

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

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

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

bidragen visar att utbytet också har inneburit en ömsesidig prövning.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Andreas Westergren
Lund

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

är riktade mot Julianus.

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

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

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

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

Samuel Rubenson
Lund

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sebastian Andersson
Lund

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Benjamin Ekman
Lund

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

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

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

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

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

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

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

Henrik Rydell Johnsén
Lund

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

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

bibliografi.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jakob Engberg
Aarhus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jakob Engberg
Aarhus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Henrik Rydell Johnsén
Lund

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Britt Dahlman
Lund

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

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

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

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

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

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

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

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

Henrik Rydell Johnsén
Lund

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

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

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

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

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

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

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

Thomas Arentzen
Lund