

# Den mångtydiga ortodoxin

## *En kritisk granskning av den moderna forskningens perspektiv på tidigkristen heresiologi*

KATARINA PÅLSSON

---

Katarina Pålsson är forskare i kyrkohistoria vid Lunds universitet.

[katarina.palsson@ctr.lu.se](mailto:katarina.palsson@ctr.lu.se)

---

Vad är sanning? (Joh. 18:38)

### Inledning

Kristendomen är den världsreligion som mest förknippas med begreppet ”heresi”, i betydelsen ”falsk lära”. Dess historia är fylld av debatter som, åtminstone på ytan, handlat om att definiera den sanna kristna tron och avgränsa den mot avvikande läror. Historikern John B. Henderson, som behandlat heresibegreppets användning inom olika religioner, har hävdad att ”Christianity, the most credal of all the great religions, was also arguably the most heresiographical”.<sup>1</sup> Genom kristendomens historia har ett stort antal heresiologiska verk producerats, det vill säga verk vars främsta syfte varit att namnge, beskriva och vederlägga heretiska personer eller grupper och deras läror. Dessutom går heresiologi att finna i många andra typer av texter. Detta är mest tydligt i de tidigkristna trosbekännelserna, där till exempel formuleringar som ”köttets uppståndelse” visar på en tydlig avgränsning mot dem som förnekade en sådan. Bibelkommentarer och teologiska skrifter författades inte sällan i syfte att vederlägga meningsmotståndares tolkningar och idéer, vilka framställdes som heretiska.<sup>2</sup>

---

1. John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, New York 1998, 10.

2. Bland sådana verk kan nämnas Origenes av Alexandrias (ca 184–ca 253)

Hur kan vi förklara detta behov av att definiera sann kristen tro? Och hur kan vi på ett vetenskapligt sätt närma oss begreppen ”ortodoxi” och ”heresi”, som så tydligt har värderingar knutna till sig? I denna artikel ska vi se närmare på hur begreppen har använts såväl historiskt som i modern forskning och ställa frågan om de fortfarande har en funktion att fylla – inte så mycket i en definition av sanning som i en fördjupad förståelse av here-siologin.

## Ortodoxi och heresi från Irenaeus till Harnack – en översikt

I ett mycket tidigt stadium av kristendomens historia började begreppet ἀῖρεσις, som i en icke-kristen kontext hade den neutrala betydelsen ”val” och även kunde referera till filosofiska skolor, att anta en negativ innebörd. Från 100-talet användes det alltmer uteslutande för att beteckna irrläror.<sup>3</sup> Redan i ett tidigt skede uttryckte kristna författare uppfattningen att heresi var något som uppträdde *efter* det att den sanna kristendomen hade uppenbarats. Hos Irenaeus av Lyon (ca 130–ca 202) finner vi idén att denna kristendom gick tillbaka till ett rent ursprung, medan de felaktiga kristendomstolkningarna (heresierna) var senare uppfinningar. Detta är kopplat till Irenaeus idé om apostolisk succession: Biskoparna, som stod i ett led som gick tillbaka till apostlarna, var de som bevarat den rena läran.<sup>4</sup> Denna specifika strategi för att hävda sanningen i den egna kristendomstraditionen, och samtidigt misskreditera andra tolkningar av religionen, kom att bli en av de vanligaste i senare tiders försök att definiera sann kristendom. Den syns tydligt i Eusebios av Caesareas (ca 260–ca 340) kyrkohistoria från 300-talet.<sup>5</sup> Eusebios var också en av de första författarna att använda begreppet ”ortodoxi” (ορθοδοξία) som motsats till ”heresi”. I Eusebios användning av ordet beskrev ”ortodoxi” den apostoliska tron som förmedlats från apostlarna.<sup>6</sup>

---

Romarbrevskommentar, i vilken han ville vederlägga ”gnostiska” tolkningar av Paulus, och *Om den heliga Anden* av Basileios av Caesarea (ca 330–379), riktad mot meningsmotståndare i frågan om treenigheten.

3. Marcel Simon, ”From Greek Haeresis to Christian Heresy”, i William R. Schoedel & Robert L. Wilken (red.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant*, Paris 1979, 109–110.

4. Irenaeus, *Mot heresierna* 3.3. Svensk översättning av Olof Andrén i Irenaeus, *Mot heresierna*, Skellefteå 2016.

5. Eusebios, *Kyrkohistoria* I.I.2. Svensk översättning av Olof Andrén i Eusebios, *Kyrkohistoria*, Skellefteå 1995.

6. Alain Le Boulluec, ”Orthodoxie et Hérésie aux Premiers Siècles dans l’Historiographie Récente”, i Susanna Elm, Éric Rebillard & Antonella Romano (red.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Rom 2000, 306. Om heretiker som nyskapare, och de ortodoxa som representerande den apostoliska tron, se Eusebios, *Kyrkohistoria* 2.13, 4.7–8, 7.30.

I sin bok *The Myth of Christian Beginnings* har historikern Robert L. Wilken summerat fyra kriterier i den eusebiska definitionen av sann kristendom: (1) Den *apostoliska perioden* som normativ, (2) *lärans* centrala plats, (3) en *dualistisk* syn på kyrkohistorien och (4) kristendomen som ett *enhetligt system* av sanning.<sup>7</sup> Dessa tidigkristna strategier för att hantera avvikande lärrouppfattningar skulle ha ett enormt inflytande i senare kristendoms-historia. I denna undersökning kommer jag löpande diskutera huruvida Eusebios modell lyser igenom i de teorier som presenteras, såväl i texter av konfessionellt slag som i modern forskning.

Ett exempel på hur denna modell kom att fortsätta brukas i senare kyrko-historia finner vi i de protestantiska reformatörernas polemiska arbeten. Medan den romersk-katolska kyrkan kunde peka på en kontinuitet med den tidiga kyrkan, var detta desto svårare för reformatörerna. Sanning sågs som evig och oföränderlig – hur kunde då en ”ny” rörelse påstå sig representera den kristna sanningen? Lösningen på problemet låg till stor del i en ny tolkning av den kristna historien. Reformatorerna hävdade att deras förståelse av kristendomen var den som bäst stämde överens med den ursprungliga kristna tron. Robert L. Wilken har visat hur den eusebiska idén om en dualistisk kyrkohistoria framträder i det historiska verket *Magdeburgcenturierna* av Matthias Flacius Illyricus (1520–1575). Här presenterades idén att alltigenom den kristna historien hade den sanna (ursprungliga) tron attackerats av heresi. I sin senaste skepnad uppträdde heresin som den romersk-katolska kyrkan, som utgjorde majoriteten av den synliga kyrkan, medan den ursprungliga kristendomen hade fått allt färre anhängare.<sup>8</sup>

Den dualistiska tolkningen av kyrkohistorien blir tydlig i reformatörernas syn på denna som en kamp mellan Kristus och Antikrist – mellan den sanna kyrkan och den falska.<sup>9</sup> Kyrkans utveckling genom historien beskrevs som ett successivt förfall, som innebar att de sanna kristna minskade i antal och kom att förföljas av den alltmer dominerande falska kyrkan. Således identifierade sig ofta de protestantiska reformatörerna med martyrer, och mer specifikt ”heretiska” martyrer. Tanken om en ”kedja av vittnen” som genom historien uttryckt den sanna kristna tron trots förföljelser blev viktig i reformatörernas historieskrivande och sådana vittnen var ofta just ”heretiker”, såsom valdensare, lollarder och husiter.<sup>10</sup>

7. Robert L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, New York 1971, 139–140.

8. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, 107–113.

9. Alec Ryrie, ”The Problems of Legitimacy and Precedent in English Protestantism, 1539–47”, i Bruce Gordon (red.), *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe: I. The Medieval Inheritance*, Aldershot 1996, 85.

10. Ryrie, ”The Problems of Legitimacy and Precedent”; Geoffrey Dipple, ”Yet, from time to time there were men who protested against these evils’: Anabaptism and Medieval Heresy”, i Bruce Gordon (red.), *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe: I. The*

Om reformatörerna såg den utveckling som skett inom romersk-katolska kyrkan som heresi, finner vi hos den brittiske 1800-talsteologen John Henry Newman (1801–1890) ett försök att hävda samhörighet med den tidiga kyrkans tro *trots* läroutveckling. I *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) försökte Newman svara på frågan om vad som skiljer legitim förändring från illegitim. Newman pekade ut vissa principer (*notes*) utifrån vilka förändringar av läror kunde bedömas. En giltig utveckling implicerar till exempel att även om en idé antar nya former, måste den ursprungliga *typen* hos idén, som fanns när den först uttrycktes, finnas kvar.<sup>11</sup> En annan princip är att om en läras senare utveckling är legitim kan den föregripas redan i ett tidigt stadium.<sup>12</sup> Båda dessa principer överensstämmer med Newmans idé om utvecklingen av kristendomen som organisk: Det ursprungliga fröet hade redan alla senare förändringar inom sig. Trots att Newmans idé om förändring skiljer sig markant från den vi sett hos de protestantiska apologeterna är de överens om det eusebiska kriteriet att sann kristendom är identisk med den ursprungliga kristendomen, och båda ser också *lära* som centralt för att definiera vad kristendomen är.<sup>13</sup>

En liknande avsikt att definiera vad som gör kristendomen till vad den är kan man finna hos den tyske kyrkohistorikern Adolf von Harnack (1851–1930). I *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886–1889) uttryckte Harnack idén att det enkla evangeliet, Jesu budskap, under de första kristna århundradena hade förvandlats till dogmer och en institutionell kyrka. Enligt Harnacks sätt att se var alltså läror – de som för så många andra setts som det essentiella i kristendomen – del av en senare utveckling. Kristendomens essens var evangeliets budskap.<sup>14</sup> Harnacks tes om utvecklingen av den tidiga kristendomen har blivit känd som *evangeliets hellenisering*, eftersom han hävdade att ”dogma in its conception and development is a work of the Greek spirit on the soil of the Gospel”.<sup>15</sup> Medan Harnack å ena sidan accepterade att kristendomen utvecklas historiskt, menade han å andra sidan att denna utveckling inte sade något om vad kristendom egentligen är. Evangeliet förblir det samma.

---

*Medieval Inheritance*, Aldershot 1996, 125.

11. John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1920, 171–178.

12. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 195–199.

13. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, 139–140.

14. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, vol. 1, Eugene, OR 2020, 13–23.

15. Harnack, *History of Dogma*, 17.

## Walter Bauer – ett socialhistoriskt perspektiv på tidigkristen heresiologi

Harnack utvecklade inte sina idéer om kristendomens essens i ett vakuum. Både Tübingenskolan och den religionshistoriska skolan hade teorier om tidig kristendom som uteslöt en obruten kontinuitet mellan Jesusrörelsen och vad som skulle bli den katolska/ortodoxa kyrkan. Under dessa influenser stod också en av Harnacks studenter, Walter Bauer (1877–1960). 1934 publicerade han en bok med titeln *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*.<sup>16</sup> Bauer ville befria historisk forskning om ortodoxi och heresi från värderingar och på ett sätt stod hans tes i motsättning till den traditionella idén om ett rent, ortodoxt ursprung och senare heretiska innovationer. Han argumenterade nämligen för att i den tidigaste kristendomen, i områdena Syrien, Egypten och Mindre Asien, var det som senare skulle bli känt som den ortodoxa kyrkan antingen icke-existerande eller i minoritet, medan det som senare skulle ses som heretiska kristendomstolkningar var desto vanligare. Därmed kunde heresi enligt Bauer sägas föregå ortodoxi.<sup>17</sup>

Enligt Bauers sätt att använda begreppet var ortodoxi helt enkelt den version av kristendomen som lyckades hamna i en majoritetsposition och uppnå tillräcklig makt för att kunna undantrycka alternativa kristendomsformer. Den romerska kyrkans framgång hade enligt Bauer inte något att göra med rätt tro, utan ortodoxins triumf förklarade han helt och hållet med hänvisning till sociala faktorer, såsom relationer till den världsliga makten. När väl denna grupp fått makt över de andra skrev de ortodoxa vinnarna om historien för att ge intryck av att deras version av kristendomen alltid hade varit den accepterade normen.<sup>18</sup>

Bauer övergav det idéhistoriska sättet att angripa frågan om ortodoxi och heresi och närmade sig problematiken från ett socialhistoriskt perspektiv. Vad gäller begreppen i sig fortsatte han att använda dem, men tillade att ”there is only this proviso, that we will not hear the two of them discussed by the church – that is, by the one party – but by history”.<sup>19</sup> Hans tes kom att möta en hel del kritik, både vad gällde hans historiska rekonstruktion och hans förståelse av begreppen ”ortodoxi” och ”heresi”.<sup>20</sup> Trots detta innebar hans forskargärning ett paradigmskifte: Det blev nästan omöjligt att närma sig ämnet utan att ta hänsyn till hans teori och såväl forskning om

16. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.

17. Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, PA 1971, 43.

18. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 231.

19. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, xxiii.

20. Viktiga exempel är Henry E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, London 1954; Thomas Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston, NY 1988.

Nya testamentet som extrakanonisk litteratur kom att ta intryck av hans idéer.<sup>21</sup>

Någonting som kom att gynna Bauers tes var fynden vid Nag Hammadi 1945, då man fann koptiska skrifter som tycktes uttrycka vad som traditionellt kallats en gnostisk kristendomstolkning. I kombination med Bauers arbete blev detta fynd vägledande för en ny inriktning inom forskningen om tidigkristen ortodoxi och heresi. Under den senare hälften av 1900-talet, framför allt från 1970-talet, skedde en tydlig förändring av utgångspunkt i studiet av ortodoxi och heresi: I stället för att undersöka dessa från ett teologiskt perspektiv anlade man ett samhällsvetenskapligt perspektiv. Typiskt för denna period och metodik var en vilja att återfinna de ”verkliga” heretikerna, som man menade hade varit dolda alltför länge bakom heresiologernas retorik. Förutom att rekonstruera teologin hos så kallade ”gnostiska” författare från Nag Hammadi-biblioteket sammankopplade man ibland tidigkristna heresier med politiska rörelser.<sup>22</sup> I andra fall gick önskan att rekonstruera heretikerna hand i hand med det ökande intresset att återskapa en annan bortglömd kategori i tidig kristendom, nämligen kvinnor.<sup>23</sup> Vissa forskare hävdade att kvinnor ofta anslöt sig till kristna grupper som senare skulle ses som heretiska på grund av att dessa grupper ifrågasatte den patriarkala struktur som var karaktäristisk för ortodoxin.<sup>24</sup> En av representanterna för detta synsätt, Elaine Pagels, är en av de viktigaste forskarna när det gäller receptionen av Bauers tes. I sin bok *The Gnostic Gospels* placerar hon ”gnostiska” texter i en tidigkristen auktoritetsstrid och argumenterar för att den andliga förståelsen av auktoritet som utmärkte dessa skrifter tystades ned av den ortodoxa kyrkans ledare. De evangelier som kom att ingå i

---

21. En positiv reception av Bauer inom nytestamentlig forskning kan ses i Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, London 1952–1955; James D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1977. Ett exempel på Bauers reception inom studiet av extrakanoniska skrifter är Helmut Koester & James M. Robinson, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, PA 1971.

22. William H.C. Friend, ”Heresy and Schism as Social and National Movements”, i Derek Baker (red.), *Schism, Heresy and Religious Protest: Papers Read at the Tenth Summer Meeting of the Ecclesiastical Historical Society*, Cambridge 1972, 37–56, <https://doi.org/10.1017/S0424208400005714>; Arnold H.M. Jones, ”Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?”, i Everett Ferguson (red.), *Orthodoxy, Heresy, and Schism in Early Christianity*, New York 1993, 280–298, <https://doi.org/10.1093/jts/X.2.280>.

23. Intresset för att rekonstruera den sociala verkligheten för såväl ”heretiker” som kvinnor i den tidiga kyrkan måste förstås med hänsyn till det stora inflytande som frågor om social rättvisa haft på forskningen från 1960-talet och framåt, vilket är en tendens som beklagas i Patrick Henry, ”Why is Contemporary Scholarship so Enamored of Ancient Heretics?”, *Studia Patristica* 17 (1982), 123–126.

24. Carol P. Christ, ”Heretics and Outsiders: The Struggle over Female Power in Western Religion”, *Soundings* 61 (1978), 260–280; Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1979, 48–69.

kanon var de som stödde vad som kan kallas en materiell förståelse av hierarki, i vilken idén om biskopar i apostolisk succession var central.<sup>25</sup>

Ett liknande angreppssätt kan man finna hos Bart D. Ehrman, som argumenterar för att förmedlingen av heliga texter bestämdes av ortodoxins önskan att exkludera fiendernas idéer, och att texter valdes ut och ändrades på sätt som stödde de ortodoxa tolkningarna. När det gäller själva begreppen ”ortodoxi” och ”heresi” menar Ehrman att de fortfarande kan vara användbara om de refererar till sociala realiteter, nämligen den grupp som skulle dominera kristendomen och de grupper som den besegrade.<sup>26</sup> Den tidiga kristendomens ortodoxa var vinnarna, heretikerna var förlorarna.<sup>27</sup>

Vad som framgår är att i det nya forskningsparadigm som följde på Bauer, och som var socialhistoriskt i sin metod, var det huvudsakliga forskningsobjektet de historiskt verkliga heresierna, i betydelsen av alternativa kristendomsformer som förlorade striden om kristendomens sanning och blev marginaliserade av en institutionell ortodoxi allierad med den världsliga makten.

### Alain Le Boulluec och poststrukturalismens intåg

Om det första stora paradigmskiftet i modern forskning om ortodoxi och heresi innebar en övergång från idéhistoria till socialhistoria, implicerade nästa stora skifte en övergång från socialhistoria till poststrukturalistisk kritik. Vad gäller forskningsobjektet förbyttes detta från *heresi* till *heresiologi*. Liksom tidigare utvecklingar i studiet av ortodoxi och heresi var denna övergång inte ett isolerat fenomen: Den var en effekt av den så kallade språkliga vändningen som i studiet av tidig kristendom i stort medförde en större pessimism angående möjligheten att återskapa majoritetskyrkans ”andra”, vare sig de var ”hedningar”, judar, kvinnor eller ”heretiker”. Mer uppmärksamhet riktades mot texterna i sig och deras retoriska representationer av dessa ”andra”. Av stor betydelse var Michel Foucaults (1926–1984) diskursbegrepp, med dess förståelse av språk som innebär att detta både reflekterar och konstituerar social ordning.<sup>28</sup>

---

25. Pagels, *The Gnostic Gospels*. Hon återkommer till Bauer-tesen i Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, New York 2003.

26. Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford 1993, 12.

27. Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford 2003, 159–257.

28. Se till exempel Elizabeth A. Clark, ”Foucault, the Fathers, and Sex”, *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1989), 619–641, <https://doi.org/10.1093/jaarel/LVI.4.619>; Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, CA 1991.

Inom heresiologins område var den mest banbrytande studien i detta avseende Alain Le Boulluecs *La Notion d'Hérésie* från 1985. I stället för heretikerna själva riktade Le Boulluec intresset mot "heresiologiska representationer". Heresi sågs av honom inte som ett historiskt objekt att studera, utan snarare som en retorisk konstruktion.<sup>29</sup> Le Boulluec var inte intresserad av *heresins* historia, utan *heresibegreppets* historia, och han försökte leda åtskilljandet mellan ortodoxi och heresi tillbaka till en viss punkt i tiden. Han förlade denna punkt till 100-talet och författaren Justinus Martyren (ca 100–ca 165), som han tillskrev uppfinningen av litterära strategier för att hantera avvikande kristendomsformer – det vill säga själva uppfinningen av heresi.<sup>30</sup> Hos Justinus presenteras personer med avvikande uppfattningar systematiskt som heretiker på sätt som skulle reproduceras av senare heresiologer.<sup>31</sup>

Le Boulluecs teorier har bland annat tillämpats i studier om kvinnor och genus i tidig kristendom. Medan tidigare feministisk forskning, som vi har sett, ofta strävade efter att återskapa tidigkristna kvinnor och även, mer specifikt, kvinnornas relation till heretiska rörelser, medförde den poststrukturalistiska influensen på tidigkristna studier en större försiktighet när det gällde möjligheten att rekonstruera "verkliga" kvinnor och precis som i fallet med heretiker riktades forskarintresset om till skriftliga representationer. Snarare än att förutsätta att kvinnor var mer representerade i heretiska grupper pekar Virginia Burrus på den heresiologiska strategin att misskreditera motståndare genom att associera dem med kvinnor, till exempel genom att hävda att det framför allt var kvinnor som följde dem.<sup>32</sup>

Ett annat forskningsområde inom vilket Le Boulluecs arbete varit inflytelserikt är tidiga relationer mellan judar och kristna. Kanske är det viktigaste exemplet Daniel Boyarins bok *Border Lines*. Boyarin argumenterar här för att skillnaden mellan judendom och kristendom, det vill säga deras utveckling till att bli två olika religioner, åstadkoms av heresiologer på båda sidorna. Judendomen som religion var, enligt Boyarin, kristna heresiologers skapelse, då dessa behövde en falsk religion som kunde fungera som kristendomens motsats och som de kunde associera kristna heretiker med.

---

29. Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe–IIIe siècles*, Paris 1985, 19.

30. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 15–16.

31. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 110–112. Justinus verk *Mot heresierna* finns inte bevarat, men hans syn på heresi kan rekonstrueras dels från Irenaeus, som använde sig av verket, dels från det heresiologiska material som återfinns i Justinus *Apologi* och *Dialog med juden Tryfon*. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 36.

32. Virginia Burrus, "The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome", *Harvard Theological Review* 84 (1991), 229–248, <https://doi.org/10.1017/S0017816000024007>.

Heretikerna blev heretiker, i heresiologernas retorik, genom att sammankopplas med judendom.<sup>33</sup>

Enligt detta synsätt var heresiologins funktion, snarare än att avgränsa en redan existerande kristendomstyp mot andra former, att skapa *skillnad* – framför allt skillnad mot sådant som var farligt nära: Grupper som kallade sig kristna, men hade avvikande idéer. Medan skillnader inom den egna gruppen behövde förminskas och döljas förstora skillnaderna gentemot andra.<sup>34</sup> En viktig metod i sådant retoriskt gränsdragande, som forskare uppmärksammat hos de tidigkristna heresiologerna, är ”stämpling” (eng. *labelling*). Beteckningar som ”markioniter” och ”valentinianer” hade funktionen att kategorisera dessa grupper som något annat än just ”kristna”.<sup>35</sup>

Utvecklingen från Le Boulluec och framåt utmärks av en syn på heresiologi som produktiv snarare än deskriptiv. Heresiologen *konstruerar* såväl ortodoxi som heresi, snarare än att *försvara* en befintlig ortodoxi mot en befintlig (men senare tillkommen) heresi. Detta har förstås fått konsekvenser för hur genren i sig uppfattas.<sup>36</sup>

Medan traditionen från Le Boulluec har visat större försiktighet jämfört med tidigare forskning när det gäller möjligheten att rekonstruera verkligheten bakom heresiologiska texter, har begreppet ”diskurs” ibland ansetts erbjuda en lösning på den svåra frågan om hur vi ska relatera text till verklighet. Andrew Jacobs, som har forskat om kristna presentationer av judendom i relation till heresi, menar att diskursanalys innebär en möjlighet att frånga vad han kallar ”the reality–rhetoric divide”,<sup>37</sup> och beskriver dess fördelar: ”Discourse [...] does not reflect the 'real world' of its participants, but rather constructs that world.”<sup>38</sup>

Jacobs och Boyarin är exempel på författare som representerar en utveckling av Le Boulluecs paradigm som har synts ofta i det tidiga 2000-talets forskning om tidigkristen heresiologi, nämligen introduktionen av postkolonial teori i heresiologiforskningen. Medan postkolonialt tänkande i sig

---

33. Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, PA 2004, 10–13, 37–44, 202–211.

34. Karen L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge, MA 2003, 30, 33.

35. Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge 2015, 23, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139245876>.

36. Till exempel argumenterar Averil Cameron för behovet av att läsa heresiologiska texter som funktionella och performativa. Averil Cameron, ”How to Read Heresiology”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), 471–492, <https://doi.org/10.1215/10829636-33-3-471>.

37. Andrew S. Jacobs, ”The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity”, i Adam H. Becker & Annette Yoshiko Reed (red.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003, 105. Jämför Boyarin, *Border Lines*, 7.

38. Jacobs, ”The Lion and the Lamb”, 107.

bygger starkt på Foucaults diskursanalys, inte minst genom Edward Saids (1935–2003) banbrytande arbete *Orientalism*,<sup>39</sup> så tar det också sådan analys i nya riktningar, som har visat sig vara betydelsefulla för studiet av senantik litteratur. Postkolonial diskursanalys har karaktäriserats – i stor utsträckning genom tillämpande av psykoanalytisk teori, som i Homi K. Bhabhas forskning – av att inte endast fokusera på skapandet av skillnad i betydelsen att dra gränser, att exkludera, utan se skapandet av skillnad som en del i skapandet av självet. Den ”andre” förblir, enligt denna förståelse, en del av ”självet”, en nödvändig del av helheten. I *The Location of Culture* skriver Bhabha att ”in the very practice of dominion the language of the master becomes hybrid – neither the one thing nor the other”.<sup>40</sup> Denna hybriditet kräver kontinuerliga bekräftelser av den egna identiteten som naturlig och ren och av hybriditet som onaturlig och oren. Daniel Boyarin har tillämpat idén om hybriditet för att förklara tidigkristen heresiologi såväl som anti-judisk polemik. Gränserna som drogs av heresiologer blev, argumenterar han, dragna i syfte att dölja hybriditet och – vilket är väsentligt – projicera den på andra, nämligen heretikerna.<sup>41</sup> Andrew Jacobs har argumenterat för att vi inte bör tänka oss ortodoxin så mycket som uteslutande heresin, i bemärkelsen av att dra gränser gentemot den, utan inspirerad av psykoanalytisk teori<sup>42</sup> och dess tillämpning på sociala förhållanden menar han att ortodoxin (”självet”) aldrig är enhetlig, utan ständigt skapas i relation till ”den andre”, som är en del av ”självet”.<sup>43</sup> Enligt denna förståelse är heresiologin, med sitt syfte att kontrollera ”den andre” genom att producera kunskap om denne, ofrånkomligen ambivalent, då heretikern internaliseras i själva konstruktionen av ortodoxi. Hos heresiologerna finner vi, som Jacobs beskriver det, ”[the] ability simultaneously to reject and absorb the ’other’, to assert difference and yet internalize that difference into the heart of Christian truth”.<sup>44</sup>

### Från essentialism till retorisk konstruktion – vad hände med Eusebios?

Vi har sett att idén om heresi förändrades från ett värderande begrepp som beskrev dem som avvek från den ursprungliga kristna tron, till en beskrivning av marginaliserade grupper i tidig kristendom. Senare blev det

39. Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978.

40. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994, 33.

41. Boyarin, *Border Lines*, 13–22.

42. ”In these models, ’self’ [...] is a partially realized fantasy from which the ’other’ is never completely separated. [...] the ’other’ is for the ’self’ simultaneously an object of identification and distinction. There are no real boundaries; there is never exclusion.” Andrew S. Jacobs, *Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference*, Philadelphia, PA 2012, 4.

43. Jacobs, *Christ Circumcised*, 4–6.

44. Jacobs, *Christ Circumcised*, 79.

vanligare att se heresi som en retorisk konstruktion. Innebär den moderna heresiologiforskningen ett fullkomligt avståndstagande från den tidigare så inflytelserika eusebiska modellen?

När det gäller det socialhistoriska paradigmet är svaret inte självklart. Uppenbart är att man tar avstånd från idén om den ortodoxa kristendomen som den ursprungliga – och sanna – formen. Dock vill jag hävda att Eusebios (och, för den delen, andra tidigkristna heresiologers) inflytande fortfarande kan ses i denna metodologiska utgångspunkt. För det första utmärks den av essentialism. Essensen ligger i detta fall inte i läran, utan i sociala formationer: Den grupp som med tiden hamnade i majoritet definieras som ortodox. Essentialismen blir tydlig i själva den temporära placeringen av ortodoxi och heresi: Tanken att den ena föregår den andra innebär att de tillskrivs ett essentiellt innehåll i bemärkelsen av trosuppfattningar som hävdades av individer och grupper.<sup>45</sup> Till denna essentialism hör också att ortodoxi fortsatt tycks definieras av enhet (majoritetskyrkan) och heresi av mångfald (de många marginaliserade grupperna).

Liksom tidigkristna teologer uttryckte en dualistisk syn på kyrkohistorien för att definiera sin egen tro som sann och andras som falsk, har denna tendens fortsatt i den moderna forskningen, om än omvänt: De ortodoxa är per definition ”vinnarna”, vilket har en negativ konnotation i bemärkelsen av att de har vunnit genom att förtrycka andra, medan heretikerna är ”förlorarna”, ”offren” som ska ges upprättelse. Vi kan också notera hur viktig den ursprungliga kristendomen förblir. Bauers tes hade knappast resulterat i så många reaktioner, varken positiva eller negativa, om det inte varit för att kristendomens ursprung fortsatte att ses som en viktig fråga.

Problemet med att definiera ortodoxi och heresi sociologiskt är att vi förblir fångade i ett binärt tänkesätt som leder till att den stora komplexiteten i konstruktionen av ortodoxi och heresi förbises. Tendensen att stereotypisera och förenkla, så tydlig i de tidigkristna heresiologernas retorik, antar en ny skepnad. Det antika indelandet av kristna i ortodoxa och heretiker, och heretikerna i ytterligare kategorier, har fortsatt att styra vårt sätt att läsa tidigkristna texter i bemärkelsen att vår bild av vem som är ”ortodox” och vem som är ”heretiker” (oavsett huruvida vi lägger ett värde i detta) bestämmer hur vi tolkar en text.<sup>46</sup> Detta medför risken att vi förbigår sådana

---

45. Boyarin, *Border Lines*, 3.

46. Som Karen L. King har uttryckt det: ”Essentializing categories tend to reify the complex, overlapping, multifarious clusters of material that constitute the continually shifting, interactive forms of early Christian meaning-making and social belonging into homogenous, stable, well-bounded theological or sociological formations.” Karen L. King, ”Which Early Christianity?”, i Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter (red.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, 71, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199271566.003.0004>.

aspekter av en författares arbete som inte stödjer kategoriseringen (och som vi därmed inte förväntar oss att finna). En mer radikal uppfattning hos en "ortodox" författare riskerar att förbises om han lyckas med att retoriskt placera sig tillräckligt tydligt inom "rätt" grupp. Ett starkt motstånd mot vissa "heretiker" kan få oss att utesluta att han skulle dela uppfattningar med dem.<sup>47</sup> På detta sätt menar jag att det från och med Le Boulluec vanligare diskursiva angreppssättet innebär ett klart framsteg. Inte minst när det tas i den postkoloniala riktningen öppnas ett nytt sätt att analysera tidigkristen heresiologi. Med hjälp av den postkoloniala diskursanalysens hybriditetsbegrepp, som visar på självets instabilitet i hävdandet av renhet, framträder heresiologens ortodoxi som konstruerad och kontextbunden.

Även om vi med detta angreppssätt kommit som längst från den eusebiska modell vi började denna undersökning med, kan det ifrågasättas om det är fritt från värderingar. Kanske kan det (post)moderna motståndet mot enhetlighet och objektiv sanning, liksom den positiva synen på mångfald och relativism, i viss mån påverka forskningen på ett liknande sätt som de tidigare, motsatta sympatierna. Tillämpningen av postkolonial teori säger i sig något om detta: Det är nästan omöjligt att ge tidigkristna heresiologer skepnaden av imperialister utan att lägga någon värdering i det. Enligt Averil Cameron implicerar ortodoxi intolerans, men även våld: "Orthodoxy claims to be true, and condemns everything else to the realm of falsehood. It is not benign; it entails demarcation and condemnation."<sup>48</sup>

Behöver då värdering vara något problem? Egentligen inte. Vi kan knappast frånga det faktum att intolerans mot oliktankande är ett mörkt och, dessvärre, återkommande kapitel i den kristna historien. Ett problem blir det när det får oss att placera tidigkristna tänkare i fack – fack redan förberedda av dem själva – utan att ifrågasätta deras tillhörighet. I det följande vill jag illustrera detta synsätt genom att tillämpa det på en tidigkristen debatt, nämligen den origenistiska kontroversen,<sup>49</sup> med fokus på heresiologen Hieronymus av Stridon (ca 347–419).

---

47. Rebecca Lyman har påpekat, med avseende på Arius (ca 256–336) och arianism: "doctrinal categories persist which provide the maps of interpretation and definition [...] The categories [...] must also be recognised as inherited orthodox labels which were invented and used to define and exclude opposing theological thought." Rebecca Lyman, "A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism", i Michel R. Barnes & Daniel H. Williams (red.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh 1993, 45. Se också Theresa Shaw, "Ascetic Practice and the Genealogy of Heresy: Problems in Modern Scholarship and Ancient Textual Representation", i Dale B. Martin & Patricia Cox Miller (red.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham 2005, 213–236.

48. Averil Cameron, "The Violence of Orthodoxy", i Eduard Iricinschi & Holger Zellentin (red.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, III.

49. Under denna kontrovers, som inleddes på 390-talet, hävdade vissa kyrkliga författare

## Heresiologi och den origenistiska kontroversen

Vi har sett att ett vanligt sätt att kategorisera grupper är genom att ge dem namn – något som ofta sker i heresiologiska texter. Stämpling handlar inte i första hand om att beskriva, utan om att konstruera en verklighet. Kategoriseringen och namngivandet av deltagare i kontroverser kommer att styra hur vi förstår dem. Det är min uppfattning att beskrivningen av den origenistiska kontroversen som bestående av två läger, ett origenistiskt och ett anti-origenistiskt, är ett utmärkt exempel på hur tidigkristen heresiologi har reproducerats i modern forskning, genom att forskare tagit över kategorier skapade av heresiologerna. När det gäller ”origenisterna” kallade de sig knappast själva för detta, och vad som mest utmärkte dem tycks ha varit försöken att visa att Origenes själv inte var någon origenist – det vill säga att han inte hävdade de heretiska tankar som heresiologerna tillskrev honom.

Den deltagare i den origenistiska kontroversen som jag vill lyfta fram i det följande är dock en av de författare som polemiserade mot Origenes, nämligen Hieronymus. Få personer har haft så stor betydelse för hur ”origenism” (och Origenes själv, för den delen) kommit att uppfattas. Genom att lyfta fram Origenes mer radikala tankar fick Hieronymus honom att framstå som en spekulerande teolog alltför påverkad av icke-kristet tänkande. Detta gällde till exempel idéerna om en andlig uppståndelsekropp<sup>50</sup> och om *apokatastasis*, alltings återställelse.<sup>51</sup> Medan Origenes uttryckt dessa idéer på ett spekulativt sätt, men definitivt inte som kristna läror, var det just dessa som hans polemiker ville lyfta fram.

Det var emellertid inte bara bilden av Origenes och origenism som Hieronymus bidrog till att skapa, utan också bilden av sig själv som anti-origenist. Anklagad för att sympatisera med Origenes tog han avstånd från denne genom att överdriva skillnaderna dem emellan. Till skillnad från Origenes hävdade han köttets uppståndelse,<sup>52</sup> liksom tanken om en eskatologisk hierarki.<sup>53</sup> I min forskning om Origenes-receptionen hos Hieronymus har jag argumenterat för att Hieronymus i sina uppfattningar om såväl uppståndelsen som den eviga frälsningen var mycket beroende av Origenes teologi och att de skillnader som syns i första hand handlar om retoriska överdrifter från hans sida – överdrifter som berodde på hans behov av att

---

att Origenes, vars tänkande vid tiden var mycket inflytelserikt, hade uttryckt heretiska uppfattningar. Den viktigaste publikationen på ämnet är Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, NJ 1992.

50. Katarina Pålsson, *Negotiating Heresy: The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought*, Lund 2019, 141–143.

51. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 202–207.

52. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 144–146.

53. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 207–209.

försvara sig mot anklagelser om origenism.<sup>54</sup> Jag har också konstaterat att hans retorik fått genomslag i modern forskning. Vad Hieronymus konstruerade retoriskt presenteras som fakta. Till exempel menar John N.D. Kelly (1907–1997) att Hieronymus lade vikt vid den fysiska identiteten mellan uppståndelsekroppen och den jordiska kroppen ”with crudely literalistic elaboration”,<sup>55</sup> och detta kan, liksom Elizabeth A. Clarks argument att Hieronymus idéer om eskatologisk hierarki skilde honom från Origenes,<sup>56</sup> ses som exempel på hur moderna forskare har läst heresiologiska presentationer som källor för historisk information, utan att ta tillräcklig hänsyn till de retoriska strategier för skapande av skillnad som har använts.

Vad som tycks ske är att när Hieronymus väl blivit kategoriserad som anti-origenist (en kategorisering som härrör från honom själv), tenderar detta att hindra oss från att se likheter mellan honom och Origenes, och vi läser hans texter med antagandet att vi kommer att finna idéer som står i direkt motsättning till vad vi tror oss veta om Origenes teologi. Precis som begreppet ”origenism”, som i sig är en heresiologisk konstruktion,<sup>57</sup> tenderar att essentialisera Origenes och hans anhängares teologi, ger ”anti-origenism” en gemensam identitet till dem som benämns på detta sätt, vilket medför risken att vi blir blinda för viktiga skillnader mellan dem. De som producerade anti-origenistisk polemik kunde skilja sig åt väsentligt när det gällde motiv och retoriska strategier, vilket jag visat var fallet med Hieronymus och Epiphanius av Salamis (ca 310–403).<sup>58</sup>

## Avslutande reflektioner

Min forskning om begreppen ”ortodoxi” och ”heresi” i kristen historia och i modern forskning, och sättet jag använt dem på i mitt studium av den origenistiska kontroversen, har lett mig till slutsatsen att dessa begrepp kan vara mycket användbara för vår läsning av tidigkristna texter av heresiologisk art. Dock är stora metodologiska risker förknippade med begreppen. Vad som framkommit är en svårighet att frigöra dem från värdering, oavsett i vilket sammanhang de används. Medan de fram till 1900-talets kyrkohistoriska forskning nästan uteslutande hade betydelsen av rätt och fel lära,

54. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 144–161, 169–191.

55. John N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1977, 476.

56. Clark, *The Origenist Controversy*, 6, 150–151.

57. Genom detta sätt att förstå ”origenism” ansluter jag mig till tidigare forskning som ifrågasatt reproduktionen av heresiologiska begrepp i studiet av tidig kristendom. Se till exempel Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ 1996; Daniel Boyarin, ”Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*)”, *The Jewish Quarterly Review* 99 (2009), 7–36, <https://doi.org/10.1353/jqr.0.0030>.

58. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 134–139, 211.

kom denna definition att förändras efter Bauer – dock utan att man slutade lägga en värdering i begreppen. Också i den betydligt mer nyanserade post-strukturalistiska läsningen förblir tendensen att se ortodoxi som en dominant position och heresiologi som ett maktutövande. För att återgå till min behandling av Hieronymus i den origenistiska kontroversen vill jag hävda att konstruktionen av ortodoxi i lika hög grad kan handla om självförsvår. I många samtidas ögon var *han*, som vi i dag ser som en anti-origenistisk heresiolog, heretikern – till och med den origenistiske heretikern. Medan jag inte förnekar att ortodoxi i viss mening implicerar intolerans och våld måste vi vara försiktiga med att läsa en enskild författare *som* ortodox eller *som* heretiker. En och samma person kan bruka heresiologiskt våld och bli utsatt för det. Bilden av ortodoxi som något enhetligt – på motsvarande sätt som ”anti-origenism” skulle vara enhetlig – är en illusion som leder till ifrågasättbara tolkningar av de tidigkristna källorna.

Med tanke på att heresiologernas framställningar ofta hade som syfte att förstora skillnaderna mellan dem själva och heretikerna, men också likheterna med andra ”ortodoxa”, är det av stor vikt att vara medveten om de retoriska strategier som bidrog till skapandet av det ortodoxa självporträttet, om vi skall undvika att reifiera heresiologiska konstruktioner. Jag menar att detta är precis vad som hänt i forskningen om Hieronymus roll i den origenistiska kontroversen: Hans anti-origenistiska polemik har lett till att forskare placerat honom i kategorin ”anti-origenist” och läst honom utifrån denna utgångspunkt.

Denna redogörelse inleddes med konstaterandet att kristendomen är den religion som är mest förknippad med heresi. Dock var lärostrider ofta symptom på konflikter av en mer social karaktär. Sociala relationer, auktoritetsanspråk och viljan att rädda sitt rykte lär för många ha spelat minst lika stor roll som intellektuell övertygelse när det gällde vilken sida de ställde sig på. Detta var utan tvekan fallet med Hieronymus, som i många avseenden fortsatte att hävda samma teologiska uppfattningar som teologen han framställde som heretiker.

”Vad är sanning?” Pilatus fråga fick inte något svar, och enligt min mening finner vi inte ortodoxins innebörd genom att söka efter vad kyrkofäderna hävdade vara sant på ett intellektuellt plan. Inte förrän vi fördjupar vår analys och ser människan bakom retoriken, heresiologen, i en situation som ofta var osäker och utsatt, kan vi uppnå en nyanserad förståelse av vad heresiologi är. ▲

## SUMMARY

The history of Christianity is marked by frequent debates over doctrinal truth. From an early stage, Christian authors began to use the terms "orthodoxy" and "heresy" to deal with diversity of faith. While the orthodox faith was seen as the one that had been preserved from the time of the apostles, heresies were seen as later innovations. This idea was expressed in the *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea in the fourth century, and became influential in later Christian history writing. Up until the twentieth century, orthodoxy and heresy were concepts typically associated with doctrinal content. However, with Walter Bauer's immensely influential work *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Frühesten Christentum* (1934), a socio-historical understanding of orthodoxy and heresy came to be adopted. According to this view, the concepts corresponded to social realities. With the influence from poststructuralist thought from the 1980s onwards, further developments took place in this scholarly area, with a new understanding of the concepts as rhetorical representations. This article argues that even in modern research, orthodoxy and heresy are typically associated with value judgment, and that ancient Christian categorizations of "orthodox" and "heretic", and of the heretics themselves, have continued to determine the way in which we read the sources today. Giving an example of heresiology produced by Jerome of Stridon during the Origenist controversy, it is suggested that in order to avoid essentializing the rhetorical constructions of the heresiologists, a greater attention to their strategies as well as to their context is needed.