

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Augustin, Tre ungdomsdialoger. Verdens hellige skrifter. Utvalg og innledende essay ved Trond Berg Eriksen. Oversettelse og noter ved Reidar Aasgaard. Oslo: Bokklubben 2009. 292 s. ISBN 978-82-525-6972-8.

Boken innehåller översättningar av 'Det lykkelige liv' (*De beata vita*), 'Skaperordenen' (*De ordine*) och 'Enesamtaler' (*Soliloquia*). Dessa är dialoger som Augustinus utarbetade 386/387, efter omvändelsen till kristendomen och före dopet vid påsken 387. Han hade på eftersommaren 386 dragit sig tillbaka till en lantgård i Cassiciacum (det är oklart var detta låg) tillsammans med några vänner och modern Monnica och där fört de diskussioner som ligger till grund för dessa skrifter. Vi måste givetvis anta att han behandlar det som förevarit ganska fritt, men det framgår också att man fört anteckningar. Även *Soliloquia* har dialogform; de som diskuterar är Förnuftet (*Ratio*) och Augustinus. Dessa dialoger ger en bild av den unge Augustinus i ett avgörande skede av hans liv. De har blivit mycket diskuterade; man har i första hand jämfört med hans 'Bekännelser' och sökt motsägelser och överensstämmelser. Man har rentav diskuterat huruvida han verkligen omvändes till kristendomen eller om han snarare blev platoniker, men de som hävdar hans kristna syn tycks numera ha segrat.

Den inledande essän beskriver Augustinus liv fram till författandet av dessa ungdomsverk. 'Oversetterens etterord' behandlar principer för översättningen, skrifternas kronologi och deras indelning, avsikten med noterna, Augustinus noteringar om dessa skrifter i *Retractationes* ('Revisioner'), där han ser tillbaka på sin författarverksamhet och i många stycken är kritisk mot ungdomsskrifterna, samt de textutgåvor som ligger till grund för översättningen. Ett stort antal noter avslutar arbetet.

Inledningen ger på litet utrymme en god överblick över den unge Augustinus som står i begrepp att helt och hållet ändra sitt liv. Han har slutat som retoriklärare och lämnat planer på karriär och giftermål, han vill nu helt och hållet ägna sig åt ett andligt liv inriktat på att söka Gud. Kristus spelar inte så stor roll i dessa dialoger. Det kan överraska att Berg Eriksen använder begreppet 'livssynsmarked', men det är träffande; diverse livsåskådningar står till buds på marknaden, Augustinus prövar olika, först manikeismen, sedan den

akademiska skepticismen, till slut och slutgiltigt kristendomen, dock en kristendom som i början är starkt präglad av de nyplatoniska tankegångarna.

Ett viktigt parti är de rika noterna, uppemot 400 stycken. Där finns mycket att hämta. Man skulle kunna invända att man kunnat sammanfatta innehållet i en del av dessa noter i en löpande text i inledningen. Något avsnitt av denna kunde t. ex. behandla den traditionella skolbildningen och Augustinus beroende av denna med dess studium av framför allt av Vergilius, Terentius och Cicero (dessa citeras ofta, den fjärde skolförfattaren, Sallustius, förekommer väl inte i dessa texter); ett annat kunde vara inslag från skeptikers och nyplatonikers tankar; ytterligare ett Augustinus invändningar i den sena skriften *Retractationes*, där han kommenterar och rättar sina verk och därigenom visar en utveckling under ett långt liv av eftertanke och polemik. Mycket bra är att man förklarar översättningen av viktiga ord och motiverar varför man ibland använder olika ord beroende på sammanhanget. Sådana centrala ord är *beatus, animus, anima, spiritus, ratio, ordo* m. fl.

Själva texterna gör naturligtvis olika intryck på olika läsare. Två ting frapperar recensenten. Det ena är den i antiken så ofta förekommande längtan efter ro och stillhet, orörlighet och oberördhet gentemot denna världens företeelser. I den mest utpräglade formen möter vi väl den hos stoikernas vise, en outhärdlig tråkmåns. Augustinus står inte fri från dylikt tänkande. Även i dessa texter möter vi denna längtan efter ro och total avskildhet från världen, snarare ett arv från grekisk filosofi än från kristendomen. Det andra är en förundran över den logiska eller skenlogiska exercis med ord som bedrivs, särskilt i 'Enesamtaler'. Det konstateras t. ex. att sanningen är evig och att den måste finnas någonstans, nämligen i själen. Slutsatsen blir att själen är odödlig. Kan detta övertyga någon? Ett skräckexempel på ordexercis: "går du med på att denne veggen ikke er en vegg om den ikke virkelig er en vegg?". Sådant förefaller åtminstone recensenten meningslöst, men det måste vara med, ty det ingår i tidens tankevärld.

Vad översättningen beträffar är det mycket svårt att frigöra sig från grundtexten och kläda innehållet i det egna språkets dräkt. Översättaren har oförskräckt gått till verket och såvitt jag kan bedöma lyckats väl. Det blir naturligtvis nödvändigt att dela upp långa meningar och söka goda vändningar i det egna språket (vilka givetvis med tiden blir omoderna, varför alla översättningar med tiden borde göras om!). "Forteller en vits" för *iocantur* tycker jag t. ex. låter bra och jag antar att det norska "Det er flott!" är en god översättning av *optime omnino*. Augustinus utropar: *O plumbeum pugionem!*, vilket översätts med: "Den må du lenger ut på landet med!". En utmärkt översättning: *plumbeus pugio*, "blydolk", används om ett värdelöst argument, ett som inte lurar någon vettig människa. Jag vill kanske dra gränsen vid "Ok", på svenska "Okej"! Lyckade begrepp är också i inledningen "livssynsmarked" och "den romerske underholdningsindustri".

Några personliga synpunkter må anföras:

Det sägs (vii) att det var något annat att vara kristen på den tiden och i dag. Ja, på många sätt, men det var dock ett personligt val av Augustinus att han avstod från att bilda familj. Detta var givetvis inte den vanliga uppfattningen av ett kristet liv; Augustinus moder Monnica strävade ju både efter att sonen skulle bli kristen och fördelaktigt gift.

Var Ambrosius verkligen en fadersfigur för Augustinus (x)? I andlig bemärkelse, men ordet fadersfigur för kanske tankarna till vänskap och närhet. Något sådant var det knappast fråga om, även om vi vet att de träffats; Ambrosius var en mäktig man av hög börd, Augustinus en retorikprofessor som socialt stod betydligt under Ambrosius.

Anders Nygrens tolkning (xiii) av *eros* och *agape* i grekiskan är såvitt jag vet ifrågasatt. Detta hindrar förstås inte att man kan tala om två olika slag av kärlek, en mera jordisk, en inriktad på högre ting.

Översättningen av *intelligibilis* med "erkjennbar" (279 n5), på svenska väl "förnimbar", förefaller mig vilseledande. Dessa ord för vår tanke till det vi förnimmer med våra sinnen, syn, hörsel m. m., men betecknar i själva verket det som man erfar enbart genom *intellectus* ("intellekt", "förstånd"), inte genom de kroppsliga sinnen; ordet brukar motsvara det grekiska *noētós* av *noûs*, och betydelsen är förslagsvis "översinnlig". *Pater intelligibilis lucis* ('Enesamtaler' 1, 1, 2) är inte fadern till det yttre ljuset som vi förnimmer med synen utan till det inre ljus som upplyser vår själ. När man talar om de ting som uppfattas med våra kroppsliga sinnen, används ofta, som hos Augustinus i 'Enesamtaler' 1, 1, 3, ord som *sensus* ("sanser") och *sensibilis*, på grekiska *aisthētós*.

I utbildningsgången sägs (288 n94) *quadrivium* innefatta de lägre ämnena aritmetik, geometri, astronomi och musik, medan ämnena i *trivium* (grammatik, retorik och dialektik/logik) beskrivs som de högre. Man brukar ange att *trivium* är ett inledande och grundläggande studium som lär eleven att behärska språket och att föra en logisk och övertygande diskussion; på denna grund kan man sedan bygga andra kunskaper. Dock skall man märka att dialektiken för Augustinus har en särdeles stark ställning, ty den innehåller eviga och oomkullrunneliga sanningar. Denna bildningsgång spelar stor roll för Augustinus i dessa ungdomsskrifter, den leder uppåt till förståelse av de högsta tingen.

En älsklingstanke hos den framstående Augustinus-forskaren Pierre Courcelle var att det i Milano fanns en krets av kristna platoniker som starkt skulle ha påverkat den unge Augustinus. Tanken återkommer i inledningen (xxix), men i senare forskares rön (se Augustin Handbuch, 2007, s. 141) har denna krets krympt ihop; kvar blir framför allt Ambrosius och Simplicianus.

Sammanfattningsvis är denna skrift en god introduktion till den unge Augustinus bakgrund och tankevärld och ger en lättläst översättning av skrifter som utgör en inledning till ett stort men ännu inte moget författarskap.

Bengt Alexanderson
Jörlanda/Göteborg

Timothy D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tria Corda, Jenaer Vorlesungen zu Judentum. Antike und Christentum 5. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 437 s. ISBN 978-3-16-150226-3.

Denna bok består snarast av ett antal uppsatser. Jag hade gärna velat se en överblick i början av arbetet över återkommande teman. Några av dessa är uppgifter i texter om heliga män och kvinnor måste såvitt det är möjligt jämföras med andra, mera trovärdiga uppgifter, t. ex. inskrifter som ger namn på inblandade personer, i första hand på de ämbetsmän som förekommer i legenderna; allteftersom tiden går, blir legenderna allt mindre trovärdiga; det s. k. ediktet i Milano av 313 har inte spelat någon roll, ty redan år 260 var de kristna fredade för förföljelser; förföljelser ägde endast rum under vissa perioder, ej oavbrutet under 300 år.

Det hade också varit lämpligt med ett genomarbetat försök att klassificera hagiografiska texter. Dessa är av mycket olika slag, alltifrån sådana som grundar sig på domstolsprotokoll och verkar trovärdiga (Barnes framhåller dock att sådana protokoll är lätta att förfälska) till berättelser om helt och hållet uppdiktade personer. Olika ansatser till klassificering dyker upp här och där och terminologin blir oklar.

Man hade också gärna velat se en redogörelse för förhållandet mellan romersk lag och förföljelserna av de kristna. Brevväxlingen mellan Plinius den yngre och kejsar Trajanus är givetvis grundläggande. Kristna borde avrättas, såsom Plinius gjorde, och det gjorde han rätt i enligt kejsaren. Men varför detta skulle ske talar kejsaren inte om, men uppenbarligen var det därför att de kristna hotade den bestående ordningen; de väntade på en ny härskare och en ny ordning. För romerska ståthållare, som liksom Plinius inte förstod kristet tänkande, räckte det att de erkände sig vara kristna. Den gamla ordningen, förfädernas sed (*mos maiorum*) ser Barnes och andra som ledstjärnan för det konservativa romerska väldet.

Barnes citerar ett yttrande om Otto Seeck, en framstående forskare inom den tidiga kristendomens historia: "he never believed anything to be authentic if he could help it". Barnes är själv skeptisk; han nedlägger ett enormt arbete på att finna verkligheten bakom texterna och avslöjar otaliga felaktiga uppgifter i texterna. Seeck gick kanske till överdrift, men är inte hans grundinställning nyttig? Redan från början frestas man till suppleringar, ty Nya Testamentet lämnar läsaren i sticket i många frågor som människor ställer sig: hur levde och dog Petrus och Paulus, alla de andra apostlarna, Jesu moder, Maria Magdalena? vad hände med den lärjunge som Jesus älskade mest? En skog av legender växer givetvis upp kring dessa personer. Men om vi bara skall tro på det som bekräftas av andra källor, som inskrifter och papyrer, så blir det inte mycket kvar. Märk väl att ett litterärt dokument, vars författare levte samtidigt med eller bara kort tid efter den biograferade personen (Sulpicius Severus, se nedan) ibland

meddelar tvivelaktiga uppgifter. Striden står mellan dem som tror att hagiografiska texter i stort sett är sanningsenliga och dem som är starkt skeptiska. Om det sägs att ett helgon uppväckt döda, är vi skeptiska, men om det sägs att han eller hon föddes där och där och då och då, varför inte tro på det? Den extreme skeptikern skulle säga att man kanske inte visste, och därför måste uppfinna.

Barnes understryker att vanliga historiska metoder skall tillämpas vid studiet av legender. Men är det någon som i dag tänker annorlunda? Han vill gärna tro att om ett faktum visar sig stämma i ett dokument, så är också dokumentet genuint, dvs. det är vad det säger sig vara. Felicitas och Perpetuas martyrium skulle alltså vara ett äkta dokument från tiden, eftersom där finns en annars okänd och säkert riktig uppgift om kejsar Geta, Caracallas mördade bror. I ett dokument som detta, som dels är författat av en redaktör som skrivit företal och avslutning och dels innehåller partier som tillskrivs två av martyrerna, måste givetvis en senare bearbetning misstänkas. Och kan man som Barnes tro att ögonvittnen som varit närvarande vid rättsförhandlingar kunnat vidarebefordra mycket av vad de hört? Hur mycket kunde de höra, hur mycket kunde de minnas?

Barnes tar upp många viktiga ämnen. Några avsnitt förutom de ovan antydda skall nämnas speciellt:

Barnes jämte andra tillskriver inte det s.k. ediktet i Milano av 313 någon vikt när det gäller att ge de kristna religionsfrihet. Redan Gallienus skulle ha fastställt denna frihet år 260. Men uppenbarligen kunde regerande kejsare när som helst sätta igång en förföljelse, om han såg de kristna som ett hot. Så skedde ju också år 303. Helt klart är att mycket berodde på provinserna ämbetsmän hur strängt åtgärder mot de kristna skulle företagas, och att olika kejsare ändrade och upphävde gällande beslut under den sista stora förföljelsen i början av 300-talet; de kunde därvid besluta för olika delar av riket om tolerans för de kristna och/eller restitution av egendom.

Barnes visar övertygande att Ignatius av Antiokia måste dateras senare än den traditionella dateringen till Trajanus tid. Ett citat visar noga överensstämmelse med ett ställe hos Ireneus av Lyon och förflyttar Ignatius 'Brev till Polycarpus' till 140-talet.

Jag finner det långsökt när Barnes vill knyta samman Neros förföljelse och avrättning av kristna med Johannes 21, 18–19, som man tolkat som att Petrus öde där förutsäges: Petrus skall sträcka ut sina händer, alltså korsfästas, och det talas om korsfästelse av offren för Neros grymheter. Att Paulus skulle avrättats i Spanien är också obestyrkt, ehuru en tradition naturligtvis låter honom fara till Spanien, eftersom han uttryckt en önskan om detta i Romarbrevet

Antonius-vitan uppges traditionellt vara författad av Athanasius den store, som var några decennier yngre än Antonius. Man har ibland velat fränkänna Athanasius författarskapet. Barnes menar att denne i viktiga delar använder material från annat håll, som han bearbetat mycket lite. Detta förefaller inte mig väl bestyrkt. Antonius-vitan avviker givetvis en hel del från Athanasius andra skrifter, men dessa handlar inte om heliga eremiter i öknen. Avvikelse i ordförrådet förefaller mig därför av mindre vikt. I vitan finns det mycket om demoner, vilka inte spelar så stor roll för Athanasius, men för Antonius var det förmodligen en helt annan sak. Det är däremot väl visat att Athanasius utnyttjat en levnadsteckning över Pythagoras, ty den ordagranna överensstämmelsen är stor.

Sulpicius Severus skildring av sin äldre samtida, den heliga Martin av Tours, utsätts för en hårdhänt granskning och visas innehålla många fel, för att inte säga förfalskningar. Den kritiserades också strax efter sin tillkomst.

Legender som handlar om personer från 300- och 400-talet kan ofta visas vara författade långt senare och innehåller ofta felaktigheter beträffande historiska händelser och medverkande personer (såsom romerska ämbetsmän), samt anakronismer såsom felaktig (dvs. senare) titulatur för de inblandade.

I nio appendix tar Barnes upp en rad problem. Han visar t. ex. att de kristna i allmänhet inte korsfästes utan halshöggs, kastades till vilddjuren eller brändes levande. Avsnittet om den helige Sebastian visar att en legend full av osannolikheter likväl kan ge en värdefull upplysning, nämligen om kulten av Petrus och Paulus i Rom på Diocletianus tid. Skildringen av utgrävningarna under Peterskyrkan på 1940-talet är inte uppbygglig: under förbittrade strider smusslade man undan och hemlighöll material för varandra.

En del kritik kan riktas mot detta arbete; det är inte väl disponerat, och författaren är ibland alltför djärv och kan bygga sina slutsatser på för svaga grunder. Det förtjänar också mycket beröm. Barnes har på otaliga ställen påpekat brister som gäller fakta, handlande personer, titulatur; på det hela taget bidrar arbetet till en hälsosam skepsis. Hans encyklopediska vetande inom historia, epigrafik och prosopografi utnyttjas med handfast resultat. Det är ett givande och tankeväckande arbete.

Bengt Alexanderson
Jörlanda/Göteborg

Carsten Breengaard, *Paradis-sekten: Frelsehistorie og kristen identitet*. Köpenhamn: Museum Tusulanums Forlag 2007. 203 s. ISBN: 978-87-635-0583-3.

Den bärande tesen i Breengaards kristendomshistoriska studie är att det som författaren kallar den tidigaste kristendomen var präglad av en mycket specifik distinktion mellan att bli kristen och att leva som kristen. Det gemensamma draget för alla former av kristendom fram till Augustinus var, enligt Breengaard, föreställningen att det var möjligt att leva ett syndfritt liv och att detta också var vad som krävdes av en kristen. Den tanke som möter i Hebréerbrevet och under 200-talets kristendom, att avfall omöjliggör en andra omvändelse skulle således vara utmärkande också för paulinsk teologi och alla andra varianter av Kristustro också under det första århundradet.

Boken utgörs huvudsakligen av en kronologisk genomgång från Jesus till Irenaeus men i de sista kapitlen berör Breengaard också Augustinus och reformationen och förhållandet mellan den historiske Jesus och kyrkan. Breengaards hävdar alltså att kravet på fullkomlighet är ett karaktäristiskt drag för hela den tidiga kyrkan. Den kristne är visserligen i stånd att synda men förlorar då möjligheten att åter göra anspråk på den rättfärdiggörelse som kommer av tro på Kristus. Skälet till detta är att rättfärdiggörelsen är en historisk händelse som inte kan upprepas, utan som leder till det nya livet – livet som kristen.

Efter att ha konstaterat att forskningen knappast gett en entydig bild av den historiske Jesus konstaterar Breengaard att sökandet efter kristendomens väsen måste börja efter Jesus, dvs. i den tidiga kyrkan. Breengaard börjar med Paulus, vars teologi är starkt präglad av ett frälsningshistoriskt perspektiv, vilket präglar hans syn på den judiska lagen. Paulus menar, enligt Breengaard, att lagens tid är förbi, och det är den konkurrerande uppfattningen att lagens tid fortfarande är inne som ger upphov till konflikterna med Paulus "motståndare". Det är bara för icke-kristna judar som lagen fortfarande gäller – den kristne är i stället förpliktigad att hålla "skapelselagen" som en gång överträddes av Adam, men som genom Kristus fått förnyad giltighet. Den som blivit kristen har fått sina synder förlättna och hans eller hennes liv bestäms nu av den gudagivna skapelselagen, vilket förutsätter ett syndfritt liv – den paulinska kristendomen är, hävdar Breengaard en Paradis-kristendom, dvs. en trostolkning som är bestämd av ett specifikt frälsningshistoriskt tänkande

Samma grundmönster finner Breengaard i alla former av tidiga kristendomsyttringar. Markusevangeliet uppvisar samma frälsningshistoriska perspektiv och också i avvisandet av den judiska lagen är Markusevangeliets författare överens med Paulus, vilket visas av den markinske Jesus syn på skilsmässa och i hans avvisande av matreglerna. Inte heller det judiskt orien-

terade Matteusevangeliet representerar ett från Paulus perspektiv "annat evangelium", enligt Breengaard. Bergspredikan med dess betoning på fullkomlighet är verkligen tänkt som konkreta bud för kristna och utgör en skildring av det kristna livet såsom det är, menar Breengaard. Någon positiv värdering av den judiska lagen finner Breengaard inte heller i evangeliet, trots uttalandet i 5:18, vilket bara uttrycker evangelistens känslomässiga bundenhet till judendomen. Den lag evangelisten talar om är inte den judiska lagen, utan skapelselagen. Matteusevangeliet representerar snarare en kraftig uppgörelse med judendomen och judarna påstås, enligt Breengaard, ha förlorat sin ställning som Guds utvalda folk. Samma grundläggande kristendomstolkning vad gäller synen på fullkomlighet och möjligheten till återupprättelse återfinns enligt Breengaard också i 1 Petrusbrevet, Hebreébrevet, Jakobs brev, 1 Johannesbrevet, Didache, och hos Ignatius, biskopen i Antiochia – och hos Irenaeus.

Det är först i Augustinus kamp mot Pelagius som Breengaard på allvar finner en radikal nyansats vad gäller synen på det kristna livet, vilket sker genom en nytolkning av Rom 7:14–19. Medan Paulus, enligt Breengaard, här beskriver sin egen upplevelse av att leva under den judiska lagen innan han rättfärdiggjordes genom tro på Kristus, läser Augustinus Paulus som om han refererade till sin erfarenhet av att vara kristen. Därmed tar han udden av Pelagius anspråk på att människan verkligen kunde leva ett syndfritt liv. Hur skulle den pelagianska moralismen vara en reell möjlighet om också aposteln Paulus beskriver sin erfarenhet som kristen i termer av att vara en syndare?

Augustinus nyläsning av Paulus ledde till en radikal förändring av kyrkans självförståelse– från syndfrihet till skuldmedvetande. Därmed ges också kyrkan som institution en ny funktion. Medan Paulus kristendom inte hade någon beredskap att hantera synd (eftersom individen antingen var syndfri eller helt enkelt inte kristen) kommer kyrkan härefter att institutionalisera förlåtelsen, eftersom kyrkan härefter består av just syndare, eller som Luther senare skulle komma att uttryck det – av människor som samtidigt är rättfärdiga och syndare.

Breengaards tolkning av kyrkohistorien är tveklöst spännande och kreativ, för att inte säga elegant. Frågan är emellertid om den är riktig. Ett fundamentalt problem är att författaren ser som en styrka att inte belasta framställningen med detaljundersökningar. Dessvärre tror jag att framställningen skulle ha tjänat på mer detaljerade undersökningar, t.ex. av förhållandet mellan synd och rättfärdighet hos Paulus. Går det verkligen att hävda att det paulinska tänkandet är bestämt av den skarpa motsättning mellan att *bli* kristen och att *leva* som kristen och att denna distinktion tar sig uttryck i ett bestämt avvisande av möjligheten till en andra omvändelse? Är det inte omsorg om den som syndat precis vad Paulus ger uttryck för i 2 Kor

2:5–11? Breengaards tolkning vittnar inte heller om någon kännedom om nyare Paulusforskning. Hur påverkas bilden av "paradis-sekten" om den traditionella motsättningen mellan judendom och kristendom (som Breengaard förutsätter utan vidare diskussion) upplöses och också Paulus befins vara trogen den judiska lagen? Vad händer om man, som i de flesta någorlunda informerade historiska rekonstruktioner av den tidiga Jesusrörelsen tar hänsyn till den etniska problematiken, dvs. till det faktum att Jesusrörelsen ursprungligen var en alltigenom judisk rörelse inom vilken man också relaterade till icke-judar, vilka förefaller ha varit de primära mottagarna av Paulus brev? Är det självklart att Paulus menar att både jude och grek lever under samma villkor med avseende på den judiska lagen? Den moderna Paulusforskningen skulle kunnat ge Breengaard ett och annat att tänka på, men all diskussion med aktuella forskningstraditioner lyser med sin frånvaro i Breengaards historieskrivning.

Detsamma gäller t.ex. synen på Matteusevangeliet. Hur förhåller sig författaren till de inte alltför få forskare som menar att Matteusevangeliet skapats i en församling bestående av judiska lärjungar till Jesus, vilka menade att den judiska lagen ägde fortsatt giltighet och som dessutom krävde omvändelse till judendom av icke-judar som ville ansluta sig till församlingen? Breengaards tolkning av bergspredikan är också problematisk. Mot bakgrund av judiskt tänkande framstår möjligheten att detta avsnitt bör betraktas som *aggadah*, dvs. som ett ouppnåeligt ideal, snarare än *halakha*, dvs. som konkreta levnadsregler. Är det inte just frågan om vem som har den absoluta tolkningsrätten till den *judiska* lagen som är en av Matteusevangeliets huvudproblem? Jesus eller fariséerna?

En kontroversiell övergripande tolkning blir förstås särskilt problematisk om också de ingående delaspekterna faller utanför de gängse tolkningsramarna. Om man vill driva en så kontroversiell tes som den Breengaard driver kräver det en mer övertygande argumentation som också måste ske i dialog med aktuell forskning på området. Breengaards bok innehåller i stort sett ingen sådan ansats, boken saknar t.ex. varje hänvisning till aktuell sekundärlitteratur. I inledningen till boken skriver författaren att han "hverken villet eller ønsket" bokens "faglige resultater" (8). På den punkten tror jag att jag vågar lämna ett lugnande besked – tanken på en monolitisk kristendom förenad genom avvisandet av möjligheten till förnyad uppriktelse av ett brutet förhållande till Gud, är med all sannolikhet inte riktig. Nya testamentets grundläggande problematik är en annan, nämligen hur icke-juden ska relatera till det judiska folket och till Israels Gud som bringar frälsning till hela världen, "juden först, men också greken".

Magnus Zetterholm
Lund

Critique and Apologetics: Jews, Christians and Pagans in Antiquity. Redaktion av Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich och David Brakke. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009. 327 s. ISBN: 978-3-631-58011-0.

Denna konferensvolym är slutpunkten på det stora projekt med samma titel, som drevs av forskare vid den teologiska fakulteten i Århus mellan 2002 och 2006. Boken samlar en varierad grupp av akademiker, framför allt från Danmark, Tyskland och Storbritannien, och utgör på så sätt ett vittnesbörd om det breda nätverk Århusforskarna har samlat runt sig. Apologetikprojekt har sedan följts upp av ytterligare två projekt och denna akademiska succession av projekt visar hur man i Århus verkligen har skapat förutsättningar för att bli det man utgör sig att vara: ett centrum för studiet om antiken och kristendomen. Kontinuiteten består nämligen inte bara av kontinuerlig finansiering, utan framför allt i ett genomgående metodiskt intresse för hur den tidiga kristenheten inte skapades i ett tomrum, utan i ett nära samspel med en mångfald av andra identiteter, både religiösa, kulturella och sociala.

De tretton artiklarna i föreliggande bok inleds på ett dynamiskt sätt av Anders Klostergaard Petersens artikel om frågan vad som menas med apologetik, och hur man alls kan tala meningsfullt om det för den (dryga) tusenårstid som antiken var. Kan man exempelvis komma till rätta med temporal och geografisk diversitet och ändå tala om apologetik som en sammanhållen genre? Klostergaard Petersen samlar upp den senaste trenden att ge genrebegreppet allt vagare konturer. Utan att dölja hur han själv varit en del av denna strömning, börjar han sedan simma mot strömmen, och argumenterar för genrebestämningars legitimitet, så länge som de kläs i kontext. Till slut visar han schematiskt hur man kan tala om apologetik på många olika sätt, från mer generella apologetiska strategier till en kontextbunden forensisk genre. Poängen med diagrammet är att bjuda in fler texter till diskussionen, utan att för den skull göra dem till samma sak.

I de följande artiklarna tas så många olika ämnen med anknytning till apologetik upp. I vissa fall är det till och med så att artikelförfattaren klär sin överraskning över att vara inbjuden till en konferens om apologetik i ord (se Aland, som i det inledande stycket tre gånger upprepar frågan om det kan finnas apologetiska motiv i gnostiska texter, och Avemarie). Trots denna mångfald finns det ändå en tydlig kronologisk tyngdpunkt i artiklarna: den tidigkristna apologetiken. Om man skulle vilja göra det som redaktörerna till boken överraskande inte har valt, nämligen att sortera artiklarna efter ämnen, skulle man kunna dela in boken i tre huvuddelar, en första som handlar om tidigkristna apologier, en andra som handlar om apologetiska motiv i andra samtida judisk-kristna, "pagana" och gnostiska texter, och till sist en del som handlar om på vilket sätt apologetiken levde vidare under och efter Konstantin.

Den första delen kunde i så fall inledas med Anders-Christian Jacobsens överskådliga artikel om huvudteman i tidigkristen apologetik, där han bl a diskuterar vilket syfte och vilken publik som kan tänkas för dessa texter. I valet mellan om texterna framför allt är "interna" eller "externa" väljer Jacobsen en medelväg: de är protreptiska, skrivna som redskap och argument för mission. Jacob Engberg gör en profilerad jämförelse mellan apolo-gier och martyrakter, där han finner exempel på apologetiska argument i martyrakterna, likaväl som martyrer i apologierna. Han drar slutsatsen att detta inte bara är ett tecken på att texterna härstammar från samma miljö, utan att det handlar om "real accusations, real opponents, real persecutions, and not just papyri- or parchment tigers" (208). Ur rockärmen drar Engberg fram en korrespondens med Augustinus, där denne avvisar att bearbeta riktiga förhörprotokoll – vilket är ett tecken på att kristna verkligen hade tillgång till sådana. Vidare har Lorenzo Perrone skrivit en initierad och läs-värd artikel om kultens roll i tidigkristen apologi, medan Judith Lieu har sett på vad som kan hända med apolo-gier och martyrberättelser om forskaren applicerar konsensusperspektiv i stället för konfliktperspektiv på dem. Lieus utgångspunkt är det "konflikt-drama" som finns i tidiga judiska och kristna berättelser, och som exempelvis har legat till grund för Jan Assmans påstående om den intoleranta monoteismen. Utan att gå i direkt svaromål mot Assmann, erbjuder Lieu sju steg för en konsensusmodell, som bygger på teorier från kulturvetenskap och sociologi, och applicerar sedan denna på det valda materialet. Om den apologetiska genren heter det då att den per definition "anticipates change by consensus" (52). Och även om hon medger att martyrberättelserna målar upp bilden av konflikt, så kan hon, med hjälp av sina kategorier, ge glimtar av en mer komplex verklighet, som också är representerad av materialkulturen.

I någon mån är det denna komplexitet som prövas i det som kunde varit bokens andra del. Här skulle Eve-Marie Beckers täta exeges av polemiska och satiriska element i Uppenbarelseboken kunna placeras, tillsammans med Barbara Alands undersökning av apologetiska motiv i gnostiska texter. Fram-för allt blir det intressant i de artiklar som diskuterar judendomen. Oda Wischmeyers bidrag är en lärd genomgång av grekiska och romerska texter (300 f.Kr. – 100 e.Kr) som innehåller kritik mot judendomen. Trots de många fragmenten av olika författares syn på judendomen når hon ändå en enkel slutsats: med få undantag (ex Apion) är den kritiska bilden av judendomen i dessa texter framför allt präglad av den romerska elitens upphöjda likgiltighet och självbild istället för att vara frukten av reell kritik eller polemik. Bilden bekräftas på sätt och vis av Josefus försvar, som är ett försök att tränga sig in i denna "in-grupp" – men där den bristande receptionen pekar på det svåra i att göra det. I en annan artikel går John Barclay genom just Josefus *Contra Apionem* som en judisk apologetik. Om den kanske är den enda renodlade

judiska apologin, så ser Friedrich Avemarie på en grupp texter som vanligtvis inte ses som apologetiska alls, den rabbiniska litteraturen. För att skapa en jämförelsegrund letar han upp texter som i genre ligger nära de tidigkristna apologierna: rabbiniska dialoger, debatter och martyrb berättelser. Angreppssättet är väl valt, och undersökningen viktig, även om slutresultatet inte är revolutionerande. Avemarie tolkar apologetik medvetet vagt, snarare som en attityd präglad av yttre utmaningar, än som ett svar till reella motståndare, och kan därför identifiera en apologetisk medvetenhet i de rabbiniska texterna. Även om det kan synas vara en modest slutsats, så är den viktig, eftersom den pekar på att den rabbiniska judendomen inte levde i det vacuum, som det kan verka när texterna beskrivs som självupptagna och självrefererande.

I inledningen till volymen skriver redaktörerna att de ska studera tre epoker, den förkonstantinska, den konstantinska vändpunkten och den postkonstantinska eran. Man kan konstatera att de två senare epokerna inte får samma utrymme. Det är synd, inte minst som de artiklar som representerar denna tid visar just på fruktbarheten i att vidga diskursen. Det vore även viktigt för "hedningarna", som nämns i bokens titel, men inte får något eget utrymme i boken. Till den "sista delen" hör Majastina Kahlos kartläggning av Lactantius retoriska strategier för att spela ut den romerska religionen mot den kristna, Karla Pollmans läsning av Augustinus som apologet, och Jörg Ulrichs jämförelse mellan apologetik och ortodoxi. I den sistnämnda visar Ulrich hur redan den tidigkristna apologetiken är en diskurs om kristen ortodoxi, liksom att det inom den postkonstantinska "ortodoxa" kyrkan fanns ett fortsatt behov för apologier, s.k. *apologiae ecclesiasticae*, i vilka en författare, inför kejsaren, försvarade sin ortodoxi gentemot anklagelser. I båda fallen blir det tydligt hur apologierna gör mer än att bara försvara sig: de representerar och definierar sig själva genom motståndaren.

Det här är en typisk konferensvolym, där bidragen varierar i intressegrad, kvalitet, och, kan tilläggas, språknivå. Som bok skulle den ha vunnit på att ha redigerats hårdare. Man kan fråga sig hur väl artiklarna hänger samman? Ja, det hade kunnat skapas mer kontakt mellan de enskilda bidragen om ex Klostergaard Petersens mer teoretiskt inriktade artikel hade fått utgöra en kritisk utgångspunkt, som kommenterades i de andra artiklarna. Ändå är det här en sammanhållen volym, där variationen i första hand berikar. Sammantaget väcker boken många viktiga frågor om hur identiteter representeras i apologetiska texter. Den visar hur viktigt det är att bjuda in fler till samtalet än dem som självmant kommer. Inte minst visar den hur framgångsrikt man i Århus har skapat förutsättningar för ett brett, profilerat och djupgående samtal om identitetstransformationer i senantiken (för att anspela på det senaste projektet).

Andreas Westergren
Lund

Den hemmlige Jesus: Jesusfiguren i de apokryfe skrifter. Redaktion av Lone Fatum, Geert Hallbäck och Jesper Tang Nielsen. Frederiksberg: Alfa 2008. 207 s. ISBN: 9878791191428.

Danska bibelforskare är duktiga på forskningsförmedling. Jag tänker mest på en förmedling av vad andra forskare gjort och på översättningar av texter kring Gamla och Nya testamentet. Qumrantexterna översattes tidigt med utförliga noter (1959). En helt ny översättning kom för några år sedan. Den har redan getts ut i en reviderad upplaga. Vi får något liknande i Sverige först detta år, men i mindre skala. De gammaltestamentliga pseud-epigraferna översattes 1953–1963, de nytestamentliga apokryferna kom 2002, 570 sidor, en andra utgåva redan 2005. Delar av Josefus har nyligen översatts till danska för att nu inte nämna alla översättningar av texter från den tidiga fornkyrkan. För en så omfattande forskningsförmedling krävs villiga förlag, villiga köpare/läsare och villiga författare. Situationen i Sverige är en annan.

Den bok som recenseras här är en typiskt dansk produkt, en populärvetenskaplig presentation som bygger på vad andra forskare har skrivit och på egna läsningar av texter. Den består av tre delar: framställning av själva temat, sakupplysningar i en rad insprängda rutor och litteraturhänvisningar för den som vill läsa vidare. Någon redovisning av den sekundärlitteratur som framställningen bygger på finns egentligen inte, alternativa tolkningar redovisas sällan, argumenteringar för författarens egen ståndpunkt är ytterst sparsamma. Kvar finns en välskriven, lättläst, saklig presentation av förhållandena såsom författaren ser dem utan större problematisering eller analys.

Tre lektorer i Köpenhamn har skrivit boken. – De har sex heltjänster i Nya testamentets exegetik i Köpenhamn. Lund har idag bara en fast tjänst. – Boken bygger på två föreläsningsserier läsåret 2006–2007 med anledning av den i medierna starkt uppförstorade publiceringen av Judasevangeliet. Föreläsningar över egen forskning ligger bakom mycken tidigare publicering på svenska av exegetiska frågor och resultat, men som bekant ingår såna sedan 70-talet inte längre i det akademiska kurssystemet i Sverige.

Geert Hallbäck skriver om kanonbildning och kätteri. Han redogör för de vanliga begreppen inom kanonforskningen och tar upp de vanliga tre kriterierna för tillkomsten av den nytestamentliga kanon: att skrifterna har apostoliskt ursprung (apostolicitet), att de är allmänt brukade (katolicitet) och att de överensstämmer med kyrkans tro (ortodoxi). Samtidigt finns en kraftig betoning av det sista kriteriet: Avgränsningen av kanon sammanfaller med ett skiljande mellan acceptabel och icke-acceptabel kristendom, mellan ortodoxi och kätteri (28). Kanon är en samling skrifter som skall legitimera trovärdigheten i kyrkans lära. I ett sådant perspektiv framstår "nytestamentliga apokryfer" framför allt som kätterska.

Kätterska drag finns nu redan i Nya testamentet. Det finns enligt författaren motsägelser i roten till varje religion. Men så länge man levde i

förväntan på Kristi återkomst spelade de ingen större roll. Sedan blev det teologins uppgift att ge motsägelserna mening i förhållande till varandra (39). Ortodoxins position är att hålla samman motsägelser, kättare löser upp motsägelserna genom att välja ett alternativ. Exempel: Jesus som gud och människa, den fysiska världen som skapad av Gud eller inte. Slutorden lyder: "Ortodoksien er en anstrengelse. Men efter min opfattelse er det den anstrengelse, der holder kristendomen i live" (43).

Jesper Tang Nielsen, den yngste bland lektorerna i Köpenhamn, har skrivit två kapitel, ett om Jesu födelse och barndom i de apokryfa evangelierna och ett om framställningen av Jesu lidande i dessa skrifter. Efter en genomgång av vad Nya testamentet säger om Jesu födelse och barndom presenteras, delvis i referatets form, Jakobs protoevangelium och Tomas barndomsevangelium, båda förmodligen från senare delen av 100-talet, Det arabiska barndomsevangeliet från 500-talet och det s.k. Oäkta Matteusevangeliet från början av 800-talet.

Dessa evangelier är enligt författaren ett sätt att förankra kyrkans och klosterlivets ideal i Jesu historia: Jesus är ett uttryck för en aktuell kristendomsuppfattning (Jesu gudom, Marias roll, askes, ett sedligt liv, m.m.). De apokryfa evangelierna har funktionen att etablera och konsolidera den aktuella kristna identiteten. Egentligen har födelseberättelserna i Nya testamentet samma funktion. De avser inte att framställa den historiska sanningen om Jesus utan är redskap för teologisk förkunnelse. "Sandheden om Jesus som barn er ikke at finde i hverken de kanoniske eller de apokryfe skrifter, hvis man dermed mener den nøjagtige historiske sandhed" (74).

Kapitlet om Jesu lidande är uppbyggt på ett liknande sätt. Först behandlas de kanoniska evangelierna, sedan Frälsarens evangelium, Petrus-evangeliet, Judasevangeliet och Johannesakterna. Det är enligt författaren omöjligt att bakom berättelserna hitta en ursprunglig innebörd, eftersom innebörden uppstår först i berättelserna. Varje framställning av Jesu lidande ska passa till den teologi man vill förkunna: reducering av lidande och gudsfrånvaro, kritik av Jesu gudom, sätt att övervinna döden, skiljande av ande och materia, osv (111). Detta illustreras särskilt vid en tolkning av Jesus i Getsemane och av Judasgestalten. Eftersom nytolkningar med nödvändighet kommer att stå i motsättning till tidigare versioner uppstår en naturlig kamp om den riktiga tolkningen. Varje författare som väljer att berätta något nytt kommer i konflikt med sina föregångare (80f).

Lone Fatum, numera lektor emerita i Köpenhamn, har gjort sig känd genom analyser av genderproblem och kvinnoframställningar i Nya testamentet. I denna bok behandlar hon först Maria Magdalena, "Frälsarens käresta – sköka eller andlig idealfigur". Tonvikten ligger på en läsning

av Marias evangelium, men den inleds med några mer övergripande synpunkter på Maria Magdalena och på kött, ande och kvinnofigurer i det tidigkristna materialet. Personer (figurer) och motiv i evangelierna hör nära samman. Figurerna är litterära symbolbärare, sceniskt framställda som motivens dramatiska manifestationer. "Med andre ord: de evangeliske figurer er teologisk anskuelsesundervisning i narrativiseret form" (122). Vi finner alltså typiska exempel i evangelierna på just kvinnogestaltens socialsymboliska användbarhet när det gäller "at anskueliggøre den dualistiske modsætning mellem kød og ånd i en androcentrisk forestillings og fortolkningsverden, hvor kvinden er den anden og anderledes" (117).

Genomgången av kanoniska och apokryfa evangelier visar hur Maria Magdalena kan brukas som en litterär figur utifrån olika tolkningsbehov och tolkningsintressen. Hon kan användas för att tydliggöra en bestämd poäng i texten, fylla ut hål i texten och omtolka och distansera sig från gängse traditioner. Framför allt visar analysen av henne hur teologi och kön är produkter av ideologisk konstruktion och att de såsom konstruktioner har komplementär betydelse. Maria Magdalena bär på en särskild tolkningspotential där ideologiska förutsättningar och socialmoraliska kriterier är bestämda av en androcentrisk dualism. Hon är en manliggjord, andlig idealfigur. Denna typ av processer utformas vidare i ett kapitel om vad som hände med kvinnorna i apostlaakterna (Paulus och Tekla, Andreasakterna).

Denna bok är en nyttig påminnelse om de nytestamentliga skrifternas reception under de första århundradena som ofta på olika sätt trängts undan i kristendomens historia. Men den har satt spår i dogmbildning, ofta indirekt, och levt vidare i t.ex. uppbyggelselitteratur och konst. Jämförelser mellan besläktade berättelser skärper blicken för vad som utmärker varje enskild text.

Boken är som jag redan noterat välskriven, även om ett par kapitel inte tycks vara helt färdiga, lättläst och informerande. Jag är tveksam till att beskriva kanonbildningen helt utifrån ett konfliktraster. Den historiska verkligheten är betydligt mer komplicerad. Och lägger man till detta den pantologiska förståelsen av historiska förändringar och litterär produktion blir det lätt alltför stora förenklingar. Hur tänker sig författarna egentligen att en teologi utformas? Bakom författarnas arbete ligger en bestämd filosofisk, kunskapsteoretisk hållning, t.ex. när det gäller frågan om ideologisk/teologisk konstruktion och historia. Skulle inte också danska läsare må bra av en del inledande överväganden om just utgångspunkterna för det som följer, även om det problematiserar framställningen?

Birger Olsson
Lund

Efraim Syrerens Liv. Oversættelse og inledning ved Mette Behrndtz, Maria Munkholt, Robert Hansen, Sigrid K. Kjær og Dan Enok Sørensen. København: Anis 2010. 150 s. ISBN: 978-87-7457-491-0.

Den helige Efraim syriern var samtida med Athanasios, Gregorios av Nazianz, Basileios den store och Gregorios av Nyssa. Fastän i allt väsentligt överens med dessa kyrkofäder i sin förståelse av treenighetens och inkarnationens hemligheter, utmärker sig Efraim i språk, uttryckssätt och tanke-mönster. Han skrev på det semitiska språket syriska, en form av arameiska besläktad med det språk som Jesus talade och som evangeliet predikades på innan det skrevs ner på grekiska. Efraim och hans äldre samtida Afrahat verkade i en tid då den syriska kristenheten ännu var tämligen orörd av den grekiska tankevärlden och dess teologiska terminologi. Sina tankar uttryckte Efraim företrädesvis på poesi, antingen som predikningar på vers (*memre*) eller som strofiska hymner (*madrashé*) avsedda att sjungas. Efraims anseende som diktare bygger på dessa hymner (över fyrahundra fördelade på ett dusintal cykler) och det är i dem som särdragen i hans tankemönster framträder tydligast. Efraim förvaltar ett trefaldigt arv. Den forntida mesopotamiska traditionen märks i hans användning av den litterära genren rangstridsdikter som består av stiliserade dialoger där två kontrahenter argumenterar för sina respektive fördelar (t.ex. Döden och Satan). Den efterbibliska judiska litteraturen med sina arameiska bibelöversättningar (*targumim*) och homiletiska utläggningar (*midrashim*) har lämnat spår i Efraims formuleringar av förhållandet mellan Guds nåd och rättfärdighet. Den grekiska tankevärlden kan skönjas i bildspråk och anspelningar med rötter i den grekiska bibeln. I Efraims hymner möter vi en poetisk och dynamisk teologi. Här är det inte fråga om definitioner som avgränsar och instänger. Sådana blir lätt farliga och hädiska. I stället öppnar utsagorna för ett dialogiskt och hermeneutiskt växelspel där paradoxer och motsatspar ger inblickar i en större verklighet. Mellan Skaparen och skapelsen finns ett ontologiskt gap. Guds väsen är oåtkomligt och det fördolda uppenbaras endast genom bilder, symboler och mysterier (*raze*). I ett vidare perspektiv framstår Efraim som en brobyggare mellan öst och väst. Han företräder en semitisk-asiatisk och förgrekisk tankevärld och förkroppsligar en teologi som är poetisk och dynamisk.

Det är inte mycket vi med säkerhet vet om Efraims liv. Han föddes troligen i början av 300-talet i en kristen familj i Nisibis (våra dagars Nusaybin på gränsen mellan sydöstra Turkiet och nordöstra Syrien) och levde där större delen av sitt liv som diakon och kateket i den lokala kyrkan. Under hans livstid byggdes ett baptisterium som fortfarande finns kvar. Efraim måste ha sett det byggas och själv firat gudstjänst i det. Nisibis var en utpost för romarriket i öst, men efter kejsar Julianus död i ett fältslag i Mesopotamien tillföll staden genom ett fredsfördrag år 363 det persiska riket. De kristna i Nisibis evakuerades och Efraim hamnade i staden Edessa (dagens Urfa i

sydöstra Turkiet) där han tillbringade de sista tio åren av sitt liv innan han dog den 9 juni 373. Förmodligen var det först i Edessa som Efraim kom i kontakt med sin tids stora teologiska kontroverser. Även om han nog inte behärskade grekiska, eller åtminstone mycket lite, kände han i grova drag till den teologiska diskussionen i den grekiskspråkiga världen. En av få tillförlitliga uppgifter om Efraims tid i Edessa rör hans insatser i samband med hjälparbetet efter en hungersnöd som ska ha ägt rum strax före hans död vid närmare sjuttio års ålder. Om de väldokumenterade källorna till Efraims liv är mycket få och knapphändiga, är legenderna kring honom desto fler. De är i regel tillkomna långt efter Efraims död och har inte som syfte att uppfylla moderna källkritiska krav. De präglas av fromma önskningar, retoriska mallar och moraliska budskap. När det berättas att hans far var en hednisk präst som försköt sin son när han blev kristen, är det uppenbart ett uttryck för hagiografisk fantasi. Berättelserna om Efraims resor till Kappadokien för att besöka Basileios den store och till den helige Bishoi i Egypten är möjligen sanna i någon sorts symbolisk mening.

I *Efraim Syrerens Liv* presenteras den viktigaste hagiografen vad gäller Efraim. Den har förmodligen tillkommit vid mitten av 500-talet och finns bevarad i tre handskriftstraditioner som skiljer sig åt väsentligt. Den äldsta handskriften är från år 1100 och representerar den första handskriftstraditionen. En utgåva av denna gjordes av J. S. Assemani år 1743. Den andra handskriftstraditionen har också endast ett textvittne, nämligen en handskrift från 1200-talet. Denna blev utgiven av P. Bedjan år 1892 i den tredje volymen av *Acta martyrum et sanctorum* (s. 621–665). Den tredje handskriftstraditionen finns bevarad i två utgivna 1800-talshandskrifter. I förordet berättar det danska teamet bakom boken *Efraim Syrerens Liv* att deras intresse för Efraimvitan väcktes under en kurs i syriska som Dan Enok Sørensen gav vid Aarhus universitet våren 2008. De läste utdraget ur vitan i krestomatidelen i C. Brockelmanns *Syrische Grammatik* och fick på så sätt mersmak vilket ledde till arbetet med den aktuella boken. I en inledning på närmare fyrtio sidor presenteras Efraims teologi och de historiska och religiösa ramarna. Huvuddelen av boken utgörs av en facsimilutgåva av Bedjans syriska text där den syriska texten återfinns till vänster på varje uppslag och en fri dansk översättning till höger. I två appendix finns i dansk översättning dels ett utdrag ur Edessas krönika om Edessas översvämning, dels en hymn av Efraim. Boken är nog inte tänkt som introduktion till Efraims dynamiska teologi som bäst upplevs i hans poetiska hymner och inte i den senare hagiografen. Men eftersom hymnerna kräver en viss förtrogenhet med syriskan, kan vitan vara en lämplig inkörsport. Och den danska översättningen kan vara till hjälp för den som inte hunnit friska upp sina praktiska läsfärdigheter i syriska.

Bo Holmberg
Lund

Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity. Redaktion av Martti Nissinen och Risto Uro. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2008. xii + 543 s. ISBN 978-1-575-06118-4.

Föreställningen om det "gudomliga bröllopet", *hieros gamos*, har nästan blivit en *topos* i religionsvetenskapen; tanken på en mytologisk och/eller rituell förening mellan en gud och en gudinna eller människor som träder i deras ställe har kittlat fantasin hos generationer av forskare och andra, och den moderna föreställningen har själv bidragit till religionshistorien, genom att den inkorporerats i nutida religionsbildningar som wicca. Under många år var det kutym att finna referenser till sakrala bröllop på de mest skilda ställen i den antika främre Orienten, men under senare delen av 1900-talet dalade det gudomliga bröllopets popularitet, och det sågs ofta som en del av en frazeriansk balast som snarast borde utangeras från religionshistorien. De tillfällen där sådant verkligen tycks vara belagt, såsom i Sumer, sågs som mer enstaka exempel som inte borde övertolkas.

Nu har en stor och genomgripande volym utkommit, vars många författare försöker belysa frågan om det heliga eller gudomliga bröllopet ur ett både vetenskapshistoriskt och religionshistoriskt perspektiv: *Sacred Marriages – The Divine- Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, ederad av Martti Nissinen och Risto Uro. Artiklarna i antologin bär på markant olika metodologiska och teoretiska anslag, och vi finner allt från vetenskapshistoriska synteser till diskussioner om huruvida Jahve är att betrakta som en hustrumisshandlare hos Jeremia, Hesekiel och Hosea. Kapitlen är mycket olika både i stil och vetenskaplig infallsvinkel, och det händer att författarna polemiserar mot varandra mitt i volymen – något jag ser som ett välkommet drag, då läsaren kastas direkt in i diskussionen. På grund av artiklarnas mängd och stora variation skall jag här bara göra några noggrannare nedslag.

Boken börjar tidigt, i de sumeriska texterna. Det första kapitlet är författat av Pirjo Lapinkivi, som här liksom i sin avhandling *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence* (2004) anlägger ett mycket brett perspektiv och ser paralleller till de sumeriska texterna om gudars sexuella förhållanden i långt senare texter som de Kaldeiska oraklen, gnostiska och kabbalistiska texter. En minst sagt modig parallelläsning görs mellan den sumeriska Inanna och den gnostiska fallna Sophia-gestalten, och Lapinkivi identifierar Inanna (och hennes akkadiska motsvarighet Ishtar) med den mänskliga själen – fallen, liksom i de gnostiska systemen. Alltså ser hon de sumeriska texterna om gudomliga bröllop som en prototyp för långt senare mystik och teurgisk spekulat. Detta är förvisso en fascinerande tanke, men den har osäkert stöd i de mesopotamiska källorna, något som också påpekats av Andrew George i hans recension av Lapinkivis avhandling i 2006 års årgång av *BASOR*. Tankarna i kapitlet är en del av den större

assyriologiska skolbildning som drivs av Simo Parpola, en riktning som tycker sig se en stor tendens till esoterism och mystik i de mesopotamiska religionerna och ser dessa som bakgrund till mycket av den senare hellenistiska spekulativa religionen och teurgin.

Denna "Parpola-skola" har fått mycken kritik – den har ett klart spekulativt drag. Ändå finner jag Lapinkivis anslag intressant; det pekar på nödvändigheten av att se de mesopotamiska texterna som delar i en större historisk process och inte som avskurna från det "grekiska tänkande" som långt senare skulle följa. Men dock behövs återhållsamhet i de universalistiska jämförelserna – risken finns att den metodologiska urskillningsförmågan tappar kraft i sökandet efter paralleller i kulturellt och tidsmässigt avlägsna källor.

I sin egen artikel i boken tar utgivaren Martti Nissinen delvis upp det perspektiv som Lapinkivi anlägger. Nissinens artikel handlar om Höga Visan och de många teorier om heliga bröllop som applicerats i förståelsen av den texten. Stora delar av hans artikel består av en forskningshistorik, där Nissinen beskriver de många och i vissa avseenden ganska olika "sacred marriage"-tolkningar som gjorts av Höga Visan. Han tecknar en bild av hur dessa tolkningar under senare år avvisats en efter en och den mer jordnära tolkning vuxit fram som idag är den mer allmänna – att texten helt enkelt är ett sekulärt uttryck för kärlekspoesi, snarare att jämföra med de egyptiska kärlekssångerna än med mesopotamiska texter om Inanna och Dumuzi.

När Nissinen själv skapar sin syntes i artikelns slut är han dock inte lika avvisande som många moderna forskare: han vill i och för sig inte se Höga Visan som något direkt uttryck för en sakral bröllopsliturgi eller liknande, men han anar ändå – i min mening riktigt – att den gräns de modernare tolkningarna ställt upp mellan profant och sakralt är något konstruerad, och att Höga Visan är del i en stor främreorientalisk poetisk tradition som också innefattar just de *hieros gamos*-texter som kritikerna helt vill avvisa som parallellmaterial. Nissinen nämner med uppskattande Lapinkivis framhållande av sådana babyloniska texter som jämförelsematerial till Höga Visan, och här tror jag att de båda är något på spåren. Bara för att den bibliska texten inte är något förstahandsuttryck för ett sakralt bröllop kan man definitivt inte bortse från det faktum att det mesopotamiska tankegodset antagligen fanns i bakgrunden. Lapinkivi påpekar också mycket träffande att man inte bör göra en simplistisk tolkning av texterna om det mesopotamiska gudomliga bröllopet utan att man också måste räkna med metaforiska teologiseringar som möjliga tolkningar. Att idéer om allegoriska och teologiska tolkningar av erotiskt färgade texter som Höga Visan bara skulle ha uppstått ur ett vakuum låter onekligen inte särskilt sannolikt.

Den förmedlande länk som ofta förr om åren förutsatts mellan de mesopotamiska Inanna/Ishtar-centrerade kulterna och den israelitiska är den kanaaneiska religiösa kultur som omgav och delvis innefattade den gammaltestamentliga. Problemet är att vi nu när vi genom textfynden från Ugarit har ett stort primärmaterial till denna kultiska miljö inte kunnat hitta så tydliga tecken på några *hieros gamos*-riter. Den text som ofta har åberopats som ett möjligt exempel är KTU 1.23, den halvrituella text som brukar kallas "De sköna och goda gudarnas födelse". Denna text tillägnas en artikel i boken, författad av den välrenommerade ugaritologen Mark S. Smith, som också utkom med en kommentar till just denna text för några år sedan (*The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods in KTU/CAT 1.23*, 2006). Precis som i den volymen avvisar Smith att texten skulle handla om något gudomligt bröllop i egentlig mening.

Men volymen tar naturligtvis också upp de fall där begreppet verkligen har sin relevans. Som nämnts finns ingående kapitel om relevanta sumeriska och akkadiska texter, ur olika perspektiv, bland annat om företeelsens roll som del i konungaideologin, där relationen ansågs bidra till att garantera konungens övervärldsliga vishet (ett perspektiv som drivs av Beate Pongratz-Leisten). Överhuvudtaget gör volymen mycket för att bredda perspektiven av fenomenen från en förenklad fruktbarhetstolkning till större teologiska och ibland sociologiska föreställningar. Frågan om i vilken mån de litterära källornas beskrivningar av mesopotamiska gudars kärleksförhållanden verkligen konkretiserades rituellt problematiseras också – Pongratz-Leisten vill snarast se de sexuella beskrivningarna som metaforiska.

Senare artiklar i boken behandlar religiöst sexuella uttryckssätt i tidigjudiska, kristna och parakristna sammanhang (bl.a. inom valentinianismen och i *Johannes' Apokryfon*). Liksom vad gäller de tidigare artiklarna bör man vara medveten om att temat inte bara är den gamla strikta *hieros gamos*-föreställningen utan en bred bild av sexuella uttryckssätt i de antika religiösa miljöer som studeras – en artikel behandlar t.ex. föreställningar om Jesu sexuella läggning (!) och en annan applicerar psykoanalytisk teori på den kristna frälsargestalten.

Som sagt har de olika artiklarna radikalt olika anslag, och läsaren möter helt olika metodologiska attityder bland författarna – en del kan man kanske känna sig mer dragen till än annat. Men som helhet är volymen en mycket tankeväckande samling texter kring ett tema som visar sig kunna betyda väldigt olika saker i de konkreta fallen. Som exempel på vetenskaplig dialog och kreativ metodologisk mångsidighet är den utmärkt och mycket läsvärd.

Ola Wikander
Lund

John Kaufman, Becoming divine, becoming human: Deification themes in Irenaeus of Lyons. Doktorsavhandling. Oslo universitet, 2009.

John Kaufmans overordnede hensigt med denne bog er at problematisere den udbredte opfattelse af, at forestillingen om menneskets guddommeliggørelse har sit udspring hos Irenæus fra Lyon. Det er ifølge Kaufman ikke tilfældet. Irenæus' teologiske hovedpointe er snarere ifølge Kaufman, at menneskets frelse består i dets menneskeliggørelse.

Bogen er inddelt i tre hoveddele: I den første hoveddel redegøres der for valget af temaet 'guddommeliggørelse', for hvordan forestillingen defineres og for valget af metode. I bogens anden del redegør Kaufman for Irenæus' liv og virke, hans teologiske og religionshistoriske kontekst og hovedtræk i hans teologi. I bogens tredje del behandles selve temaet 'deifikation'. Bogens struktur er klar, men de første to hoveddele, som fylder halvdelen af bogen, kunne med fordel have været mindre omfangsrige, hvilket ville have levnet mere plads til behandling af guddommeliggørelsestemaerne.

Kaufman rejser et generelt metodisk problem, nemlig spørgsmålet om det hensigtsmæssige i at fokusere på en forestilling, som på et givent tidspunkt i idehistorien er fuldt udfoldet, og så derfra søge tilbage i historien for at finde forestillingens rødder. Kaufman argumenterer overbevisende for, at brugen af denne metode er årsag til at mange forskere har ment, at forestillingen om menneskets guddommeliggørelse har sin oprindelse hos Irenæus. Det er ifølge Kaufman ikke tilfældet. Irenæus taler ikke om guddommeliggørelse, men nogle forskere projicerer forestillingen tilbage til Irenæus. Irenæus taler derimod om, at mennesket skabes og fuldendelse i Guds billede og lighed. Det er ifølge Kaufman noget helt andet, idet menneskets lighed med Guds billede består i en lighed med den inkarnerede Kristus, som er Guds billede. Set på denne baggrund skal menneskets lighed med Guds billede ikke forstås som guds-lighed, men derimod som menneske-lighed. At blive lig med Guds billede – den inkarnerede Kristus – er at blive sandt menneske. Denne pointe, som udtrykker noget meget fundamentalt i Irenæus' teologi, kommer klart frem i bogen. I sine bestræbelser for at underbygge denne pointe bruger Kaufman en del energi og forholdsvis mange bogsider på at undersøge, om den samme forståelse findes i traditionen forud for Irenæus. Kaufman løber derved en risiko for at lade traditionen forud for Irenæus farve tolkningen af Irenæus. Det havde måske været bedre at koncentrere arbejdet mere om Irenæus' egne tekster.

Disse kritiske indvendinger rokker imidlertid ikke ved, at Kaufman på en fin og overbevisende måde får klargjort et meget vigtigt element i Irenæus' eskatologi, ligesom han får understreget, at Irenæus' eskatologi hænger uløseligt sammen med hans kristologi og soteriologi.

*Anders-Christian Jacobsen
Aarhus*

***Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot.* Redaktion av George Hinge och Jens A. Krasilnikoff. Aarhus: Aarhus University Press 2009. 176 s. ISBN: 978-87-7934-491-4.**

This compendium of essays grows out of an international seminar on Alexandria sponsored by the Centre for the Study of Mediterranean Antiquity at the University of Aarhus in May 2004. The project is premised in the observation that most of the core participants in the work of the Centre were involved in research on aspects of Egyptian culture, history or religion, during the Graeco-Roman period. The volume is divided into two groups of four essays each. The first group, subtitled "Alexandria from Greece and Egypt", explores the relationship between Alexandria and its Greek past; the second group, treats various aspects of the contact and development of Alexandria with respect to "Rome, Judaism and Christianity." Across this breadth, the contributions uniformly work to destabilize assumptions that have constructed the ethos of Alexandria as a setting "totally different" from the parallel world of Egyptian culture. While the essays reflect a spectrum of approaches in addressing the material under investigation, a common refrain argues against treating Alexandria as wholly distinct, emphasizing instead that throughout the span of Graeco-Roman antiquity, Alexandria represented a meeting place, and at times a melting pot of diverse ethnic cultures, philosophies and religious constituencies (9).

Within the first set of collected essays, economic historian Jens A. Krasilnikoff explores the tempo-spatial dimensions of Early Ptolemaic royal ideology, re-framing conventional understandings of "Alexandria as Place." Art historian Marjorie Susan Venit re-defines the monumental tombs of Ptolemaic Alexandria as expressions of "Theatrical Fiction and Visual Bilingualism." Philologist George Hinge investigates the intersecting cultural constructions of "Language and Race" in the "Koine identity" of Ptolemaic Egypt. Classicist Minna Skafte Jensen examines Alexandrian literary criticism and its influence on broader trajectories of "Homeric Scholarship." In the second set of essays, theologian Per Bilde explores Philo's role "as a polemicist and a political apologist" in the historical treatises, *Against Flaccus* and *The Embassy to Gaius*. Biblical scholar Anders Klostergaard Petersen offers a nuanced and critical re-reading of the "Problematic Cultural Category" that constitutes "Alexandrian Judaism." Church historian Samuel Rubenson re-frames conventional construals of the Christianization of Alexandria, arguing for a trajectory that moves from "School to Patriarchate." Classical archeology student Troels Myrup Kristensen troubles established readings of fourth and fifth century Christian responses to "Pagan" statues in re-assessing widely accepted measures of Late Antique Alexandrian "Religious Conflict."

The essays, included in this collection, are wide-ranging. As a result, treatment in some areas appears episodic. Nonetheless, the volume's strength lies in the degree to which it privileges complexity, effectively destabilizing more simplistic scholarly approaches. The collection, as a whole, offers a timely corrective to constructs that have routinely collapsed Alexandrian history into a straightforward recounting of a series of well-documented events. While granting the relative richness of extant documents and artifacts of Alexandrian provenance, each of the volume's contributors urges caution in reconstructing a totalizing narrative that purports to capture the multifaceted textures of the Alexandrian landscape. In a particularly pointed critique, Anders Klostergaard Petersen observes that despite the fact that much of the scholarship on ancient Alexandria emphasizes the limited nature of extant sources, that limitation is routinely overlooked in the course of developing a particular argument. Countering the impulse to exalt the "singular to the status of the general" (121), this collection troubles facile readings of ancient history, emphasizing instead the contradictions and ambivalences that constitute the very structure of human experience.

Lillian Larsen
Redlands, Kalifornien

Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen.
Redaktion av Per Rönnegård och Samuel Rubenson. Sturefors: Silentium
2009. 46 s. ISBN: 978-91-977992-1-8.

Silentium är en skriftserie som snart har tio år på nacken. Genom dessa skrifter har svensk läsekrets kunnat bekanta sig dels med viktiga röster inom den östliga monastiska traditionen (som Isak Syriern och Matta al-Miskîn), men även med skrifter från moderna svenska bedjare (som Martin Lönnebo och Gunnel Vallquist). Med publiceringen av den första volymen av *Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen* påbörjas det ambitiösa projektet att översätta hela den grekiska systematiska samlingen av *Apophthegmata Patrum* till svenska. Denna samling innehåller tjugoen kapitel som publiceras i separata små volymer, som sedan kommer tryckas i en komplett volym när helheten är översatt. Det kapitel som nu föreligger i svensk översättning har titeln "*De heliga fädernas råd för den som söker fullkomlighet*" och består av 37 *apophthegmata*.

Boken inleds med ett kort förord av Per Rönnegård och Samuel Rubenson. Här påminns läsaren om det faktum att samlingen innehåller material hämtat från många olika håll och som uttrycker många olika synsätt. En lättvindigt förstådd samsyn vad gäller tänkespråkens "budskap" ska vi

alltså inte förvänta oss. I detta förord uttrycks även översättarnas övertygelse att det är viktigare att presentera tänkespråken "på en ledig svenska än att återge grekiskan ord för ord". För den språkligt intresserade, som vill kontrollera vad som döljer sig bakom den svenska översättningen, finns den grekiska texten återgiven.

Den översatta texten inleds med prologen som föregår den grekiska samlingen. Författaren påpekar att fäderna dolde sina goda gärningar för att inte göra något för syns skull, vilket dock har lett till att "ingen har lyckats nedteckna för oss deras fromma livsföring". De berättelser som trots allt finns har han nu velat sortera i systematisk ordning. En fördel med den systematiska ordningen menar han är den repetition som uppstår då samma dygd prisas "enstämmigt från många dygdiga personer". Vi får också höra att tänkespråkens och kapitlens inbördes ordning är avsiktlig och en del av budskapet.

Tänkespråken i kapitel I innehåller fädernas "råd till den som söker fullkomlighet". Trots översättarnas varning för att söka en förenklad samsyn i tänkespråken så finns det vissa element som upprepas och är värda att lyfta fram. Vid tre tillfällen poängteras med nästintill identiskt ordval att munken ska söka att "vara ställd under allt skapat" (tänkespråk 13, 16, 34). Vi får även möta tre berättelser om respekterade Abbor som ger några sista råd vid sin dödsbädd (tänkespråk 15, 25, 27). Genom detta viktiga *topos* i den monastiska litteraturen får läsaren se en konkret bild av det faktum att processen som leder till den ödmjukhet som underställer sig "allt skapat" måste pågå ända tills munken tar sitt sista andetag. Vi får höra att Abba Pambo, när han låg för döden, sa att han gick till Gud "som om jag inte ens börjat tjäna honom" (tänkespråk 25).

Den "lediga svenska" som eftersträvats är generellt av mycket hög kvalitet. Ett mindre lyckat ordval är dock när "σαρκικὴν ἀνάπαυσιν" översätts med "lättja" (tänkespråk 24), ett ord som väl snarare associeras med den lidelse munkarna kallar av *akēdia*. När "ἀνάπαυσις" inte översätts med "vila" missar läsaren kontrasten till den andliga "vila" som också omnämns (tänkespråk 26).

Boken avslutas med ett bibelindex, noter och bibliografier. I noterna förklaras vissa koncept som kan vara svårbegripliga för samtida läsare (t.ex. "lidelsefrihet"). I en not påpekas det att tänkespråk 17 kommer från Markos eremitens skrift *Om den andliga lagen*. En liknande not kunde ha upplyst läsaren om att tänkespråk 5 är ett anonymiserat citat från Evagrius bok *Praktikos*.

Benjamin Ekman
Lund