sig med jøder og at tage imod jødisk gæstfrihed.<sup>39</sup> I *canon* 29 hedder det fx "Det er forbudt for kristne at leve som jøder og hvile på sabbat, men de skal arbejde på lige præcis den dag. Om muligt skal de foretrække Herrens dag og som kristne hvile på den. Hvis de findes at være judaister, lad dem være forbandet af Kristus." Tilsvarende hedder det, at kristne hverken må tage del i jødernes eller kætternes fester (37), ligesom de skal holde sig fra jød-

---

<sup>38</sup> Det gælder fx Wayne A. Meeks & Robert I. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBLSCM, 13), Missoula: Scholars Press 1978, 20.

<sup>39</sup> Teksterne er tilgængelige i E. J. Jonkers, *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, Leiden: Brill 1954. Se fx *canones* 16 og 50 fra Synoden i Elvira.

ernes usyrede brød (38). Sådan kunne man blive ved.<sup>40</sup> Pointen skulle være klar nok. Alle disse forskellige advarsler er kun meningsfulde under forudsætning af, at nogle blandt de kristne også i det fjerde århundrede fortsat har følt sig tiltrukket af forskellige former for 'jødisk' praksis; ja, at de har opfattet det naturligt, at de to religioner netop ikke var så adskilte fra hinanden, som dele af den kirkelige elite har ment, og som de gennem de konciliære tekster har fundet det nødvendigt at slå fast med meget klare forbud. Frem for at betegne en allerede eksisterende og irreversibel adskillelse mellem jødedom og kristendom viser de forskellige *canones*, hvordan nogle elitære kristne opfattede ikke alene den kontinuerlige relation mellem jøder og kristne som stærkt problematisk, men også eksistensen af forskellige former for kristendom, som indbyrdes adskilte sig fra hinanden i relation til deres forbundethed med jødedommen. Parallelle eksempler kan se hos Cyril af Jerusalem, hos Augustin og hos Hieronymus. Der er således ikke tale om isolerede fænomener,<sup>41</sup> sådan som det også med al tydelighed fremgår af Johannes Chrysostomos' ubønhørlige, giftige, antijødiske homilier, *Adversus Ioudaios*, fra 386/87.<sup>42</sup>

I de otte homilier afholdt et halvt år efter, at Chrysostomos var blevet ordineret som presbyter, tordner han mod kristne, som går i synagogen til sabbatgudstjeneste, som deltager i jødiske fester, som istemmer jødiske bønner, som praktiserer omskærelse, som fejrer Pesah, som faster på Forsoningsdagen, som underkaster sig rituelle bade, etc. Det har ikke bare været en mindre gruppe i hans menighed. Det fremgår tydeligt af homilierne, at de har udgjort en anseelig gruppe. Ellers ville Chrysostomos' reaktion næppe være forståelig.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Se yderligere Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4<sup>th</sup> Century* (The Transformation of Classical Heritage, 4), Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press 1983, 68–79, og Pieter van der Horst, *Japhet in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 32), Leuven: Peeters 2002, 97–99.

<sup>41</sup> Se Klostergaard Petersen, "At the End of the Road", 68 n. 53 for referencer.

<sup>42</sup> Se Wilken, John Chrysostom.

<sup>43</sup> Jf. ibid., 75f: "From John's comments, they appear to be regular members of his congregation who thought they could remain members of the church while observing Jewish rites and customs. In their minds, there was no contradiction between going to the synagogue on Saturday and to hear the reading of the Law and coming to church on Sunday to participate in the Eucharist."

Det er netop, fordi de i Antiokia i 380'erne har udgjort et betydeligt og indflydelsesrigt segment, at Chrysostomos i den første homili beskriver dem som en sygdom:

En anden endnu mere forfærdelig sygdom lokker, og vor tunge må derfor vendes mod at helbrede denne sygdom, som er vokset i kirkens krop (*en tō sōmati tēs Ekklesiās pephuteumon*)... Hvad er det for en sygdom? De stakkels og ulykkejlige jøders fester, som følger den ene efter den anden – horn, løvhytter, faster – finder snart sted. Og mange, som tilhører os og siger, at de tror på vor lære, besøger deres fester, ja tager endog del i fejringerne og deltager i deres faster. Det er denne onde gerning, som jeg nu ønsker at drive ud af kirken... Hvis de, som er syge med jødedommen (*tous de ta Ioudaïka nosountas*) ikke helbredes nu, hvor de jødiske fester er nær, er jeg bange for, at nogen af vildledt vane og stor uvidenhed vil tage del i deres overtrædelser.<sup>44</sup>

Beskrivelsen af jødedommen er langt fra malet i milder farver i de øvrige homilier. I første del af den fjerde homili fx skildrer Chrysostomos sig selv og andre kristne lærere som hyrder, der kæmper mod jøderne som vilde ulve, der er trængt ind i den kristne fold: "Sådan sprang også vi lystigt omkring (som får) for få dage siden i udlægning af Skrifterne som på en eng uden at røre noget stridbart, for der var ikke noget, som var os til besvær."<sup>45</sup> Den velsignede situation med et overbud af eksegetisk energi blev imidlertid bragt til ophør, da 'jøderne' trængte i folderen:

"Men eftersom jøderne – mere besværlige end nogen ulve – i dag er i færd med at omkredse vore får, er det nødvendigt at give sig i håndgemaeng og kæmpe, så at ingen af fårene bliver bytte for de vilde dyr."<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Johannes Chrysostomos, *Første prædiken mod jøderne*, PG 48.844f; oversættelserne af Chrysostomos er mine egne.

<sup>45</sup> Johannes Chrysostomos, *Fjerde prædiken mod jøderne*, PG 48.871.

<sup>46</sup> Ibid.

Disse eksempler på giftig anti-jødisk retorik fra Antiokia i slutningen af det fjerde århundrede er kun meningsfulde i en kultur- og social-historisk sammenhæng, hvor den såkaldte *partings of the ways* langt fra har fundet definitivt sted. De judaiserende kristne, som Chrysostomos med sine bidende retoriske angreb får gjort til kristendommens radikale fremmede, repræsenterer hverken noget fortidigt eller fjernt; men er en meget levende gruppe i hans egen menighed. De udgør en alvorlig trussel, fordi de truer med at nedbryde de grænser, som ifølge Chrysostomos adskiller jødedom fra kristendom. Ved at komme i synagogen og tage del i de jødiske fester gør denne gruppe det umuligt for Chrysostomos og andre elitære 'hedningekristne' fra den samme periode at opretholde uforeneligheden mellem jødedom og kristendom. Eller rettere, det er netop eksistensen af judaiserende kristne, som tvinger Chrysostomos og hans meningsfæller til at pointere uforeneligheden mellem de to størrelser.

Trods dens anakronistiske karakter peger modsætningen mellem jødiske og judaiserende kristne på en afgørende forskel. Skønt hedningekristne angreb på jødiske kristne helt bestemt fandt sted, var de langt fra så hyppige som forskellige hedningekristne forfatteres hudfletninger og persiflage mod forskellige former for judaiserende kristendom. Jødiske kristne udgjorde en trussel mod hedningekristne, i kraft af at de påberåbte sig hvis ikke identiske så i alle fald parallelle Skrifter, delte overbevisningen om Jesus som Kristus eller messias, og tilsvarende hævdede at være Kristusbevægelsens sande arvtagere og legemliggørelse. Fra et hedningekristent synspunkt tilhørte de imidlertid ikke in-gruppen på samme måde, som judaiserende kristne gjorde. Eftersom der var en gammel tradition, som daterede sig tilbage til Kristusbevægelsens tidligste periode, til at skelne mellem jødiske og hedenske Kristustroende, blev jødekristne ikke set som rivaler i samme omfang som judaiserende kristne. De sidste var hedningekristne og tilhørte som sådan en hedningekristen form for kristendom, men på grund af deres alternative Torah-fortolkning truede de med at udviske grænsen mellem jødisk og hedningekristendom, hvorved de udgjorde en alvorlig trussel mod hedningekristendommen. Hvis det var muligt at være hedningekristen og samtidig følge Torahen på en måde, som modsvarede ikke alene jødekristendom men også andre former for jødedom, ville der ikke være nogen grund at stå på for hedningekristendommen.

### Farligt begær: et sidste blik

Som det gerne skulle være fremgået af denne artikel, er vi i løbet af de sidste knap 40 år kommet betydeligt videre i drøftelsen af forholdet mellem jødedom og kristendom i de første århundreder. Ikke desto mindre kan vi fortsat komme betydeligt videre. Da store dele af diskussionen, ikke mindst den såkaldte *Parting(s) of the Ways*-drøftelse fortsat halter på grund af en række uafklarede og utilstrækkelige videnskabsfilosofiske problemer, har jeg i dette essay været optaget af at bane vej for en videnskabsteoretisk mere velfunderet måde at forholde sig til spørgsmålet om kristendommens udvikling som en i forhold til jødedommen selvstændig og autonom religion. Jeg har fremhævet betydningen af særligt tre punkter. For det første er det afgørende at operere med en dynamisk kulturmødel, som tager hensyn til, at ingen tekster kan gøres til bærere af kulturer eller religioner *in toto*, ligesom intet kulturelt *Stillleben*-billede er en direkte spejling af den sociale virkelighed, men derimod et led i en proces, hvor en virkelighed forsøges skabt. For det andet er det vigtigt at være opmærksom på, at en tekstuelt betoning af uforenelige forskelle ikke nødvendigvis skal tages for pålydende. Den udspringer hyppigt af et behov for distancering i en situation, hvor rivaliserende grupper kæmper om parallelle, hvis ikke identiske traditioner. For det tredje har jeg understreget behovet for et mere nuanceret kriteriologisk arbejde omkring kategoribestemmelser som fx jødedom, judaiserende former for kristendom, jødiske typer af kristendom og hedningekristendom.

I lyset af disse teoretiske overvejelser har jeg afslutningsvis fremhævet nogle tekster, der traditionelt er blevet brugt som argumenter for at understrege kristendommens historiske selvstændiggørelse i forhold til jødedommen, til at forfægte det modsatte synspunkt. Kildernes krasbørstige og for navnlig Chrysostomos' vedkommende giftige anti-jødiske retorik skal netop ikke ses som et udtryk for endegyldig separation og afsked, men derimod som spejling af et farligt begær rettet mod parallelle traditioner og en tilsvarende påberåbt attraktiv kulturel og religiøs position. Det er kampen om de samme traditioner, som gør de retoriske sammenstød så voldsomme. På den baggrund kan man først tale om kristendom som en i forhold til jødedommen uafhængig og selvstændig religion, når vi kommer frem til slutningen af det femte århundrede – vel at mærke med

fornødne geografiske og tidslige præciseringer i forhold til enkelttekster.

## Appendiks

| De fire grundpositioner inden for Kristusbevægelsen  |  |
|--|--|
| Ikke-Kristustroende etniske jøder  | Ikke-Kristustroende etniske hedninger  |
| Etnisk register – religiøst register   | Etnisk register – religiøst register   |
| 1) Etniske jøder –<br>'Kristus-religiøs' praksis løsrevet fra<br>ikke-Kristus-religiøs jødisk praksis. | 2) Etniske hedninger –<br>'Kristus-religiøs' praksis løsrevet fra<br>ikke-Kristus-religiøs jødisk praksis. |
| 3) Etniske jøder –<br>jødisk religiøs praksis (tidligere<br>betegnet 'jødechristendom').               | 4) Etniske hedninger –<br>jødisk religiøs praksis<br>(judaiserende Kristustro).                            |

## RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Thomas Arentzen, *Virginity Recast: Romanos and the Mother of God*. Dokt. avh. Lunds universitet: Centrum för teologi och religionsvetenskap 2014. 279 pp. ISBN: 9789174738469.

In his doctoral monograph, Thomas Arentzen explores the works of the great sixth-century liturgical poet Romanos the Melodist. This study reframes understanding of the theology of the Virgin Mary and of Marian devotion in early Byzantine Constantinople. Romanos wrote lengthy dramatic sermons in verse. Most of them were chanted during the Night Vigils in the evenings before major festivals. The singer, or cantor, sang each of the roughly 18–24 stanzas with the choir leading the congregation in a short refrain. Arentzen focuses on three key moments in Mary's story celebrated in the liturgical calendar: Gabriel's announcement to Mary that although a virgin she will bear a child, that is her conception of Jesus, celebrated on March 25th; the Nativity of that child, Christ, celebrated December 25th; and the time of Christ's Passion, both his approach to Golgotha and his death on the cross, marked on Good Friday. Arentzen shows that at each of these festivals, Romanos counters expectations by shifting emphasis away from Christ in himself to turn to talk about Mary. That is, Romanos did not use these events merely to understand the nature of the God-Man Jesus, but also, and perhaps especially, to plumb Mary's emotional depths and to trace her process of understanding as she comes to apprehend the mysteries that she embodies. Arentzen thus employs Romanos to explore the various meanings of Mary in a formative period of Christian Orthodoxy.

In each of his three major chapters, Arentzen focuses on the principal hymns in which the stories of Mary come to life. Following

the lectionary, Romanos creatively reimagines biblical scenes through dialogues that expand greatly on the shorter, sparer texts of the Gospels. Arentzen supplements his close reading with analysis of related moments in other poems, drawing broadly from the surviving corpus of approximately 60 hymns. He places each of Romanos's treatments of Mary in a larger context of trends in patristic Mariology and in the rising cult of the Theotokos, or God-bearer, allowing us to see how Romanos's casting of Mary proves distinctive. In a remarkably thorough treatment, Romanos emerges as key figure in the Byzantine Orthodox construction of Mary as an object of reflection and veneration. Among his various methods, Arentzen employs fine philology, detailed explication of texts, interpretation in and through historical contexts, the history of theology (and Mariology), and a modicum of contemporary critical theory. The readings are rich, innovative, and often surprising.

After an introduction that situates the study among previous literature on Mary and on Romanos, Arentzen devotes sections to each scene: Annunciation, Nativity, and Passion. The section on the Annunciation examines Romanos's treatment of the encounter between Gabriel and Mary to uncover an "erotic virginity," characterized by surprisingly racy sexual banter and double entendre between the interlocutors. Gabriel shows up with his wings, but apparently without his rod. And Mary goes so far as to declare that whereas Moses in the desert cleft the rock with a staff, the miracle of her pregnancy happens "without a something in between." Arentzen shows how the surprisingly playful scene uses the language and conventions of late antique erotic novels, and then argues, convincingly, that Romanos aims to instill desire for the Virgin in the congregation. The audience witnesses the staging of desire and comes to share in it. Here Arentzen contributes to recent and critically important conversations about the place of eros in the history of Christian practice, including the practice of theological reflection. Most significantly, he intervenes in the tendency to read the emerging cult of the Virgin within the rise of asceticism in late antiquity, where Mary becomes a ideal monastic. But this is not the celibate's Virgin, and thus Romanos provides a window on the way a nonmonastic deacon might shape a Mary for the laity. When Joseph finally shows up, Mary chastises him for not guarding her; and one might wonder to what extent Romanos or his congregation step in to be Mary's chaperone.

Romanos's treatment of the Nativity also ponders the paradox of a virgin mother, not only in giving birth, but perhaps especially in feeding the Christ child with her own milk. The nativity hymn plays on themes of opening and closing, of concealment and manifestation. The Magi speak to Mary through a closed door while she nurses in secret. Reworking images already present in early Syriac hymns, the anonymous Greek *Akathistos* hymn, and Marian sermons composed in the wake of the Council of Ephesus, Romanos nevertheless presents breastfeeding, not as a metaphor for Christ's nourishment of the world (which would be much more conventional), but as a sign of Mary's cooperation in Christ's work of redemption. Romanos's hymn on the *Nativity of the Virgin* goes so far to call her "A stream of life ... gushed forth for us." Arentzen observes, "Mary becomes interwoven in the divine economy." In this Romanos departs from other early Christian trends, and – perhaps as important – other trends in the scholarly interpretation of early Christianity. According to Arentzen, Romanos does not see the breastfeeding as evidence or argument for the humanity of Christ alone. (In contrast, I suppose, to his divinity.) Rather, Romanos takes the breastfeeding as evidence for Mary's role in nurturing a hypostatic whole, a woman who fed the God-child and who is therefore remarkable. Arentzen wonders about the effects of witnessing such a scene on what he jauntily terms "a live ecclesial audience." But we can be assured that the effect of such compositions is less to instruct about the nature of Christ, and more to instill a theologically informed veneration of Mary.

The chapters on the passion of Christ reveal Romanos's presentation of Mary as a participant in the salvific suffering. If she is not quite the "coredemptrix" of medieval Roman Catholic theology, she is nonetheless a critical figure in God's plan of redemption. Mary also appears as a mediator between heaven and earth, interceding for humanity. Arentzen listens especially to Mary's voice, which moves from lament to reasoning, through emotion to understanding in the course of the hymn "On Mary at the Cross." It is a voice the congregation itself takes on when they sing the hymn's refrain "My son and my God." Congregants become Mary's servants or slaves, dependent on her intercession on their behalf, at the same time that they come to identify with Mary herself.

Arentzen's prose is at times nearly as lyrical as Romanos's. His translations of Romanos into English are direct, forceful, and poetic,

rivaling the excellent work of Ephrem Lash. Throughout, he encourages attention to Romanos's public hymn singing as a form of popular media, and draws analogies to the modern era's interest in drama, film, and even TV – always with a light touch. The study engages thoroughly with the scholarship on Romanos, and deeply with work on the history of Mariology and Marian devotion in late antiquity and early Byzantium. Disagreements with earlier scholarship are carefully reasoned, fair-minded, and generally gracious.

Finally Arentzen contributes implicitly to important trends in the academic study of religion that seek to deflect the centrality of theology or the history of Christian thought by refocusing questions on the practices of devotion and the ways devotional attitudes and relationships are formed. He does not do this at the expense of sound historical theology. Indeed, Arentzen finds a middle way, showing popular and high theology in their interaction with cult. For this he is to be especially commended.

Derek Krueger  
University of North Carolina  
at Greensboro

Tomas Bokedal, *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon: A Study in Text, Ritual and Interpretation*. London: Bloomsbury T&T Clark 2014. 440 s. ISBN: 9780567378903.

Tomas Bokedal är en svensk forskare verksam vid universitetet i Aberdeen i Skottland där han främst undervisar på kurser inom Nya Testamentets exegetik. I Sverige har han varit aktiv vid Församlingsfakulteten i Göteborg och han disputerade år 2005 vid Lunds Universitet med en avhandling i systematisk teologi som bar titeln "The Scriptures and the Lord: Formation and Significance of the Christian Biblical Canon. A Study in Text, Ritual and Interpretation". Nästan tio år senare, nämligen 2014, publicerades denna avhandling i redigerad form av ett internationellt förlag.

Att Bokedal disputerade inom systematisk teologi, för närvarande är verksam främst inom Nya testamentets exegetik, och har skrivit en bok som här recenseras i en patristisk publikation säger en del om Bokedals forskning. Det är tydligt att han arbetar med helheter och

försöker få en uppfattning om den större bilden. Ett huvudsyfte med *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon* är att diskutera frågan, eller kanske snarare frågorna, rörande den kristna kanon på ett mer multidimensionellt sätt än vad som ofta har varit fallet. Det problem som ligger till grunden för den här monografen är nämligen att tidigare diskussioner brustit, dels, i oklarhet kring vad som egentligen undersöks när man talar om ”kanon”, och dels genom vad författaren uppfattar som tidigare undersökningars ensidighet. Bokedal vill alltså med den här boken ge en mer fullständig bild av vad kanonbegreppet har, kan och bör betyda för den kristna kyrkan. I bokens fyra delar behandlar Bokedal där först, lingvistiska och traditionsmässiga aspekter av kanon; sedan, materiella och textuella aspekter; i den tredje delen, performativa aspekter; och slutligen, i den fjärde delen, idémässiga aspekter. Här finns alltså ett uttalat syfte att blanda historiska frågeställningar med problemformuleringar som handlar om hur kanonbegreppet bör fungera på ett normativt sätt för dagens kyrka.

För det teoretiska ramverket blir Hans-Georg Gadamers antaganden kring tradition och tolkning viktiga. En av Bokedals huvudpoänger är att den kristna kanon inte får reduceras till att handla om en lista över av kyrkan godkända böcker. Bland forskare är det vanligt att man refererar till det muratoriska fragmentet eller till Athanasios påskbrev för att visa att en kanoniseringsprocess har ägt rum och avslutats. Detta är fel, menar Bokedal, som istället, med hjälp av Gadamer, förordar en mer dynamisk syn på kanon. Kanoniseringsprocessen förstas bättre som en ”verkningshistoria” (eller *Wirkungsgeschichte* som Bokedal kallar det) som påbörjades när de nytestamentliga skrifterna skrevs och som alltjämt fortgår genom att den bibliska kanon fortsätter att tolkas och tillämpas i vår tid. Den kristna kanon är därmed ingenting statiskt som enkelt kan undersökas eller behandlas som ett objekt, utan den är snarare en verksam kraft som började med apostlarna och Herren själv och som är aktiv än idag.

Införandet av Gadamers tänkande i diskussionen kring den kristna kanon tillhör den här bokens verkliga styrkor. Positiv är även ambitionen att ta ett helhetsgrepp på frågan. Särskilt Bokedals ambition att titta på materiella och performativa aspekter av kanon ligger forskningsmässigt ”rätt i tiden” och framstår som högst relevant i sammanhanget. Vad som i själva verket menas med ”materiella” och ”performativa” aspekter är, dels, studiet av antika manuskript av

bibeltexterna, samt teoretiseringen kring hur deras innehåll framfördes i exempelvis gudstjänsten. Genom att reflektera över sådant rör man sig bort ifrån en tänkt idealisk bibeltext som aldrig egentligen har existerat och blivit läst, till den verklighet av faktiska omständigheter som var rådande för antikens kristna – kanon i dess reella verkansformer. Dessa perspektiv rimmar alltså väl med bokens gadamerianska utgångspunkter.

Några kritiska punkter vill jag vända mot den här boken. Den första gäller användningen av begreppet "apostolisk". Det är tydligt att Bokedal menar att såväl den kristna kyrkan som den kristna kanon är "apostoliska" till den grad att detta kan sägas vara konstituerande för dem. Hur han själv förstår och använder begreppet blir dock aldrig klart för mig. Det är först mot slutet av boken (s 339–43), i en diskussion av Hieronymus användning av "apostolisk", som termen och begreppet verkligen problematiseras. Inte heller den diskussionen hjälper mig dock att förstå Bokedals egen syn. I vår tid, när många forskare ifrågasätter de nytestamentliga författarnas kopplingar till Jesu historiska lärjungar och dessutom menar att ett stort antal NT-skrifter är pseudografiska, finns ett verkligt behov av att reflektera över i vilken mening kanon är "apostolisk" och huruvida den ens behöver vara det. Jag upplever alltså att Bokedal hoppar över att behandla en svår och viktig fråga.

Min andra kritiska punkt gäller diskussionerna och slutsatserna rörande '*nomina sacra*' (kapitel 3) och det kristna bruket av kodexen (kapitel 4). Enligt Bokedal har båda dessa bruk mycket att avslöja om hur de tidiga skrivare som använde sig av dem betraktade det som skulle bli de nytestamentliga texterna. Bruken bevisar att man tillskrev texterna en form av kanonisk status. Men måste vi inte kunna tänka oss att olika skrivare hade helt olika syften med samma bruk, och att många av dem bara helt enkelt imiterade andra? Min invändning är alltså att den här typen av praktiker inte i regel har en så rationell grund som Bokedal vill göra gällande. Ofta rationaliseras med tiden ett existerande bruk som därmed fylls med en bestämd mening – en mening som inte fanns där från början. Att idéer som kopplade kodex och *nomina sacra* till kanonocitet fanns från början och var allmänt utbredda framstår alltså för mig som mycket osannolikt.

För det tredje vill jag mena att den här bokens argumentation förutsätter en daterad syn på identitetsgränser, både när det gäller förhållandet mellan judar och kristna under de första århundradena,

och mellan ”proto-ortodoxa” och andra tidigkristna grupper. På sidan 333 skriver Bokedal: ”Studying the earliest history of the New Testament canon is perplexing due to the unexpectedly smooth, natural, apparently undramatic and passive formation of the first Christian s/Scriptures, and their addition to the corpus of Scriptures designed for divine lection”. Ett sådant påstående indikerar att Bokedal helt har accepterat kyrkofädernas gränsdragningar och det historiska narrativ som hävdar att ortodoxin var det som fanns i begynnelsen och som med tiden förvanskades av diverse kätterska grupper. Medan Bokedals läsningar av kyrkofäderna är harmoniserande är det tydligt att sådana som Markion och ”gnostikerna” representerar någonting främmande, och att dessa inte har haft någonting konstruktivt att bidra med vad gäller den kristna kanons formering. De har endast fungerat som en motbild för ”Kyrkan” att definiera sig själv i förhållande till.

Det är möjligt att vissa teologiskt konservativa läsare kommer att uppskatta Tomas Bokedals studie just för att han inte ”ödslar” tid och energi på kritiska frågeställningar av den typ som jag efterlyser. För att kunna föra den typ av konstruktiv teologisk diskussion om vad kanon innebär i en traditionell kyrklig kontext idag måste man kanske välja att bortse från några av skeptikernas frågor. Därmed uppfattar jag alltså att den här boken främst vänder sig till sådana som delar Bokedals premisser.

Martin Wessbrandt  
Lunds universitet

Dionysios Areopagita, ”Den mystika teologin”. Inl. av Fredrik Heiding och övers. av Tord Fornberg. *Signum* 3 (2014), 24–33.

Vid ett tillfälle för flera år sedan fick patristikseminariet i Lund förtroendet att se på Tord Fornbergs nyöversättning från grekiska till svenska av *Den mystika teologin* av pseudonymen (eller hagionymen) Dionysios Areopagita. Det lilla omfånget till trots är det en klassiker som har utövat ett stort inflytande både i västlig och östlig kristen tradition, och som fortfarande lockar teologer och filosofer till sig. Det lilla omfånget till trots misslyckades vi fullständigt med vår uppgift. Istället för att gå igenom översättningen i sin helhet slukades vi upp av

den första passagen och kom inte vidare under hela seminariet tillfället. Det var samtidigt ett av de mest spännande seminarier jag har deltagit i och alla engagerade sig till det yttersta för att ta hänsyn till textens poetiska och teologiska mångtydighet och rikedom.

Om vi lärde oss något var det att inte bara solida kunskaper i grekiska krävs för att översätta Dionysios, utan också en smula pragmatism. Det var alltså inte översättningen som brast, utan Dionysios mystika språkbruk som hade fångat oss i sitt bann. Fornbergs översättning har nu blivit publicerad i *Signum*, med en välskriven inledning av Fredrik Heiding. Förutom *Den mystika teologin* har Fornberg även översatt ett av de tio brev som i *Corpus Dionysiacum* är förtätade beskrivningar av centrala tankegångar. Den enda risken med att översättningen publiceras i en tidskrift är väl att den riskerar att gå förlorad för den som inte söker i Signums arkiv. Men om Fornberg fortsätter sin gärning kanske vi kan få fler av Dionysios enigmatiska skrifter tolkade på en tillgänglig svenska i en större volym?

*Andreas Westergren*  
Lunds universitet

Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen & Jörg Ulrich (red.), *In Defence of Christianity. Early Christian Apologists*. Early Christianity in the Context of Antiquity 15. Frankfurt am Main: Peter Lang 2014. XV, 263 pp. ISBN: 9783631623831.

Regarding the exceptional relevance of the second century as the period of transition from apostolic to patristic times, one may well ask whether its central documents have received adequate attention in the history of Christian theology. Among the Protestant theologians, the apologists' texts have oftentimes been evaluated more or less according to Protestant anachronisms and thus ignored as "too far-fetched" from a Christian (Biblical) point of view. As for the Catholic and Orthodox theology, the same texts may have been taken as an undeveloped prelude to the golden fathers of the fourth century and in that sense ignored as "not far-fetched enough". Regardless of one's perspective, a deeper understanding of the second century is essential for any holistic evaluation of the early Christianity and the relationship

between biblical and patristic thought-worlds. Moreover, apologetic treatises also help to understand the interaction and encounters of Christians and non-Christians.

*In Defence of Christianity* is a collection of thirteen articles published originally in Danish by the participants of the project “Jews, Christians and pagans in antiquity – Critique and apologetics” at Aarhus University. The present publication serves as a solid introduction to the apologetic authors of the second century from Aristides to Octavius. As a matter of fact, one might expect the work to replace Robert Grant’s monograph *Greek Apologists of the Second Century* as the basic work on the topic. Unlike in Grant, Clement of Alexandria is here included among the apologists, which is a welcome solution, given the fact that Clement was de facto the most original, the most many-sided and intellectually the most creative apologist, even though his works may not be apologies in the technical sense of the word.

The publication manages to serve as a general introduction to the apologetic authors, yet there are also original insights with scholarly value, and the articles also discuss thoroughly the perspectives taken in the earlier scholarship. For example, Jakob Engberg’s presentation of Theophilus of Antioch balances several oddities in the field by concentrating on the reconstruction of the questions Theophilus was answering to in his *Ad Autolycum*. Curiously, earlier scholars have often been more eager to analyse what Theophilus did not say than what he actually did write, ending up in bizarre theories.

Value of the publication is increased by the fact that it gives also the perspective of the Other. The last articles on the contemporary pagan authors’ assessment of Christianity, including the translations of the primary sources, are essential for the comprehension of the apologists, and of the second century theological and spiritual atmosphere in general. Finally, Marie Verdoner’s article on Eusebius’ use of the apologists serves as an important bridge towards the golden era of patristic literature.

Serafim Seppälä  
University of Eastern Finland  
Joensuu

Raimo Hakola, Nina Nikki & Ulla Tervahauta (red.), *Others and the Construction of Early Christian Identities*. Publications of the Finnish Exegetical Society 106. Helsinki: Kopioniini Oy 2013. 344 s. ISBN: 9789519217611.

Denna artikelsamling är ett resultat av forskningsprojektet *Enemies in the Making: Others and the Construction of Early Christian Identities* som pågick mellan 2010 och 2013 vid teologiska fakulteten vid Helsingfors universitet. Volymen karaktäriseras av ambitionen att utmana tidigare forsknings tendens att ta de antika källornas presentation av motståndare som historiskt korrekt information om historiska omständigheter. Volymen innehåller totalt tio bidrag uppdelade i tre tematiska avsnitt där det första behandlar förhållandet mellan tidiga kristna och judiska grupper, det andra avsnittet behandlar polemik mellan olika kristna grupper medan bidragen i den tredje avdelningen syftar till att placera polemiken i tidiga kristna källor i en större litterär och kulturell kontext.

I den första essän, "Pharisees as Others in the New Testament", studerar Raimo Hakola de kanoniska evangeliernas (inklusive *Apostlagärningarna*) presentation av fariséerna som genomgående presenteras som Jesus huvudmotståndare, en uppfattning som särskild i äldre forskning uppfattats som historiskt tillförlitlig information om den fariseiska rörelsen. Hakola menar emellertid, från ett socialpsykologiskt perspektiv, att författarnas olika strategier att med vissa undantag framställa fariséerna som en maktfaktor snarare speglar behovet att skapa en distinkt kristen identitet, vilket bidrar till att korrigera bilden av den fariseiska rörelsen.

Nina Nikki ("The Flexible Apostle") försöker lösa problemet med Paulus relation till judendomen genom att analysera 1 Kor 9:1–23 och Fil 3:2–9 från ett socialpsykologiskt perspektiv. Hon konstaterar att forskningen ofta nått motsatta resultat: somliga forskare antar att Paulus helt bröt med judendomen, andra att han förblev Torah-observant jude hela sitt liv. Nikki menar att problemet är att man inte tagit på allvar det faktum att sociala identiteter är kontextberoende och att de alltså kan förändras i olika sammanhang, vilket kan förklara de olika Paulusbilder som forskningen har presenterat. Paulus relativiserade både judisk och "hednisk" identitet genom att underordna dem den övergripande identiteten som Kristustroende. Enligt Nikki anpassade sig Paulus efter olika situationer och ingen av de

bilder som källmaterialet ger upphov till kan sägas vara sannare än någon annan.

*Efesierbrevets* "judiskhet" står i centrum i Minna Shkuls bidrag, "Questions of Identity, Otherness, and 'Jewishness' in Ephesian's Scholarship". Genom en forskningsöversikt visar Shkul hur olika forskares definition av "judiskhet" fortfarande är beroende av den traditionella teologiska uppfattningen av "juden" som den "andre", även om betoningen av NT som en samling judiska texter medverkat till att en hel del missförstånd korrigeras. Det gäller exempelvis en tendens hos nytestamentliga forskare att vilja framhäva kristen identitet på bekostnad av judisk identitet. Shkul konstaterar att social identitetsteori handlar lika mycket om att förstå hur det egna sociala jaget är konstruerat som att förstå hur "den andre" är resultatet av en motsvarande process, vilket kan hjälpa forskare att bedöma exempelvis *Efesierbrevets* relation till judendom.

Mika Hynninen essä, "Creating the Murderers of God", behandlar frågan om uppkomsten av den kraftigt anti-judiska polemik i *Petrusevangeliet* med hjälp av social identitetsteori. Merparten av essäutgörs av en insiktsfull beskrivning av denna approach. Hynnen betonar att självkategorisering under vissa omständigheter kan vara tillräckligt för att intergruppdiskriminering ska äga rum. Efter en kort forskningsöversikt över hur olika forskare har uppfattat den anti-judiska polemiken i *Petrusevangeliet* vidtar Hynninen analys, först genom en rekonstruktion av den historiska situationen. Enligt Hynnen var kristna under det andra århundradet utsatta för verbala angrepp och annan kritik från judar, som exempelvis ifrågasatte uppståndelsen och de kvinnliga uppståndelsevittnenas trovärdighet, vilket utgjorde ett hot mot de kristna. *Petrusevangeliet* representerar ett försök att vederlägga dessa anklagelser. Resultatet blev en starkare kristen identitet men också en negativ bild av den andre – juden.

Outi Lehtipuus bidrag, "How to Expose a Deviant?" inleder volymens andra del. Lehtipuu ställer frågan varför olika uppfattningar om uppståndelsen kom att bli ett så allvarligt tvisteämne att olika grupper utdefinierade andra p.g.a. "felaktiga" uppfattningar om uppståndelsen. Författaren konstaterar exempelvis att Justinus Martyren hävdar att de som inte delar hans uppfattning om uppståndelsen inte är att betrakta som kristna. Lehtipuu fortsätter med en presentation av avvikelsesociologi och argumenterar för att detta teoretiska perspektiv kan bidra till vår förståelse av diskussionerna om uppståndelsen,

vilket exemplifieras genom en kort analys av två texter från Nag Hammadi: *Treatise on the Resurrection* och *Testimony of Truth*. Den tidiga kyrkan karakteriseras av en betydande mångfald och eftersom de tidiga källor man hade att tillgå, exempelvis Paulus brev, knappast redovisar en homogen syn på uppståndelsen, var det naturligt att det uppstod en mängd uppfattningar. Under kyrkans konsolideringsprocess, när olika grupper konkurrerade fungerade därför just uppståndelseproblematiken effektivt för att utdefiniera avvikare och därmed stärka det egna meningssystemet, avslutar Lehtipuu.

Ulla Tervahauta sysselsätter sig också med en text från Nag Hammadi i sitt bidrag, "Ignorant People, the Fool and Pagans". I en passage i *Authentikos Logos* (AL) (33:4–34:32) fokuserar författaren å ena sidan på kristna som är okunniga, å andra sidan på dem som är däraktiga, menar Tervahauta, till skillnad från tidigare forskare som uppfattat det som att texten behandlar blott ett problem, vilket man också haft svårt att definiera. Genom att anta att författaren till AL behandlar två typer av kristna eller två förhållningssätt till blir textavsnittet begripligare, enligt Tervahauta. En intressant detalj är att författaren använder "hedning" som en jämförelsepunkt. De okunniga och de däraktiga är värre än hedningar skriver författaren till AL. Medan detta språkbruk ekar judisk och tidigkristen polemik mot "hedningar" pekar Tervahauta på viktiga skillnader. "Hedningarna" framställs inte entydigt negativt, utan som människor som ger allmosor och också har ett begrepp om den ende guden, vilket Tervahauta menar att man kan uppfatta som en tendens till tolerans gentemot den icke-kristna världen.

I en kort artikel analyserar Päivi Vähäkangas *Pseudo-Clementinernas* (*Homilies* och *Recognitions*) uppfattning av vad som är riktig undervisning genom att studera vilka auktoriteter som åberopas, synen på falsk undervisning och vilken praxis som förordas. Hon konstaterar att Jakob framställs som kyrkans ledare och Jerusalemförsamlingen som dess centrum medan Paulus inte nämns alls. Simon Magus representerar dock en mängd olika heresier vilket också kan inkludera Paulus, särskilt kritiken av uppenbarelser som finns i *Homilies*, menar Vähäkangas. Hon konstaterar att forskare tänker sig att den förmodade källan bakom *Homilies* och *Recognitions* innehöll judisk-kristna tankar, men att dessa nedtonats i *Recognitions*. Fokuserar man emellertid på den praxis som påbjuds, framförallt vad gäller renhets-

föreskrifter, finns skäl att definiera R som en text som kombinerar judisk praxis med kristna föreställningar och Vähäkangas tänker sig att Origenes och Chrysotomos kritik av kristnas deltagande i judisk kult vitnar om existensen av just sådana grupper.

Niko Huttunen inleder bokens tredje och avslutande del. I artikeln "In the Category of Philosophy?", behandlas olika romerska attityder gentemot kristna. Huttunen menar att de källor som vanligen citeras, Tacitus, Suetonius och Plinius d.y., vilka presenterar en starkt kritisk bild av de kristna, inte representerar hela bilden när det gäller antika författares uppfattningar om de kristna. Klart är att antika författare betraktar kristna som "den andre" men, påpekar Huttunen, detta behöver inte innebära en negativ karaktärisering. Huttunen visar hur Epiktetos, Marcus Aurelius, Lukianos och Galenos beskrivningar av kristna innehåller positiva element. De gemensamma dragen hos dessa författare är att de alla påpekar de kristnas förakt för döden samt att de prisar deras uppförande, påpekar Huttunen.

Hur människan konstruerar kulturellt determinierade uppfattningar (images) och hur de används för att konstruera den "andre", står i centrum i Marika Rauhalas bidrag, "Danger and Delusion". Rauhala menar att imagologi (imagological studies) är ett värdefullt komplement till andra samhällsvetenskapliga approacher såsom sociala identitetsteorier. I artikeln behandlas olika antika attityder till religiösa uttryck som av eliten ansågs oacceptabla. Genom en kort genomgång av gränserna för vad som kunde anses vara accepterade religiösa uttryck i antiken, visar Rauhala att kontrollen av "religion" var en väsentlig del av maktutövningen i det grekisk-romerska samhället. Religiösa grupper som ogillades kunde beskrivas i stereotypiska termer av effeminisering, omåttligitet, irrationalitet, eller helt enkelt som "främmande". Även allvarligare anklagelser om ritualmord och kannibalism kunde riktas mot dem som avvek från de socialt accepterade kultiska uttrycken.

I volymens sista bidrag, "Nocturnal Rituals as an Othering Device", studerar Maijastina Kahlos attityder till nattliga kulthandlingar. Hon konstaterar att det i antiken fanns en lång tradition av misstänksamhet mot "nocturnal rites". Huvudproblemet bestod i att nattliga sammankomster kunde misstänkas för att användas i syfte att underminera den traditionella grekisk-romerska kulten och flera kulter förbjöds också av myndigheterna. Även officiellt godkända nattliga kulter kunde ådra sig kritik från etablissemanget, särskilt om både män och

kvinnor tilläts delta, som i fallet med Bacchus-kulten. De anklagelser som riktades mot dessa nattliga kulter innefattade bruk av magi, sexuell promiskuitet, männskooffer och t.o.m. kannibalism och drabbade också kristna grupper, vars verksamhet innefattade nattliga sammankomster. Kahlos visar också att samma typer av anklagelser intressant nog kunde riktas mot traditionell grekisk-romersk religion och mot konkurrerande kristna grupper under perioden efter att kristendomen blivit statsreligion i Rom. Nattliga sammankomster sågs som ett hot mot det etablerade och civiliserade samhället oavsett hur det såg ut och mekanismerna för att hantera detta hot följe ungefär samma lagar under den kristna senantiken som under den romerska kejsarperioden, enligt Kahlos.

Den här volymen har många förtjänster, inte minst genom att läsaren får flera presentationer av de olika samhällsvetenskapliga teorierna, exempelvis social identitetsteori, som flera av författarna använder och genom det övergripande metodiska perspektivet, dvs. strävan att dekonstruera polemiken i källmaterialet. Volymens generella upplägg ger också en bra bild av utvecklingen olika religiösa identiteter i antiken: först i relationen mellan judar och ”kristna”, därefter under kyrkans konsolideringsperiod och slutligen i samband med majoritetskyrkans uppgörelse med traditionell grekisk-romersk religion och inom-kristna konflikter. När det gäller den tidigaste perioden hade emellertid analyserna sannolikt tjänat på en mer precis terminologi. Författarna använder nästan genomgående begreppen ”Christian” och ”church”, för att referera till den tidiga Jesusrörelsen, vilket implicerar att man föreställer sig en homogen rörelse. Numera står det klart för allt fler forskare att man måste ta hänsyn till att rörelsen bestod av både Jesus-orienterade judar och Jesus-orienterade icke-judar, något som i hög grad komplicerar framväxten av en ”kristen” identitet.

Emellertid, artiklarna är samtliga välskrivna och informativa och volymen som helhet utgör en värdefull introduktion till modern forskning om de identitetsskapande processer som pågick under antiken.

*Magnus Zetterholm*  
Lunds universitet

Karin Hedner Zetterholm, *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Contemporary*. Minneapolis, Minn.: Fortress 2012. xiv + 210 s. ISBN: 9780800697983.

Zetterholms bok bekräftar och visar på ett rikt illustrerat sätt hur Abraham Joshua Heschels uttalande "Judaism is based on a minimum of revelation and a maximum of interpretation" (6) fungerar i teori och praxis. Boken tar sitt avstamp i frågan kring varför vissa bud anses normerande – och andra inte – i judisk hermeneutik och tradition. Genom varje kapitel lyckas Zetterholm visa på spänningen mellan "commitment to the Bible on the one hand, and a considerable freedom in interpretation and adapting its meaning on the other" (2). Lösningen till detta återfinns i det judiska ledarskapets förståelse av mottagandet av Toran på Sinai och människans roll i interaktionen med Guds ord. Zetterholm visar på hur den rabbinska traditionens tonvikt på människans roll i tolkningsprocessen, i antiken såväl som nutida judendomar, kan skapa ytterst kreativa och många gånger förvånande läsningar av bibeltexter.

Det första kapitlet "Continuity and Change in Rabbinic Judaism" behandlar just dessa saker, vilka illustreras i kapitlets inledning med en rabbinsk liknelse. Liknelsens kung ger sina två tjänare vete och lin att förvalta och dess poäng är att den tjänare som förvandlar råvarorna premieras över den som behåller dem såsom de är – den vise är en ständigt aktiv deltagare i bibeltolkningen för att göra orden till något användbart och relevant för varje tid. Zetterholm placerar sedan in denna tolkningstradition i dess historiska sammanhang för att förklara uppkomsten till metoden som en följd av templets fall och uppkomsten av rabbinsk judendom. Vidare presenteras här *aggada* och *halakha*, samt olika framväxande syner på den muntliga Torans ursprung och vikt.

"Tradition in the Making – The Mishnah and the Talmuds", kapitel 2, ägnas åt de rabbinska texternas tillkomst, utveckling och redaktion, samt deras ömsesidiga relation(er). För nybörjaren är kapitlet en skatt för att lära känna den judiska litteraturen med kartor, tabeller och en guide för att förstå en talmudisk sida. En liten men värdefull detalj är förklaringen av verkens namn, såsom att det arameiska ordet *tosefta* betyder tillägg. För läsaren som söker mer fördjupning ges även detta här då Zetterholm jämför traditionella uppfattningar inom forskningen med nyare rön (såsom föreställningen om Mishna som från början

fixerad text till forskning om muntlig förmedling och redaktionen av Talmud) och lyfter upp ämnen som varit och är föremål för debatt (till exempel förhållandet mellan den babyloniska och palestinska Talmud). Vidare skildrar Zetterholm hur forskningen har ändrats i och med Neusner då allt mer fokus sattes på att diskutera de historiska figurerna bakom texterna och källornas eventuella användning för historisk rekonstruktion.

Från detta leds läsaren över till det tredje kapitlet "Rabbinic Biblical Interpretation – Midrash" som även diskuterar tolkningarnas bakomliggande faktorer. Zetterholm inleder, med att redovisa fyra grundantaganden om Bibeln, baserat på James Kugel, vilka således ligger till grund för rabbinernas hermeneutik och deras utgångspunkt i vad som uppfattas som problem i texten (textuella, teologiska, etc.). Midrashens uppkomst beskrivs som mötet mellan bibeltexten och rabbinen (med tillhörande ideologi) som fyller i luckor i texten för att göra den begriplig och meningsfull. Inte bara diskuteras här liknelsen som bibeltolkning, Zetterholm visar även tydligt hur rabbinska lagar, *halakha*, är bevarade i midrasher baserade på Bibeln för att ge dem auktoritet (till skillnad från lagar i Mishnah).

En av Zetterholms främsta styrkor i boken är det myckna citerandet och utgångspunkten i relevanta rabbinska texter, vilket i detta kapitel särskilt hjälper läsaren att följa med. Här följer en längre diskussion om Isaks bindande, *Aqedah*, för att visa på den nära kopplingen mellan exegetik och teologi i rabbinsk litteratur, vilket särskilt för den kristne läsaren är intressant läsning. Förutom att hävda Isaks villighet, menar rabbinerna att Isaks "död" hade en försonande effekt för Israel och traditionen tillskriver Isak rollen som påskalammet (*Jubileerboken*) och en martyr (*4 Mackabeerboken*) samt hur händelsen visar på ett framtid eskatologiskt skeende – ett andra exodus (*Exodus Rabbah*). Likheten med evangelierna leder Zetterholm till en diskussion om traditionens ursprung och menar att Jesu död troligen skall ses i ljuset av Isaktraditionen, men att Jesu död som försonande möjligtvis kan ha influerat den senare Isakberättelsen.

I det fjärde kapitlet, "The Jewish Character of the Early Jesus Movement", påpekar Zetterholm mycket riktigt att rörelsen till en början var inomjudisk och så bör förstås – även vad gäller Jesus och Paulus hermeneutik. Förutom en kort forskningshistorik inom Jesusforskningen (denna hade gärna fått utvecklats och uppdateras då E.P. Sanders visserligen var startskottet men mycket har hänt sedan hans

tid), leds läsaren till att se hur Toraläraren Jesu liknelser förstas klarare – och annorlunda – om de läses i en judisk kontext, och inte genom en senare antijudisk polemik. Genom rabbinska liknelser kan Jesu liknelsers ursprungliga lydelse rekonstrueras, menar Zetterholm, som argumenterar för detta främst med hjälp av komparativa närläsningar av tematiskt liknande liknelser. Denna del är särskilt intresseväckande när Zetterholm framgångsrikt visar hur liknelserna är en nyckel till att förstå antik judisk-kristen polemik och maktkamp om ”rätt” hermeneutik.

I sektionen ”Paul – A First Century Jewish Theologian” presenteras den nya forskningen kring Paulus och vad som händer när man läser de paulinska skrifterna ur ett judiskt perspektiv. Zetterholm poängerar, mycket riktigt, hur viktigt det var för Paulus att skilja på Kristustroende judar och Kristustroende hedningar, och hur viktigt detta är för att förstå argumentationen kring Toran. För bokens syfte gör Zetterholm helt rätt i vad hon lyfter fram här, men jag hade önskat en mer nyanserad bild av den diversifierade Paulusforskningen. Dock vägs detta upp när Zetterholm visar på de många perspektiven som cirkulerade i urkyrkan på hur olika grupper faktiskt såg på varandra (jmf Didache och Apostladekretet) och hur judarna först med en hednaddominerad kyrka ansågs vara ett problem. Trots vissa brister bör ändock alla intresserade av den antika världen läsa detta kapitel.

Det sista kapitlet ”Continuity and Change in Contemporary Judaism” tar ett kronologiskt hopp fram till modern tid för att visa hur olika judendomar idag har hanterat balansen mellan kontinuitet med det förflutna och anpassning till nuet. Efter en övergripande beskrivning av reformrörelsen, ortodox respektive konservativ judendom, skildrar Zetterholm hur dessa tre olika religiösa riktringar ser på uppenbarelse och religiös auktoritet i tolkandet av Bibeln. För att visa hur bibeltolkningen fungerar idag i praktiken väljer Zetterholm att fokusera på två väl valda frågor: homosexualitet (som talas om i Bibeln i förbjudet ordalag) och medicinsk etik (som Bibeln inte säger någonting om). Vid en eventuell framtida andra upplaga hoppas jag att detta kapitel kan få utvecklas ytterligare och uppdateras då mycket har hänt i dessa frågor.

Zetterholm lyckas brillant att visa på Torans 70 ansikten, dess orsaker och konsekvenser över tid. Den förvirring som många möter i frågor om judisk bibeltolkning skinras när man läser denna bok. De sistnämnda två kapitlen kanske framstår som märkliga i en bok som

denna, men förutom att de är viktiga delar av judisk hermeneutik, är det dessa delar som gör boken unik. Zetterholm är tydlig och strukturerad och skriver på ett inbjudande sätt, vilket också gör detta till en ypperlig bok att använda i undervisning. Varje kapitel är dessutom utrustat med vidare förslag till läsning och ett antal instuderingsfrågor, och avslutas med en ordlista som förstärker bokens didaktiska funktion.

Jag kan bara gratulera Zetterholm till en lyckad bok och varmt rekommendera att den läses och sprids.

*Jennifer Nyström*  
Lunds universitet

Reidar Hvalvik & Karl Olav Sandnes (red.), *Early Christian Prayer and Identity Formation*. WUNT 336. Tübingen: Mohr Siebeck 2014. ix + 421 s.  
ISBN: 9783161535208.

Tanken bakom denna artikelsamling är att bönen – dess innehåll, formuleringar och icke-verbala uttryck – är ett viktigt element i kristen identitetsbildning. Alla dessa tre aspekter av bönen användes i den tidiga kyrkan för att forma kristen identitet gentemot omgivningen, både den judiska och den grekisk-romerska, men också i inomkristna debatter. Gemensam bönen förenar, medan skillnader i ord och handling skapar och manifesterar olika gruppidentiteter. De flesta texter som analyseras i artiklarna är preskriptiva: vissa tankar och handlingar rekommenderas, andra motarbetas. Det är därför viktigt att göra metodologisk skillnad mellan texter och social verklighet – de tidig-kristna teologernas syn på bönen och de kristnas sätt att be i verkligheten var inte nödvändigtvis identiska. Jag lyfter i det följande fram några artiklar som visar på olika sidor av bokens tema.

Boken börjar med tre artiklar som leder läsaren in i temat. I den första, "Identity and Prayer", diskuterar Mikael Tellbe på vilket sätt sociologiska teorier om identitetsbildning – både när det gäller enskilda personer och grupper – kan vara nyttiga för studiet av utvecklingen av kristen identitet under de första århundradena. Identitetsbildning sker ofta i konflikter med "de andra". När det gäller den kristna identitetsbildningen, var det ofta fråga om diskussion och konflikt med den judiska identiteten. Detta syns t.ex. om man jämför judiska berakoth-

böner och kristna tacksägelseböner, eller användningen av psalmer. Det finns mycket gemensamt, och just därför måste man markera skillnaderna. Tellbe tar upp flera aspekter som även behandlas i andra artiklar: identitet och bön i förhållande till ritual, etnicitet, konflikt och gender.

Den andra artikeln av Larry Hurtado, "The Place of Jesus in Earliest Christian Prayer and its Import for Early Christian Identity", handlar om det som tidigt tydligast skiljde kristen bön från judisk: den mångfacetterade och centrala ställning Jesus hade i bönen. Den jordiske Jesus betraktades som den som undervisade om hur man skall be och gav exempel på detta. Den uppståndne Jesus förstods som den himmelska förbedjaren och advokaten, och även som mottagaren av böner. Jesus ansågs som grunden för bönen till Fadern: man skulle be i Jesu namn. Hurtado påpekar att denna ställning som Jesus intar var något nytt och utan paralleller i samtiden, och på det sättet grundläggande för kristen identitetsbildning.

I den tredje artikeln, "Praying with Outstretched Hands: Nonverbal Aspects of Early Christian Prayer and the Question of Identity", tar Reidar Hvalvik upp en viktig, men ofta förbiseedd aspekt av bön: det icke-verbala. De yttre tecknen, dvs. när, hur och var man ber, visar vilken religiös grupp man tillhör. De kristna tog över en hel del religiösa bruk från Gamla Testamentet och från judendomen, men delade också vissa seder och bruk med sin grekisk-romerska omgivning. Därför är det viktigt att inte enbart studera vilka seder som var vanliga hos de kristna utan också vilket innehåll de gav åt dessa. Ett intressant exempel är detta att vända sig mot öster när man ber. Tertullianus berättar att utomstående hade tolkat denna sed som ett tecken på att de kristna dyrkar solen. Tertullianus förnekar detta, men samtidigt visar deras missförstånd att det var helt möjligt att tolka denna sed så, dvs. själva seden skiljde inte de kristna från övriga människor. Viktigt var alltså tolkningen. Hvalvik diskuterar olika alternativ för ursprunget till denna sed, och ser den bästa förklaringen hos Kyrillos av Jerusalem och Ambrosius, som vittnar om att i samband med dopet, vände sig de som skulle döpas mot väst för att avsäga sig djävulen, och till öst för att bekänna Kristus, d.v.s. att väderstrecken symbolisera olika makter. Även Melito, Justinos och Origenes vittnar om att Kristus förknippades med öst och solens uppgång. Bakgrunden är den kristologiska tolkningen av Sak 6:12, Mal 4:2 och Num 25:17, vilket riktar tankarna till den eskatologiska tiden

och Kristi *parusia*. Hvalvik föreslår även att nytestamentliga bönerop som *maranatha* (1 Kor 16:22, Didakhe 10:6) och "Kom Herre Jesus!" (Uppb.22:20) förutsätter att de bedjande hade sina ansikten vända mot öst som symbol för att de väntade på Kristi ankomst. Hvalvik tar upp flera andra seder och bruk som tydligt visar på arvet från judendomen och/eller inflytande från den grekisk-romerska omgivningen, men också viljan att markera skillnad till dessa båda.

Därefter följer i bokens andra del fem artiklar som gäller bön i Nya Testamentets skrifter. Dessa bildar en nödvändig bakgrund till utvecklingen efter Nya testamentets tid som återfinns i bokens tredje del: Karl Olav Sandnes: "The First Prayer": Pater Noster in the Early Church", Hans Kvalbein: "The Lord's Prayer and the Eucharist Prayers in the Didakhe", Reidar Aasgaard: "'What point is there for me in other people hearing my confessions?' Prayer and Christian Identity in Augustine's Confessions", Anastasia Maravela: "Christian Praying in a Graeco-Egyptian Context: Intimations of Christian Identity in Greek Papyrus Prayers", Niclas Förster: "Prayer in the Valentinian Apolytrosis: A Case Study on Gnostic Identity" och Glenn Wehus: "'Bring Now, O Zeus, What Difficulty Thou Wilt'. Prayer and Identity Formation in the Stoic Philosopher Epictetus."

Karl Olav Sandnes studerar i sin artikel tolkningen av Fader vår och dess förhållande till dopet hos Tertullianus och Cyprianus samt diskuterar spår av detta i tidigare texter. I *De oratione* behandlar Tertullianus både innehållet i Fader vår och seder och bruk runt bönen. Båda är viktiga: judarnas sätt att tvätta händerna före bön tolkas exempelvis som ett tecken på att deras händer förblir orena hur ofta de än tvättar dem, medan de kristnas händer är rena – här kopplas Fader vår samman med dopet. Också innehållsligt är de kristnas bön något nytt i jämförelse med judarna: ordet *novus* nämns sju gånger i inledningen av traktaten. Fader vår är enligt Tertullianus en sammanfattning av hela evangeliet, och i alla hänsyn något mer än böner under Gamla Testamentets tid, även om redan de var effektiva. De som ber Fader vår kallar sig därför *veri adoratores*. De kristna ber denna bön eftersom Herren har gett den och även bett den själv, det samma gäller rätten att kalla honom Fader. Även i *De baptismo* poängterar Tertullianus dopets betydelse: då kommer människan in i en gemenskap av bedjande bröder och får rätt att kalla Gud sin Fader. Cyprianus, i *De Dominica Oratione*, betonar den kollektiva och gemenskapsbildande karaktären hos Fader vår. Även Cyprianus

menar att genom dopet får man rätt att kalla Gud ”Fader”, och använder detta emot judar. För både Tertullianus och Cyprianus är det *Filius Dei* som ger mänskor möjlighet att bli *filius Dei*.

Sandnes vill inte påstå att Fader vår alltid hörde till dopliturgin, men ger ändå bevis för denna praxis. I *Den apostoliska traditionen* 21.25 sägs att dopet ger de nydöpta rätt att be tillsammans med de kristna, och i 1 *Apol.* 61–66 säger Justinus att den nydöpte får del av gemenskapen mellan de som ber tillsammans, men ingendera säger klart att det handlar just om Fader vår. I *Didache* 7–8 är däremot denna koppling synlig. Det är sannolikt att ordningen i *Didache* – dop, Fader vår efter dopet, och eukaristi – återspeglar denna böns plats i tidigkristen identitetsbildning. Fader Vår är ett privilegium som erbjuds först till den nydöpta. Sandness diskuterar även frågan om relationen mellan text och verklighet: även om de nydöpta bad denna bön för första gången efter dopet, är det sannolikt att de på något sätt bekantade sig med den redan tidigare.

I Augustinus texter syns en markant strävan till att formulera kristen identitet, både för den enskilde (framförallt honom själv) och för hela kyrkan. Reidar Aasgaard analyserar i sin artikel den text där detta är som tydligast, i Augustinus *Bekännelser*. Denna bok är i sin helhet skriven som en form av bön – och detta har betydelse, texten skulle inte vara densamma om Augustinus hade skrivit den i vanlig form. För det första presenterar Augustinus sitt liv i dialog med Gud, där Gud är en person, och inte en sak. Den kristna identiteten byggs i kontakt med Gud. För det andra tar Augustinus samtidigt med sina läsare, de kristna, in i sin bön. Augustinus undervisar sina katekumer och församlingsmedlemmar om bönens yttre former, tid, plats, osv. men det centrala är innehållet. I bönen tas det hänsyn till livets alla dimensioner, tankar, känslor, fornimmelser och sociala relationer; allt detta skapar identitet.

Redaktörernas slutkapitel ”Prayer and Identity: Attempts at a Synthesis” lyfter fram centrala resultat. Det har visat sig att bön är ett viktigt element av tidigkristen identitetsbildning. Även om texter om bön och bön i det riktiga livet inte är identiska, finns det ett samband mellan dem: texter om bön vill skapa och förstärka kristen identitet både inom den egna gruppen och gentemot de utomstående. Speciellt gäller detta separationen mellan kristna och judar (“Parting of the ways”) som en del forskare velat datera väldigt sent. Artiklar i denna volym visar att bönetexter och texter om bön väldigt tidigt poängterar

skillnader mellan kristna och judar, vilket visar på dels att kontakter med judar och judiska traditioner fanns där, och dels att de som hade som uppgift att undervisa medvetet ville bygga en kristen identitet skild från den judiska.

*Early Christian Prayer and Identity Formation* ger en mångsidig bild av sitt tema. Den ger också en bra metodologisk grund och inspiration för vidare arbete. Det vore intressant att utveckla detta projekt på ett ännu bredare utbud av texter från den patristiska perioden t.ex. genom att behandla flera bönetexter från 200–400-talen, speciellt från den grekiska och syriska miljön, samt flera texter som återspeglar bön och identitetsbildning utanför storkyrkan. Boken avslutas med tre nyttiga indices.

Anni Maria Laato  
Åbo Akademi/  
Helsingfors universitet

Filip Ivanović, *Love, Beauty, Deification: The Erotic-Aesthetic Soteriology of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*. Dokt. avh. Norges tekniska och naturvetenskapliga universitet. Trondheim 2014. ISBN: 978-82-326-0634-4 (tryckt vers.); 978-82-326-0635-1 (elektr. vers.).

The thesis by Filip Ivanović's is a monograph on three basic concepts in the writings of two late antique Christian authors, the unknown author of the early sixth century corpus of texts attributed to Dionysius the Areopagite, and the works of Maximus, known as the Confessor, a seventh century Byzantine monk and scholar. The work is based on a study of their works as they have come down to us with a focus on their use of the concepts of love, beauty and deification. The thesis consists of an introduction, two substantial chapters, one on each of the authors treated and a conclusion. In the introduction Ivanović presents his aim, to "explore the most important feature of Dionysius' and Maximus' thought, identified as their doctrine of deification", a doctrine the author sees as "the peak of Christian soteriological speculation". Acknowledging that this doctrine has already been thoroughly investigated in previous scholarship Ivanović adds that he also offer insight into its relation with two other aspects identified as "erotology" and aesthetics and conceptualized as love and beauty. He

briefly introduces the two authors and three concepts studied, and gives a short presentation to previous research to which a lengthy excursus on scholarship of the identity of the author of the Dinoysian corpus is attached. The major part of the thesis are the two chapters on the two corpora studied, both subdivided into one subchapter on each of the concepts of love, beauty and deification, moving from analysis of the words used to questions about ecclesiology and epistemology. The conclusion gives a synthesis of the two main chapters in which the views of the two authors are harmonized.

Ivanović's study is overall well-organized and well-written, demonstrating a sound knowledge of primary sources and a reasonable but somewhat limited engagement of major secondary studies on the themes of love, beauty, and deification in Dionysius and Maximus. The author shows how these themes are deeply integrated in both writers, and gives ample evidence of how "erotology" and ethics inform both writers' respective visions of the mystery of deification. Ivanović explores the classical Platonic and Neoplatonic backgrounds of *erôs* and beauty. The thesis is, however, weak in references to antecedent patristic sources for Dionysius and Maximus, in particular the Cappadocian Fathers and certain key sources in the Syrian and Greek ascetical traditions (e.g. Evagrius Ponticus). Certainly in the case of Maximus, there is a broad retinue of Greek patristic sources informing his teaching on deification.

The dissertation is more descriptive than analytical, setting out themes without identifying critical research questions that would help to show how Ivanović is pressing toward fresh perspectives of his own. His analysis unfortunately tends to default to secondary studies that have already illuminated various features of the themes at hand. His habit is to identify the resonances and downplay the dissonances between Dionysius and Maximus, and the overall tone of the thesis is more eulogistic than heuristic. The author is clearly defensive of holding to classic Eastern Orthodox perspectives on the subject matter and pays too little attention to Western perspectives that might pose problematic questions. There may be advantage in treading ground already trod, minimizing the risk of proffering new ideas on the material or of overstating one's own case, but the downside is a lack of boldness and a clear presentation of Ivanović's own thinking on the material. The conclusion of the thesis, though synthetically helpful and well-written, rehearses conclusions already made in the antecedent chapters

and does little to press the reader to new insight or to indicate how the scholarship on Dionysius and Maximus has been advanced by Ivanović's own work.

Ivanović candidly admits his dependence on current translations (French and English), and suggests that he has an eye to the Greek text but that his purpose is not to provide new translations. That said, there are definitely liabilities to this approach. For example, in committing to Luibheid's translation of the Dionysian Corpus, he only references the old edition in Migne's *Patrologia Graeca* vol. 3, with no reference to the newer critical edition of Dionysius by B. Suchla, G. Heil, and A. Ritter in *Patristische Texte und Studien* vols. 33 and 36. In addition, there is little if any indication of analysis of extended passages of Greek, as the Greek is normally cited by individual words. In fact, some of the thesis relies too heavily on a kind of "word study" approach (e.g. different words for "beauty") which, while useful for lexical purposes, runs the risk of undermining analysis of the linguistic dynamism and polyvalence of writers like Dionysius and Maximus. Certainly for both, "beauty" and "aesthetics" are much too broad in scope to be captured by a fixed nomenclature.

Ivanović's initial review of secondary literature in the Introduction is quite cursory. He rarely, moreover, takes issue with his secondary sources, often letting them make his point for him, and avoiding extended engagement with them. His brief reference to von Balthasar's *The Glory of the Lord*, for example, suggests that he does not really grasp what von Balthasar is doing in the chapter on Dionysius, which is not surprising if he has not read the first volume of that series. One of the few times he enters into debate is on the free will of God where he engages with Torstein Tollefsen (pp. 52–7). His critique of Tollefsen's more cautious opinion is nonetheless unsatisfactory and seems to rely on a preconceived opinion on what needs to be the orthodox view. In the section on deification in Maximus, it is hard to distinguish Ivanović's view from those of Thunberg and Larchet.

All the while, however, there are some real flashes of insight in the thesis that are worthy of being enhanced. The whole issue, for example, of the interconnection of *erôs*, beauty, and ethics would have been a worthy focus in its own right, and Ivanović provides some important analysis of this interrelation. It is as if Ivanović, in desiring to be thorough (an honourable goal), and to show his grasp of the complexities of Dionysian and Maximian theology, does not pursue

his most promising contributions in more depth.

Although not a brilliant thesis, great work has gone into it; the expository passages are generally reliable, and there are passages where the descriptive is transcended in insights of interest. The strength of the thesis lies in the analysis of how the three crucial themes in each author are related to one another and the insights gained by this. The main weakness is the lack of a clear research issue as a progress from previous scholarship.

Samuel Rubenson  
Lunds universitet

Ståle Johannes Kristiansen, *Avdekning og tilsløring. Dionysius Areopagitens symbolenkning og Jean-Luc Marions ettermoderne kunstfilosofi*. Dokt. avh. Universitetet i Bergen 2014. 269 s.

Det händer att man misstänker att en eller annan författare tagit intryck av Dionysios Areopagitas svindlande beskrivningar av de himmelska hierarkierna och våra mänskliga möjligheter att gestalta de himmelska väsendenas ständiga lovsjungande rörelse inför Guds tron. Ibland besannas misstankarna, som i fallet med den tyske modernisten Hugo Ball, dadaismens skapare, som låtit veta att det är Dionysios Areopagitas initialer som ljuder i *dada*. Att Hjalmar Gullbergs dikt med omkvädet "Om änglarnas liv, om tjänsten hos Gud / en lovsalm, en botgörarsång" (1942) inspirerats av Dionysios är likaså väl belagt. Det är en misstanke av just det här slaget som utgör huvudtesen för Ståle Johannes Kristiansens avhandling om Dionysios Areopagitas senantika, kristna symboltänkande och den franske tänkaren Jean-Luc Marions postmoderna konstfilosofi, och även i det här fallet har beroendeförhållandet kunnat styrkas.

Kristiansen anlägger ett tvärvetenskapligt perspektiv i skärningspunkten mellan konsthistoria (eller snarare den visuella kulturens historia), teologi och filosofi. Samtidigt är avhandlingens inriktning idé- och verkningshistorisk genom att den söker utröna hur centrala begrepp och föreställningar har utvecklats från antiken till vår tid. Man skulle också kunna säga att apofatisk teologi här möter fenomenologi, eller att det som här formuleras är en teologisk estetik med historisk kontinuitet. En sådan bredd i anslaget förefaller vara riktig

och nödvändig med tanke på komplexiteten hos de källtexter som studeras: *Corpus Areopagiticum*, som troligen tillkommit på 520-talet och fått sitt namn av att tillskrivas Dionysios Areopagita, samt Marions rika författarskap, där *The Idol and Distance* (2001; fr. 1977) och *The Crossing of the Visible* (2004; fr. 1991) står i förgrunden för undersökningen.

I rubriken används två gånger det lilla ordet 'och', som här blir mycket meningsfullt. Det gör att motsatsparet "avdekning och tilslöring" binds ihop till ett samtidigt skeende i stället för att framställas som en rörelse mellan två poler, och det är denna samtidighet som Kristiansen gjort till sin uppgift att undersöka. Dessutom uttrycks genom underrubrikens 'och' det möte mellan två omfattande tanke-system som sker genom att studien förmår överbrygga såväl stora tidsavstånd som kulturella skillnader.

Avhandlingen består av en informativ inledning samt två jämnstora delar, där den första tar upp Dionysios Areopagitas förmoderna symboltänkande, något som inte tidigare studerats med fokus på spelet mellan just "avdekning och tilslöring". Den här delen skulle också kunna fungera fristående, som en läsning och analys av *Corpus Areopagiticum*, där inte enbart avsnitten om de kyrkliga respektive himmelska hierarkierna tas upp, utan även det viktiga nionde brevet. Men avhandlingens syfte är ju ett annat: att leda fram till Marions användning av dessa texter. Den andra delen behandlar därför Marions postmoderna konstfilosofi, främst i *The Crossing of the Visible* (kap. 10), medan det tidigare endast varit Marions religionsfilosofi som belysts. Att se innebär här enligt Marion att ta emot 'det som ger sig självt att bli sett'. Överlag ges här många utredningar av de filosofiska och teologiska grunderna för de båda tankevärldarna som i sig är intressanta och värdefulla.

Men Kristiansen lyckas också besvara den fråga som är avhandlingens fokus, nämligen hur *Corpus Areopagiticum* influerat och präglat Marions konstfilosofi i *The Crossing of the Visible*, även om Marion själv där aldrig uttryckligen refererar till Dionysios Areopagita. Att det föreligger en sådan influens framgår i avhandlingens konklusion (kap. 11), där de av Dionysios teologiska insikter som är mest relevanta för Marions studie lyfts fram: för det första Dionysios teologi om "et skille" eller ett avstånd (gr. diastema) mellan det skapade och det oskapade; för det andra Dionysios förståelse av förhållandet mellan det osynliga och det synliga; och för det tredje Dionysios symbol-

tänkande som tar sig uttryck i ett dialektiskt spel mellan ”avdekning och tilslöring” (248). Dionysios Areopagitas skrifter utgör därför – men, märk väl, på ett fördolt vis – en av Marions källor för *The Crossing of the Visible*.

Det är genom att fokusera på just fenomenet ”avdekning och tilslöring” hos de båda tänkarna som Kristiansen kan ta ett närmast kongenialt grepp på materialet, ett grepp som visar sig fungera inte bara vad gäller texternas innehåll utan även på metod- och metanivå: avhandlingens syfte är ju att visa (avtäcka) att Dionysios Areopagita på ett fördolt (”tilsloret”) vis utgör en av Marions källor för *The Crossing of the Visible*, och även metodiskt sett bygger framställningen på en växelverkan mellan avhandlingens två delar. Möjligen kunde här ytterligare en effekt utvunnits, eftersom både Dionysios Areopagita och Marion skriver på ett medvetet osystematiskt sätt, som Kristiansen uttrycker det (41), genom att växla mellan filosofiska och mer mystisk-teologiska passager. Marions text karakteriseras han till och med som exalterad, och han understryker att Dionysios gärna använder mycket konkreta exempel. Nu åligger det givetvis en avhandling att vara redogörande och systematisk, men jag vill ändå mena att det kunde varit möjligt att se de här texternas osystematiska form, liksom Dionysios strävan efter det konkreta, som litterära och retoriska grepp eller som estetiska praktiker, som inte nödvändigtvis måste brytas upp och systematiseras i idéer och begrepp för att bli möjliga att studera. Kanske är det till och med så att just den osystematiska formen utgör ytterligare en förbindelselänk mellan Marions *The Crossing of the Visible* och *Corpus Areopagiticum*?

Vad gäller det viktiga begreppsparet ”avdekning och tilslöring”, så görs det redan i avhandlingens inledning klart, att det inte hämtats från vare sig Dionysios eller Marion. Det anknyter i stället till Heideggers sanningsbegrepp, *aletheia* (25), som hos Heidegger dock snarare innebär en process, där det varande träder fram ”i sitt varas oförborgadhet” (Konstverkets ursprung, Daidalos 1987, s. 30), än det samtidiga skeende som Kristiansen studerar. Här skulle det varit önskvärt med större precision, så att nyansskillnader i terminologin hade gjorts produktiva för studien.

Något liknande kan sägas i fråga om symbolbegreppet, som är viktigt i avhandlingens första del. I *Corpus Areopagiticum* används gärna uttrycket symbol, det står utom allt twivel. Men trots att här ofta också förekommer uttryck som avser typer (i typologisk mening),

bilder, likheter och olikheter, inte minst i sammansättningen 'olika likheter', blir det i avhandlingen främst symbolen som får täcka upp för hela spektrat av möjliga teckenrelationer. Då det sägs i avhandlingen att "Kristus är det egentlige symbolet i Dionysius' symbolenkning" (100) blir det tveksamt om Dionysios själv skulle hålla med om en sådan närmast ikonoklastisk formulering. Skulle man önska någon ytterligare teoretisk grund för avhandlingen kunde det därför vara semiotik eller kanske medieteori; det senare för att klargöra i vilket avseende Dionysios ser symbolerna som unika "medier" (248), eller vad som avses då Kristus framställs som "mediator" (99).

Med detta sagt ska det framhållas att Kristiansens analyser föredömligt redogör för och nära ansluter till den tidigare forskningen – för Dionysios främst Paul Rorem och Eric Perl, för Marion Christina M. Gschwandtner och Tamsin Jones, men alldeles särskilt framträder Hans Urs von Balthasar som en viktig samtalspartner. Samtidigt är avhandlingsförfattaren noga med att precisera vad den egna studien bidrar med till diskussionen. Vad gäller Marion, så färdigställdes avhandlingen medan dess föremål fortsatte skriva nya böcker, och det var givetvis omöjligt för Kristiansen att hinna ta ställning till Marions senaste arbete om den franske realistiske 1800-talsmålaren Courbet (2014).

Att avhandlingen på det här viset utifrån en senantik text med kristna förtecken uppmanar oss till fortsatta utforskaningar av samtida religions- och konstfilosofi och theologisk estetik hör till dess stora förtjänster. Denna studie är utan tvivel ett dristigt företag, där författarens engagemang utmanar också läsaren att våga närlämma sig komplexa fenomen som bygger på rörlighet, växelverkan och samtidighet. Den förtjänar att nå en större läsekrets än den skandinaviska.

Helena Bodin  
Stockholms universitet/  
Newman institutet, Uppsala

Derek Krueger, *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative and the Formation of the Self in Byzantium*. Divinations: Rereading Late Ancient Religion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2014. 328 pp. ISBN: 9780812246445.

In one of the stories preserved in the seventh-century *Miracles of Artemios*, it is recounted how a cantor at the Church of John the Baptist in Constantinople spent 52 consecutive years “from a tender age” singing the hymns of the celebrated sixth-century hymnographer Romanos at the weekly Night Vigils. How performers such as this cantor (by Krueger aptly described as a “Byzantine Everyman”) and their liturgical practices shaped and influenced how “Byzantine Christians came to view themselves through the liturgy” in the period from the sixth to the early eleventh century, is the subject of Derek Krueger’s *Liturgical Subjects*. This volume collects revised versions of Krueger’s previously published studies on the subject from the past decade (2006–2014). Chapter seven has not appeared elsewhere. While a wide range of sources is discussed by Krueger, the hymnography of the period receives the most attention.

Adopting a modern critical approach, Krueger quotes fellow scholar Patricia Cox Miller’s description of the self as “a construct, the product of systems of cultural convention”, and these cultural discourses “provide models or paradigms that are used to classify or represent that culture’s understanding(s) of ‘selfhood’”.

Scholarship on the development of the introspective Christian conscience and the pre-modern Christian self has, as Krueger sees it, confined itself almost exclusively to the Latin West, taking its cue from the towering figures of Augustine and Paul, or, as did Michel Foucault, sought to posit the origins of the formation of Christian conscience (linked to obedience and introspection) in Late Antique monasticism, whence it later spread to the Western laity in the form of “technologies of the self”, *viz.* the sacrament of confession and penance. Krueger states that “the history of the Christian self has bypassed or ignored Byzantium”, and consequently shifts his attention not only to the East, but mainly to the lay population as opposed to the monastics. Herein lies a major shift, which also presents Krueger with the challenge of available sources, as access to the interior religious lives of the lay population in this period presents a challenge unto itself: In contrast to the vast spiritually-oriented monastic literature, lay people has left few traces and only “rarely speak in their own voices about themselves”. Krueger turns to liturgical texts (hymns and prayers) as a source for understanding the Byzantine lay person’s self and explores, based in particular on close readings of the major original compositions of the age, how liturgy served as a mechanism to form the interiority of the

self. Within Byzantine society, this liturgical self was only one of many contending selves, yet, Krueger argues that the liturgical self "had the greatest impact on Byzantine Christian self-conceptions across society". Krueger focuses his attention on the innovative works of the period; especially the *kontakia* of the sixth-century poet Romanos the Melodist, the *Great Canon* of the Damascus-born hymnographer Andrew of Crete (born c. 660), alongside the works of the poetess Kassia (born c. 810) and the hymnal *Triodion* for the Lenten season composed in the Stoudios monastery in the ninth century.

In his discussion of the sixth-century Romanos the Melodist, one of the greatest Christian hymnographers of all time, Krueger examines how the "I" of the hymns' first-person speeches "engages in introspection and divulges its interiority", which proffers a pattern of self-understanding for the urban crowd of congregants, who (likely) joined in the refrain as they attended the Night Vigils for which Romanos composed many of his hymns.

The majority of the liturgical texts discussed in *Liturgical Subjects* were composed for use in the Patriarchate of Constantinople during the extended Lenten period, when a "temporary monasticism" (as Krueger puts it) was imposed on the Byzantine laity. In these texts, the worshippers encounter a succession of Biblical characters faced with Christ as repentant sinners who reflect on their all-toohuman condition. These poetic passages, quoted at length, will surely strike a contemporary reader as intensely emotive and remarkably modern in their probing of the self. Reconstructing the interior monologues of biblical characters by way of "speech in character" (*ethopoeia*) is another technique employed by Romanos, which offers Krueger the opportunity to dwell on the creation "the poetics of the Christian self". These speeches vastly expand the few words uttered by these minor characters in the Bible, both in the form of monologues and as interior reflection. As the lay congregant enters the mind of the character and shares their pensive reflections, the worshipping "I" is shaped as a repentant Christian self.

Krueger thus suggests that Romanos creates a pattern for introspection intended as a variation on a idealized Christian ethos, progressing from self-understanding to compunction and repentance. The self that matters in Romanos' compositions is "the self as suppliant", deeply introspective and conscious of sinfulness in relation to God. The hymns, then, discloses how the liturgical voice "thought they

should be present to themselves, understanding themselves as biblical subjects”, modelled on the interiority of ideal types, cast in the hymns and their self-reflective language. The Byzantines’ sinful selves, then, “proceed “from a parallel exegesis of Bible and soul”, as imperfect humans intertextually related to Romanos’ portrayal of humankind as ideally consisting of penitent and redeemable sinners. Reflecting on the possibility to trace an increased tendency towards introspection in the texts during the five centuries under discussion, based on the works of Romanos, Andrew of Crete, the poets of the Stoudios monastery and the poetess Kassia, Krueger (wisely, in my opinion) ascribes the varieties to the dynamics of literary genres and hymnography in this period. It is noteworthy that the manifold expressions of the selves in the texts of Romanos and Andrew (and surely others) co-existed in Byzantine liturgy throughout much of the period; as the *kanons* of Andrew of Crete were heard during the Morning Prayers, Romanos’ *kontakia* were chanted during the Night Vigils. The vastly influential Romanos no doubt “cast a long shadow” over later hymnographers.

Theologically, the triad of sinfulness, guilt and repentance permeate these compositions, predominantly performed during Lent and Holy Week. As Krueger notes, “Byzantine Orthodox guilt looks different from Catholic guilt”, and the Byzantine conception of human sinfulness remained unaffected by Western (Augustinian) concepts of original sin. In his conclusion, Krueger rightly stresses the need to disavow any notions of these concepts as being anything else than cultural products, and readers interested in comparative perspectives should look elsewhere. The history of “Christian” subjectivity, then, cannot be modelled on any trans-historically valid “Christian” theology. In more ways than one, Krueger shifts his readers’ attention eastward.

In a brief final chapter, Krueger turns to the world of monasticism proper, and the interior monologues composed by Symeon the New Theologian preserved in his *Catechetical Discourses*, where Symeon’s reflections on the ascetic practices to shape the interior formation of monastics are discussed, where “collective and individual rites converge to produce a proper interiority” for the monastics.

Eastern monasticism’s importance “for the history of Byzantine subjectivity cannot be underestimated”, as Krueger notes with reference to Foucault and modern scholarship on the monastic movement in general (Krueger’s two closing chapters on the Stoudite reform

of the ninth century and Symeon the New Theologian deal with monastic subjectivity in particular). Even so, Krueger argues that the indigenous Byzantine reflections on the formation of the monastic self remains largely ignored in the broader discussion of the development of the Christian subjectivities.

While the subject of the interdependence between the formation of lay and monastic selves is not dealt with at length, the complex relationship between the two perhaps lies at the heart of understanding Byzantine concepts of self. Krueger repeatedly points to how these two spheres influenced each other and how their “models of the self often converged”, with a view to shaping laity as well as monastics into idealized Christian subjects. As two distinct systems, lay and monastic liturgies occupied different realms in Byzantine society. The ritualization evident in forming monastic selves were also at work in lay worship, as what Krueger refers to as Romanos’ “monastic epistemologies of the self” were disseminated throughout the Lenten period and beyond, and the use of the *Triodion* of the Stoudite monastery, originally compiled by and for monastics, “came into use in lay cathedrals and parishes as well”. Krueger’s study attempts to bridge the gap between lay and monastic subjectivities, as he shows how closely intertwined they were in shaping Byzantine selves from the time of Romanos the Melodist onwards.

Krueger recognizes that how Byzantines understood themselves will forever remain elusive. However, the vast corpus of liturgical poetry “offered templates telling Christians who they were in relation to God, each other, the church and the state”. Liturgy provides the lens through which the formation of the lay congregants’ self-understanding is refracted. Krueger thus moves beyond the confines of the monastery and extends the boundaries for the exploration of the Christian self to Byzantine society as a whole, in which “liturgy provided scripts for a savable self” to monastics and laity alike. He concludes that an introspective conscience emerged in Byzantium, mediated and shaped by liturgical practices embedded within a specifically Byzantine theological discourse expressed in hymnography and prayer. Krueger’s book provides fresh perspectives on the formation of the “Christian” self, as seen from the shores of Bosphorus.

*Magnus Halle*  
Lunds universitet

*Legenden om Barlaam och Joasaf.* Översättning Barbro Styrenius.  
Skellefteå: Artos 2014. 287 s. ISBN: 978-91-7580-708-9.

Genom Barbro Styrenius förtjänst har den långa bysantinska legenden om Barlaam och Joasaf blivit översatt från grekiska till svenska. Bokförlaget Artos har givit ut tolkningen i ett smakfullt grönt omslag med en medeltida bild som föreställer prinsen Joasafs möte med en tiggare. Just denna scen har legenden gemensam med Buddhas liv, och Per Beskow skriver i sin utmärkta men lite korta inledning att namnet Joasaf kommer från en felläsning på arabiskan av namnet Budasaf, som svarar mot boddhisattva på sanskrit.

Relationen till den buddhistiska ursprungsmalten är förstås ett skäl till att läsa denna text, men det finns fler. Legenden är en välskriven, spännande och rik saga om den indiske prinsens Joasafs väg till kristendomen och sedermera till ett liv som eremit. Man kan säga att berättelsen utspelar sig mellan två poler, dels det indiska hovet och dels munkarnas öken. Även om handlingen till största del består av flera på varandra följande hovintriger, där de färgsprakande karaktererna lurar varandra med sina rävspel, finns hela tiden öknen som berättelsens motpol. Det är i öknen de förföljda munkarna lever sina liv och därifrån kommer också handlingens andre huvudperson, eremiten Barlaam. Han kommer till hovet förklädd som köpmann eftersom Joasafs far, kungen, inte bara vill undhålla sin son det onda som sker i livet – utan också den farliga attraktion som den asketiska kristendomen utgör.

Förklädnaderna är många i legenden, och persongalleriet innehåller bland andra en hednisk trollkarl, en illa tilltygad ordläkare och en samling jungfrur som frestrar prinsen genom att låtsas vara kristna. Dramat handlar om kristendomens vara eller inte vara, och bland ämbetsmännen vid det hedniska hovet finns både de som måste dölja sin kristna tro och de som lurar att vara munkar för att avslöja de andras tro.

En stor del av legenden består av dialoger, eller snarare övertalningsförsök, där bibelcitat, berättelser och förvarstal från en mängd andra äldre källor vävs samman till en komplex litterär väv. När den falske Nachor låtsas argumentera för kristendomen gör han det exempelvis med argument hämtade från Aristides apologi, en text från 100-talet e.Kr. Referenser finns till både *Vita Antonii* och diverse furstespeglar. Sammantaget skapar denna rika polyfoni av röster och

traditioner ett körverk värt att lyssna till för både forskaren och den mer allmänt intresserade.

Andreas Westergren  
Lunds universitet

Ellen Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford: Oxford University Press 2013. x + 279 s. ISBN: 978-0-1993193-4.

I denna bok gör Ellen Muehlberger ett välkommet försök att sätta änglar på kartan över väsentliga ämnen att studera i sin egen rätt i forskningen om senantik kristendom. Muehlberger söker åskådliggöra hur olika föreställningar om änglar genomsyrade och präglade antik kristendom på så centrala områden som asketism, bibeltolkning, kristologi, celibat, dygdförvärvning, upperbarelse och andlig urskiljning, och inte minst hur diskurser om änglar inverkade på auktoritetsförhållanden inom olika kristna grupper. Muehlberger visar även hur olika läspraktiker formade olika sätt att tänka om änglar, liksom hur olika sätt att föreställa sig änglar påverkade de sätt kristna under senantiken läste de Heliga Skrifterna.

Muehlberger motiverar sitt studium med att moderna historiker tenderat att se tidiga kristnas tankar om änglar som något enhetligt och oföränderligt, med Skriften som enda inspirationskälla. *Angels in Late Ancient Christianity* utmanar denna bild och söker visa på skillnader och utveckling i kristet tänkande om änglar, särskilt under det århundrade då kristendomen blev laglig i det romerska imperiet. Muehlberger påpekar också att forskningen har haft en benägenhet att okritiskt anamma genren angelogi för att strukturera tidiga kristnas tankar om änglar, trots att genren inte uppstår förrän i slutet av studiets epok.

*Angels in Late Ancient Christianity* är en revision av Muehlbergers doktorsavhandling. Den är skriven från ett kulturhistoriskt perspektiv. Muehlberger undersöker två olika sätt att vara kristen i senantiken och hur dessa påverkades av diskurser om änglar. Det ena sättet kallas hon *cultivation* och det andra *contestation*. *Cultivation* återfinns primärt i en asketisk kontext och syftar på den kristne individens utveckling och återvändande till det gudomliga. *Contestation* återfinns i konfliktsituationer, oftast i urban miljö och utmärks av "the wielding of

power by means of skilful persuasion" (15).

Det källmaterial Muehlberger analyserar är genremässigt varierat: brev, apologier, systematiskteologiska verk, katekeser, predikningar, biografier och en angelogi. Gemensamt för dem är dock att deras författare var inbegripna i en kontext präglad av *contestation* eller *cultivation*. Bland dem kan nämnas exempelvis Augustinus av Hippo, Evagrios av Pontos, Gregorios av Nyssa, Athanasios av Alexandria, Antonios av Pispis, Shenoute av Atri, Johannes Chrysostomos, Kyrillos av Jerusalem, och Pseudo-Dionysios.

Boken består av en introduktion, sex kapitel och en slutsats. I det första kapitlet låter författaren Evagrios av Pontos och Augustinus av Hippo stå som arketyper för *cultivation* respektive *contestation*. Deras olika teorier om änglar åskådliggör även mångfalden i senantikt kristet tänkande om änglar. I kapitel 2 försöker Muehlberger visa hur Augustinus idéer om änglar var sprungen ur en exegetisk tradition där man föreställde sig änglar på nya sätt för att bevara koherensen mellan Skriften och utvecklade teologiska positioner. De läspraktiker som hon lyfter fram är dels en historisk läsning som ofta syftade till att lokalisera Kristus i den bibliska historien och en grammatisk läsning där fokus lades på enskilda ord och meningar. I kapitel 3 redogörs för den asketiska och akademiska miljö som format Evagrios och dennes tankar om änglar. Här behandlas arvet från kristna akademiska kretsar i Alexandria, präglade av filosofiskolornas uppfattning att en filosof kunde få vägledning av en gudomlig ledsagare. Den kristne asketen kunde få liknande hjälp av vad Muehlberger kallar "a companion angel" (t.ex. 117). Hon fortsätter i kapitel 4 att visa hur traditionen om "companion angels" även influerat personer som exemplifierar kategorin *contestation*, och återfinns i Athanasios av Alexandrias *Antonios Liv* och Gregorios av Nyssas *Mose Liv*. Kapitel 5 behandlar hur tänkesätt som var formade av kristna indragna i *contestation* påverkade asketiska gemenskaper i Egypten (dvs. som exemplifierar *cultivation*). Muehlberger argumenterar för att tanken på celibatet som ett sätt att leva som änglar hade fötts i urbana miljöer för att förklara och legitima asketens alternativa liv. Detta skapade en förväntan på det asketiska livet som också kom att präglia asketernas syn på sig själva. I det sista kapitlet flyttar hon fokus till 300-talets kateketiska undervisning och utforskar hur denna tränade de kristna att föreställa sig att änglar var närvarande vid de kristna ritualerna. Med Johannes Chrysostomos predikan och skrifter, menar Muehlberger, inträffar ett

viktigt skifte i den senantika kristendomen. Tidigare hade man föreställt sig att gudstjänsten avbildade en himmelsk gudstjänst, men nu föreställde man sig istället att änglar kom till jorden för att närvara vid den jordiska gudstjänsten. I den avslutande delen diskuteras Pseudo-Dionysios *Den Himmelska Hierarkin* som upphovet till angelogin som genre. Muehlberger menar att den historieforskning som har försökt att rekonstruera angelogier har missat att idéer om änglar i senantiken inte var universella, utan skapade i specifika lokala sociala kontexter. Slutsatsen följs av noter, en bibliografi och ett index över teman och namn med sidhänvisningar. Muehlberger förser även läsarna med en kontext och bakgrundsbeskrivning till de personer vilkas skrifter hon analyserar allteftersom de avhandlas.

Muehlberger behandlar änglar som ett kulturellt fenomen och som "products of religious imagination" (17). Hon problematiserar den moderna förståelsen av vad som är "verkligt" och föreslår att änglarna var "culturally operational" i senantiken (19), i likhet med nutida uppfattningar om kolesterol. Vi "vet" att kolesterolen finns (att den är "verklig") och kan påverka vår hälsa även om man inte kan se den. Därför är det inte onaturligt att anpassa sitt liv genom att t.ex. undvika en viss kost för kolesterolens skull. I boken utgår hon från att änglar för senantika kristna var verkliga i denna mening.

En av de tydligaste skillnaderna som Muehlberger lyckas visa på handlar om hur änglar ses som föränderliga varelser i Origenes kosmologi och den evagrianska traditionen, och som oföränderliga (sedan änglarnas syndafall) hos Augustinus. Muehlberger betonar även skillnaden mellan den äldre kristna traditionen där upperbarelsen av Herrens ängel i Gamla Testamentet identifierades med Jesus, och Augustinus tolkning, i vilken det var just änglar som uppäbarade sig och agerade som Guds språkrör.

Om kristna inbegripna i *contestation* skriver Muehlberger att "a significant portion of the power they sought resulted from the precise reading practices they enjoined." (211). Det är med rätta hon studerar förhållandet mellan idéer om änglar och kristna skrifftolkningspraktiker. Något förbryllande är det dock att hon aldrig använder eller diskuterar termerna typologi och allegori. Hon befinner sig tematiskt nära dem när hon undersöker Athanasios teori om korrespondensen mellan språk och mening: vilken typ av ord i Skriften kan avslöja något om den ontologiska verkligheten oberoende av den narrativa kontext i vilket ordet återfanns? Muehlberger inför även ett begrepp

hon kallar "continuity of character" (59) som syftar på den tidigkristna praktiken att identifiera Kristus i olika scener i *Septuaginta*. Begreppen typologi och allegori kunde även ha rymts i de bakgrundsbeskrivningarna hon har om textförfattarna och deras kontext. Muehlberger kan nämligen å ena sidan hävda att läsarens tankar och angelägenheter *til syvende og sidst* formar tolkningen, och å andra sidan att t.ex. Augustinus "omtolkar" i förhållande till "Scripture read in the plainest of ways" (54). Hon ger alltså sken av att det finns ett "plainest of ways", som om det skulle ha funnits en neutral utgångspunkt för en skriftläsare som Augustinus. Muehlberger hävdar också att Augustinus inte hade teoretiserat språkets kapacitet och därfor får problem när Bibelns språk verkar tala emot hans tolkningar om änglarnas natur. I just detta sammanhang är det dock märkligt att *De Doctrina Christiana* inte nämns eftersom Augustinus där redogör för sin syn på förhållandet mellan ting och tecken (som en slags språkteori).

Eftersom Muehlberger hämtar sitt material från skilda kontexter och genrer är det ibland svårt att avgöra i vilken grad de olika uttagorna om änglar betraktades som ömsesidigt uteslutande eller som kompletterande och överlappande. Eftersom ett av Muehlbergers syften med boken är att utmana en forskningstradition som har hävdat en unison syn på änglar i senantik kristendom är det inte förvånande att hon tenderar att betona skillnader. Utöver detta så är nog demonstrationen av hur tankar om änglar faktiskt påverkade bibeltolkning och till stor del därigenom flera andra centrala kristna praktiker Muehlbergers främsta bidrag till forskningen om senantik kristendom.

Marcus Rynningsjö Carlsén  
Lunds universitet

Maria Louise Munkholt Christensen, *Christian Prayer and Identity Formation: A Study of Four Ante-Nicene Treatises on Prayer*. Ph.d-afhandling: Aarhus Universitet 2015. 277 s.

Afhandlingenens problemstilling er en undersøgelse af bøns rolle i tidlig kristen identitetsdannelse og i kristendommens spredning og fremvækst. Maria Louise Munkholt Christensen fremfører, diskuterer og underbygger den hypotese, at "the Christian theology of prayer was a decisive factor in the spread of Christianity" (1). Empirisk bygger

Munkholt Christensen på en analyse af de fire tidligste (bevarede) skrifter om bøn. Disse skrifter er skrevet af Clemens af Alexandria, Origenes, Tertullian og Cyprian, hvilket giver afhandlingen et geografisk og kronologisk fokus på Egypten og Afrika i 190erne til 250erne.

Analysen af de fire skrifter dokumenterer til fulde, at bøn for de fire forfattere primaert blev opfattet og præsenteret som en relation til Gud, mens deres diskussion af herskende praksis vedrørende bøn viser, at bøn udfoldede sig i mangfoldige private og kollektive sammenhænge – undertiden endog med en iver, som de fire forfattere søgte at dæmpe eller regulere. Skønt dette ikke er afhandlingens sigte, godtgør den således, at en forståelse af de tidlige kristnes bønsliv er en forudsætning for at kunne forstå andre forhold i den tidlige kirkes liv.

Bøn er traditionelt blevet særdeles stedmoderligt behandlet i nordisk patristisk forskning. To bibliografier kan illustrere dette. T. Christensen, J.H Grønbæk, E. Nørre og J. Stenbæk, *Kirkehistorisk Bibliografi*, København 1979 vidner på to forskellige måder om denne forsømmelighed. For det første har redaktørerne blandt talrige andre emner og underoverskrifter fravalgt at give bøn en selvstændig placering i bibliografien (5–18). For det andet viser et opslag i bibliografiens indeks, at kun 5 af bibliografiens 6074 artikler, antologier og monografier vurderes at omhandle bøn (359). Af disse fem er to bidrag tyske. Af de tre nordiske bidrag om bøn er to skrevet af henholdsvis folkemindesamleren Ferdinand Ohrt og filologen/runologen Karl Martin Nielsen. Kun ét bidrag er således skrevet af en Nordisk teolog, den daværende leder af Lunds Universitetsbibliotek Krister Gierow.

I modsætning til Christensen, Grønbæk, Nørre og Stenbæk har Holger Villadsen i sin *Nordisk Patristisk Bibliografi*, København 2011 fundet plads til bøn som selvstændigt emne. Afsnit B5i i den systematiske afdeling bærer således overskriften "Bønner og tidebøn". Karakteristisk er det et underafsnit under afsnittet om "Liturgi". Villadsens bibliografi omfatter 19 bidrag udgivet fra 1575 til 2009. Heraf er 8 udgivet i det 16.–19. århundrede og 5 i de første ni årtier af det 20. århundrede. Så skønt Villadsen ikke selv negligerer bøn som emne, dokumenterer også hans bibliografi, at bøn traditionelt kun i meget ringe grad har nydt forskningens bevågenhed. Bibliografien tyder dog også på en vis bedring med 6 bidrag fra de sidste 20 år, hvortil Munkholt Christensens afhandling nu fortjenstrigt kan slutte sig.

Afhandlingen er på 277 sider omfattende seks kapitler, bibliografi og resumé. Forskningsspørgsmål, teori og metode og tidligere forskning fremlægges og diskuteres i kapitel 1 (*Theory, Method, Previous Scholarship, Historical & Theological Context and the Primary Sources*, 4–31).

Gennemgangen af tidligere forskning (21–31) viser, at afhandlingens fokus på forholdet mellem bøn, kristen identitetsdannelse og kristendommens fremvækst er originalt, og at et sådant fokus kan bidrage til forståelse af tidlig kristen bøn, identitetsdannelse og omvendelse. Munkholt Christensen medgiver, at interesse for identitetsdannelse er moderne, men hun argumenterer for, at hendes problemstilling legitimeres af de fire forfatteres selvrefleksion og af deres forståelse af bøn som dialogisk og relationel. Munkholt Christensen påpeger, at den forståelse af identitet, der udfoldes inden for symbolsk interaktionisme er særligt anvendelig i studiet af kristen identitetsdannelse i antikken. For det første befordres her et dobbelt og ligeligt fokus på individ og gruppe, for det andet forstås identitet her ofte hierarkisk, og Munkholt Christensen argumenterer for at kristen identitet for de fleste konvertitter blev præsenteret og manifesteret som fremtrædende (12–13).

Kapitel 2 (*Contexts and authors*, 32–77) diskuterer de fire skrifters kontekst: Alexandria, Kartago og Cæsarea, hedenske filosoffers tanker om bøn og forsyn og deres kritik af almen bønspraksis. Videre diskuterer Munkholt Christensen tidlig kristen bønspraksis og præsenterer kortfattet de fire forfattere og de fire skrifter.

Kapitel 3 (*Textual analysis*, 78–143) analyserer og sammenligner de fire teksters udsagn om bøn, både de, der retter sig mod bønnens teologi og praksis. Tre af de fire forfattere præsenterer Gud som Far, og alle er de fælles om at betone det intime forhold mellem Gud og den bedende og at beskrive bøn som en relation til Gud (80–89). Cyprian og Tertullian karakteriseres som mere legalistiske i deres teologi end Clemens og Origenes, men dette "forstyrre" hverken for Tertullian eller Cyprian billedet af Gud som en nådig og kærlig Far (90). Samfund med Helligånden og Kristus i bøn betones også af alle fire forfattere, og alle fire bevidner (skønt Origenes distancerer sig fra en sådan praksis), at bedende også retter deres bøn til Kristus. Diskussionen af bønspraksis er struktureret om tre normative passager fra Skriften, som alle fire forfattere citerer: 'i det skjulte' (Matt 6,6), 'i ånd og sandhed' (Joh 4,24), 'uden ophør' (1 Thess 5,17). Munkholt

Christensen adresserer her en mangfoldighed af spørgsmål, fx forholdet mellem privat og offentlig bøn, tidebøn og bøns etiske konsekvenser.

I kapitel 4 (*Prayer and the multiaxial relationships of Christians*, 144–210) diskuterer Munkholt Christensen, hvordan alle fire forfattere betoner, at bøn etablerer og opretholder relationer på flere planer. Med forfatternes skiftende fokus på individuel bøn, fælles bøn og forbøn (171–176) klarlægges det, at Munkholt Christensens fokus på bøn som befordrende både individuel og kollektiv identitetsdannelse er legitim. Dette indtryk forstærkes af forfatternes adressering af læserne som slægtringe og af deres betoning af sammenhæng mellem bøn, etik og levevis. I diskussionen af de fire forfattere trækker hun både på Filon og Porfyr, for at kontekstualisere og, om end lidt overfladisk, på ritualteorier, (cf. fodnote 815). I nogen grad overses det Gamle Testamente som baggrund og udgangspunkt for de fire forfatteres tanker om navnlig forbøn.

Kapitel 5 (*From sinner to saint: Self-relations and prayer*, 211–232) diskuterer forbilledligt selvet, forvandling og de fire forfatteres syn på bøns rolle i omvendelse. Munkholt Christensen trækker på indflydelsesrige studier af selvet i senantikken (Foucault, Cox Miller, Krueger), og genfortolker på denne vis overbevisende Clemens for tolkning af det berømte delfiske udsagn om selverkendelse.

I konklusionen (*Final Conclusion*, 232–238) fremhæver Munkholt Christensen de mange måder, hvorpå bønspraksis og bønsteologi har influeret kristen identitetsdannelse og omvendelse i antikken. Den stærke betoning af det relationelle og intime forhold til Gud, symboliseret i adresseringen af Gud som Far, de kollektivistiske og individuelle aspekter af bøn og forbøn, og bønnens sammenhæng med opfat telser af etik fremhæves blandt flere andre forhold.

Afhandlingen er velstruktureret, klar, velargumenteret og har held med sit primære formål. Munkholt Christensen viser hvordan kristen bønspraksis og kristen bønsteologi bidrog til kristen identitetsdannelse kollektivt og individuelt og til at tiltrække og fastholde konvertitter. Afhandlingen stiller moderne spørgsmål og applicerer moderne teorier til det antikke materiale, men hun undgår anakronisme og formår at vise, at hendes forskningsspørgsmål bringer nye indsigtter.

En komparativ analyse af fire forfattere, og fire værker har naturligvis en relativt ringere mulighed for at komme i dybden med én forfatter og ét værk. Men også denne tilgang har vist sig frugtbar, idet

undersøgelsen har vist interessante grundlæggende lighedspunkter (fx opfattelsen af børn som intim relation) og nuancer (legalistisk over for en mere 'mystisk' forståelse af relationen).

Afhandlingen slutter sig til en spirende tendens i forskningen, hvor børn så småt begynder at få lidt af den forskningsmæssige opmærksomhed, som tidligere generationer af forskere med forbløffende vedholdenhed har forsømt at give dette afgørende fænomen.

*Jakob Engberg*  
Aarhus universitet

Jaakko Olkinuora, *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos: An Intermedial Approach*. Studia Patristica Fennica 4. Helsinki: Suomen patristinen seura ry 2015. xviii + 448 s. ISBN: 978-952-68145-6-8.

The Entrance (or Presentation) of Mary the Theotokos ('Birth-giver of God') into the Temple, celebrated on 21 November, is one of the twelve great feasts of the Orthodox Christian Church. Along with Mary's Nativity (8 September), Purification in the Temple (also known as the Presentation of Christ or the 'Meeting', 2 February), Annunciation (25 March) and Dormition (15 August), the feast celebrates the dedication of the Virgin Mary to the temple at the age of three. It was probably added to the Constantinopolitan liturgical calendar towards the end of the seventh or beginning of the eighth century, as a result of growing liturgical recognition and popular devotion towards the Virgin Mary. The feast, like that of the Virgin's Nativity, is based entirely on an account of her birth and early life which appeared first in a second-century apocryphal text called the *Protevangelium of James*. It reflects official acceptance of the theological importance – if not literal truth – of a legend that circulated for centuries but remained outside the canon of biblical texts. The feast of the Entrance of the Theotokos into the Temple also evokes the pre-figuration of this holy figure in Old Testament spaces that God inhabited, especially the tabernacle of Moses and Solomon's temple. Hymnography, homiletics, and icons for the feast reflect this rich theological symbolism, portraying Mary as the place in which God fulfilled his promise to enter creation as the incarnate Messiah and Lord, Jesus Christ.

Jaakko Olkinuora's new book on the feast of the Entrance into the Temple, which was submitted as a doctoral thesis to the University of Eastern Finland in May 2015, adopts an 'intermedial' approach to this subject. This interdisciplinary method, which is pursued through the textual, musical, and iconographical treatment of the feast in the Byzantine liturgical tradition, shows the extent to which the Eastern Church uses a variety of media, or 'art genres', in order to teach theology. The author also demonstrates how these media are linked together in an 'intertextual' way: not only do they influence each other, with regard to content and rhetorical style, but they enrich or inform each other – thus contributing to a rich and 'metaesthetic' spiritual experience for the Christian faithful. In addition to providing critical analysis of the liturgical material associated with the feast of the Entrance into the Temple, the book provides texts and English translations of previously unpublished hymnographic texts in its Appendix.

The study is carefully structured, being divided into four main parts. Following an Introduction, in which Olkinuora sets out his methodological approach, the following three chapters explore in turn the texts of hymns associated with the feast of the Entrance into the Temple, their musical settings, and the associated iconography. The author argues throughout the book that cross-fertilization occurs between these three fields; in fact, it soon becomes clear that scholars who study one liturgical genre without reference to the others will be seriously impoverished in their findings.

Jaakko Olkinuora's second chapter thus deals with Byzantine homiletic and hymnographic treatment of the feast of the Entrance into the Temple. Whereas the interaction between these two genres has already been noted (for example in studies by Christian Hannick and Niki Tsironis), further work on their close relationship remains a *desideratum*. Olkinuora offers us new insights in his treatment of this question. He explores, for example, the role of typology, metaphor, and symbolism in the two genres, showing how these are passed from homiletics to hymnography – or sometimes vice versa. The chapter includes an extensive study of various types that refer in liturgical texts to the Mother of God. These include the temple, along with its furniture and holy objects, the tabernacle, the gate, and many others. The insight that the feast of the Entrance offers an opportunity for praising the Virgin Mary's monastic virtues is also fascinating: this

represents a revival in Middle Byzantine texts of a theme which was prominent in the fourth century (for example, in the thought of Athanasius of Alexandria) but which had been abandoned somewhat as a result of growing focus on Mary as 'Theotokos' in connection with the christological controversies of the fifth century. The final section of this chapter, which covers the problem of authorship, influences, thematic connections, and methods of exegesis, makes a number of significant contributions to our current knowledge of the homiletic and hymnographic liturgical genres.

Chapter Three, on Byzantine music as a source for the interpretation of hymnography, represents a key section of the book. Olkinuora draws here not only on his study of the musical transmission of Byzantine hymnography, but also on his experience of singing in contemporary Orthodox Christian choirs. The content of this chapter is particularly innovative, in that it shows not only the importance of musical settings in relation to hymnographic texts, but also that the two elements are inextricably linked. The process which the author calls 'musical intertextuality' reveals the deliberation with which the composers of musical settings (who did not always write the texts themselves) chose between the various modal elements that make up a hymnographic work. This serves to enhance the theological meaning of the words, with endless permutations being possible.

Chapter Four, which turns to the interaction between hymnography and iconography, also treats some important subjects. The discussion of rhetoric in this context raises the question, which has been treated by art historians such as Henry Maguire but remains to be fully analysed, about the impact of persuasive or dramatic language on religious art. Olkinuora looks especially at rhetorical modes and devices including *ekphrasis*, *enargeia*, *prosopopoeia*, *mimesis* and *diegesis* in relation to Byzantine pictorial depictions of the Entrance into the Temple. He argues that just as language, in both homilies and hymns, serves to present the scene vividly to Byzantine congregations, so does artistic representation seek to have the same effect. Another striking aspect of this chapter is its focus on the 'intertextuality' (or cross-influence) that can occur not only in texts but also in art. The dialogic treatment of the scene of the Annunciation in Byzantine homilies and hymns, for example, may be reflected in the treatment of the Virgin Mary's (or Anna's) meeting with the priest Zacharias or of Mary's meeting with Elizabeth. It is clear that much more work is needed both

on the intertextual and dramatic aspects of Byzantine iconography; this chapter meets that challenge in a nuanced and persuasive way. In asking whether a 'theology of hymnography' existed alongside the well-known Byzantine 'theology of images', the author not only sets an agenda for study of the former genre, but underlines again the close relationship that exists between hymnography, music, and icons.

In summary, Jaakko Olkinuora's study demonstrates successfully the benefits of an interdisciplinary (or 'intermedial') approach to a particular liturgical case study. The choice of the feast of the Entrance into the Temple is inspired, owing not only to the fact that this feast is based on apocryphal rather than biblical sources, but also because its typological, theological, and spiritual development is particularly rich. The book also contributes to on-going scholarly discussion of the intellectual, spiritual, and sensual responses of Eastern Christian congregations to liturgical celebration. This is creative work, which is also based on competent and meticulous knowledge of a variety of scholarly disciplines.

Mary B. Cunningham

The University of Nottingham and  
Dumbarton Oaks

Anna Rebecca Solevåg, *Birthing Salvation: Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse*. Leiden: Brill 2013. 287 s. ISBN: 978-90-04-25497-8 (inb.), 978-90-04-25778-8 (e-bok).

Vad menas egentligen med att kvinnan ska "bli räddad genom sitt moderskap", så som det står formulerat i 1 Tim 2:15 (här Bibel 2000)? Vilka föreställningar om barnafödande finns i den grekisk-romerska miljön som kan belysa detta uttalande? Och vad finns det för paralleller inom den tidiga kristenheten som kan relateras till denna förståelse av frälsning? Så kan vi formulera en ingång till den studie som Anna Rebecca Solevåg genomför i monografin *Birthing Salvation: Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse*, som är en bearbetning av doktorsavhandlingen från 2011. Birthing Salvation är en välskriven och teoretiskt genomarbetad bok som ger en bred inblick i hur födandeterminologi användes i den antika världen i allmänhet, och hur denna terminologi kom att få soteriologiska konsekvenser

inom den tidiga kristenheten utifrån de exempel som Solevåg tar upp.

Tre texter står i centrum för den undersökning som Solevåg genomför. Först och främst är det pastoralbreven, men utöver dessa den apokryfa texten *Andreasakterna*, samt *Perpetuas och Felicitas martyrium*. Det är således olika texter som diskuteras, som analyseras och förstas i relation till en större diskurs inom grekisk-romersk kultur och samhälle. I bokens titel anges de perspektiv som är centrala för studien: *genus* och *klass* används för att diskutera framställningarna i de olika texterna, och *diskurs* är ett begrepp som används som en slags historisk förståelse av hur dessa texter hänger samman.

Monografin är uppbyggd av fem större kapitel utöver en inledning och en avslutning. Bokens två första kapitel är teoretiskt hållna medan det empiriska materialet redovisas och analyseras i de tre senare kapitlen. Det första kapitlet "On Waves, Discourses and Intersections" anger de teoretiska och metodologiska ramar som undersökningen håller sig inom. Solevåg relaterar till olika feministiska läsningar av de olika texterna, och ansluter sig till den så kallade tredje vågen inom vilken det finns en större ansats till att bryta upp kategorin "kvinnor" och se hur andra intersektioner, så som klass och etnicitet bidrar till en mer mångfasetterad bild av identitet och maktstrukturer. Och Solevåg beskriver sin analys på följande sätt: "My main analytical perspectives are, on the one hand, a discursive understanding of text and, on the other, an intersectional understanding of power relations that includes gender as well as class."(27)

Diskurs är ett viktigt begrepp i Solevågs resonemang, och det handlar om vad de olika texterna är och vad de ger uttryck för. Solevågs arbetsdefinition av begreppet diskurs är att det är "a common cultural exchange of ideas, available to us through texts and artifacts."(29) och att denna diskurs utgörs av "a web of texts that draw on one another, but also shape one another" (28). Diskursanalys innebär i mångt och mycket att se på hur makt gestaltas och förhandlas i texter. Och det är här intersektionaliteten kommer in. Maktrelationerna som Solevåg vill diskutera inbegriper *genus*, men det inbegriper också *klass*. Och för att på ett tydligt sätt relatera dessa två intersektioner till varandra använder Solevåg sig av ett begrepp tidigare använt av Elisabeth Schüssler Fiorenza, nämligen *kyriarchy/kyriarchal/kyriocentric* vilket på ett tydligt sätt åskådliggör flera lager av maktrelationer som Solevåg ser som särskilt applicerbart på ett grekiskt-romerskt samhälle.

I bokens andra kapitel diskuteras den diskurs som undersökningens tre texter står i relation till. Denna diskurs inbegriper såväl medicinska som litterära textuttryck och kan ta sig olika former, det är en del av en "Greco-Roman Childbearing Discourse", som kapitlet heter. Solevåg hänvisar till en rad antika författare, från Platon till Soranos, från skapelsemyter till medicinska beskrivningar, och därmed en mängd olika genrer, och visar hur en diskussion om födande tar sig olika uttryck i texter. Framställningen av diskursen drar åt olika håll i betydelser och användningsområden, men slutsatsen som Solevåg drar är att det handlar om en och samma diskurs, oavsett genre, oavsett syfte med texten.

This presentation of Greco-Roman discourse on childbearing shows that throughout the examined literature, women's central role is to bear children: Childbearing is the purpose of woman. Childbearing is connected to the origins of humanity as well as to its telos. I have shown how different genres have somewhat different emphases, but that there are nonetheless discursive threads connecting the genres – it is one discourse: Philosophers build on medical concepts about male and female roles in conception; the medical texts seem to rely on notions taken from creation myth; artistic depictions and novels illustrate ideas found in political and juridical documents, and so on.(83)

Beskrivningen av diskursen, av de texter som utgör bakgrund till de senare kristna texterna som använder sig av, är mycket vid. Föreställningar om manligt och kvinnligt och om sexualitet uttrycks i både positiva och negativa ordalag. Asketiska ideal rymmer häri då de motsäger rådande konventioner och utmanar idealen. En sak som blir särskilt viktig för den senare analysen är att det kyniocentriska i dessa texter gör att det som faktiskt sägs gäller fria män och kvinnor, emedan slavar i stort lämnas utanför texterna.

Kapitel tre, fyra och fem är det empiriska materialet, och det finns en tydlig struktur och genomgång av de olika texterna som följer en kronologisk ordning i dessa kapitel. Kapitel tre handlar således om *Pastoralbreven*, kapitel fyra om *Andreasakterna* och kapitel fem om *Perpetuas och Felicitas martyrium*. Efter en inledande diskussion om texternas kontext i fråga om datering, plats, författarskap och genre analyserar Solevåg de olika texternas beskrivning av frälsning och hur frälsning kopplas till födande av olika slag.

De tre valda texterna illustrerar väl den bredd som finns inom användningen av begreppen frälsning respektive födande, och kopplingen där mellan:

Salvation is related to childbearing in different ways in these texts. Childbearing is woman's safest (if not only) way to salvation in the Pastorals, whereas sexual renunciation is the only way for Maximilla to achieve salvation. [...] In the Martyrdom, childbearing has soteriological implications only when it is challenged by martyrdom. Willingness to die for one's Christian confession is salvific and must be chosen in preference to childbearing and motherhood.(250)

De olika texterna tycks motsäga varandra. Men när Solevåg diskuterar hur intersektionerna mellan genus och klass går att användas på dessa texter träder också en annan bild fram. Solevåg lyfter fram hur alla dessa tre texter på olika sätt relaterar till Eva och fallet, och hur alla dessa texter på olika sätt hanterar hur kvinnorna i dessa texter kan överkomma Evas överträdelse. De olika texternas svar på detta innebär alla på olika sätt ett inordnande i det kyriarkat som får olika uttryck. I *Pastoralbreven* är hushållet den viktigaste bilden för detta, "the household is the model for the structure of God's *ekklesia*".(132) Att inordna sig i detta hushåll är att vara en del av Guds församling. Och det gäller både män och kvinnor, slavar och fria. Men för dessa har det olika innebörd.

*Andreasakterna* för samman födande och frälsning på ett helt annat sätt än vad pastoralbreven gör. Och det ser olika ut för kvinnor och män, och olika för fria och slavar. "The soteriological economy of this text distributes different routes to salvation according to gender and class"(197), skriver Solevåg och beskriver hierarkierna som finns i denna text där gender och klass strukturerar den textuella världen. Kopplingen mellan födande och frälsning får en metaforisk och spirituell mening i att det handlar om det förlösande ordet. Att föda frälsning blir i denna text något som kopplas till män och manlighet. Martyriet som beskrivs i den tredje texten är vägen till frälsning. Och i detta lämnar de två huvudkaraktärerna ett världsligt födande bakom sig, där samma väg beskrivs för Perpetua som för Felicitas, vilka genom sitt martyrium tas upp i "moderkyrkan".

Solevågs undersökning av relationerna mellan födande och frälsning läst genom intersektionerna genus och klass ger en välkommen

bredd åt dessa frågor och sätter dem i relation till både det universella och det partikulära. Dessa texter är inte enbart ett svar på en uppkommen diskussion i enskilda församlingar, och inte heller bör dessa texters anspråk och uppmaningar ses som gällande alla. Jag är nyfiken på hur diskursen ser ut i stort även efter dessa texter, hur genus och klass konstrueras i relation till födande och frälsning senare i tid, och hur anspråk på makt sker i en sådan diskurs. Solevåg har på ett nyanserat och mycket spännande tillvägagångssätt komplicerat bilden av att föda frälsning i den tidiga kristenheten.

*Maria Sturesson*  
Lunds universitet



#### *Manuskript till *Patristica Nordica Annuario**

PNA tar emot manuskript för akademiska artiklar inom fältet patristik och senantik religion. Artiklarna bör vara skrivna på ett skandinaviskt språk, alternativt på engelska. Längden får inte överskrida 10 000 ord, fotnoter inkluderat. Artikeln kompletteras med en kort sammanfattning på engelska (c:a 150 ord) och nyckelord. Manuskriptet skall vara utformat enligt PNAs författarinstruktioner, se [www.teol.lu.se/institutionen/tidskrifter/patristica-nordica-annuario/](http://www.teol.lu.se/institutionen/tidskrifter/patristica-nordica-annuario/). Författaren måste själv se till att manuskriptet är språkligt bearbetat; redaktionen utför inte språkgranskning. Artiklar som värderas för publikation granskas av en anonym fackreferent (*peer reviewer*). Elektroniska manuskript skickas till [andreas.westergren@teol.lu.se](mailto:andreas.westergren@teol.lu.se) före 1 september.