

# RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Thomas Arentzen och Mary B. Cunningham (red.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 359 s. ISBN 9781108476287.

Marias införande i templet är en av de många Mariafester som firas inom ortodox tradition och därtill en välkänd ikonografi. Men det finns också ett övergripande mottagande av Maria i Bysans som möjliggjort denna och hennes andra fester, alla de som utgör en cykel som löper över kyrkoåret, sida vid sida med Kristuscykeln av fester. Detta är ämnet för antologin *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*, redigerad av Thomas Arentzen och Mary B. Cunningham. I femton kapitel samt en inledning och ett efterord belyses här de berättelser som Marias liv gett upphov till i Bysans, och som undertiteln anger behandlas såväl texter som bilder. Bokens fyra delar belyser olika aspekter av de bysantinska berättelserna om Maria: visuella berättelser inom konsten, hymnografins sånger och högtidliga firande, predikningarnas berättande av "her story" (med en möjlig blinkning till feministisk *herstory*), och de nyare hagiografiska livsberättelserna. Samtidigt som boken som helhet börjar i tidigkristen tid och avslutas i medelbysantinsk tid är också varje del kronologiskt upplagd. Här ryms inte bara exempel från bysantinska, grekiskspråkiga källor (även om de upptar merparten av framställningen), utan referenser görs även till antik diktning och till kristna texter på syriska, koptiska och latin. Textmaterialet är ofta sådant som inte tidigare uppmärksammats, och ibland redovisas här pågående arbeten med översättningar och editioner. Drygt femtio svartvita bilder och nio i färg svarar för åskådligheten.

Susan Ashbrook Harvey påpekar i sitt efterord att forskningen sedan millennieskiftet intensivt ägnat sig åt frågan om Mariafromhet i Bysans. Det skifte av studieobjekt som skett under de här decennierna, då man gått från att studera stadfästa läror till att undersöka praktiserad fromhet, framgår också av Arentzens och Cunninghams antologi. Just i berättandets värld blev Gudsmodern närvarande för de bysantinska kristna. Det framgår också att det inte finns någon anledning att se *Jakobs protevangeliem*, som bildar utgångspunkten för de flesta av berättelserna om Marias uppväxt, som en apokryf. Det finns inget som helst dolt eller hemligt med den här barndomsberättelsen – den återberättas, omvandlas, översätts och bildsätts om och om igen, genom århundradena. Hellre än apokryfisk kan den då kallas extrakanonisk. Så också det enorma flöde av aktiviteter som den kanoniska nytestamentliga Mariagestalten kom att sätta fart på, påpekar Susan Ashbrook Harvey: relikor och amuletter, mirakel och visioner, festivaler och nattliga vigilier, skilda konstnärliga uttryck i olika medier, och inte minst förmedlingen av böner i tider av svårigheter och tacksägelse.

Här skriver flera fina stilister och namnkunniga religionshistoriker, kyrkohistoriker och bysantinologer – förutom redaktörerna själva och efterordets författare exempelvis Leslie Brubaker, Georgia Frank, Derek Kreuger, Stephen J. Shoemaker och Elizabeth Jeffreys – medan andra av skribenterna är juniora forskare eller verksamma ortodoxa präster och teologer. Bland dessa återfinns bland andra f. Evgenios Iverites från Iveronklostret på Athos och f. Damaskinos Olkinuora från Östra Finlands universitet i Joensuu. Tillsammans bidrar de till bokens helhet, inriktad på det liturgiskt praktknära berättandet i olika slags texter och bilder. De skriver kunskapsrikt och exakt, föredömligt nära källmaterialet med rika fotnoter, utan att tappa bort läsaren. Denna får lära sig en mängd detaljer men också att det finns stora textmassor som gått förlorade, och att sammanhanget därför kommer att förbli gåtfullt, såvida inte nya textfynd görs. Så tvingas Elizabeth Jeffreys avsluta sin artikel, efter att ha framfört förslaget att Iakovos av Kokkinobaphos homilier i cento-teknik i det oerhört vackra illuminerade manuskriptet (Vat.gr. 1162) kan ha varit tänkta att framföras inför en viss Gudsmodersikon. De berättelser som här studeras fogas på så vis in i en ny berättelse, och även om den är lika tilltalande som trolig så behövs det fortfarande mer kunskap, fler textfynd, för att göra den historiskt säkerställd.

Långt säkrare är då den teologiska poäng som upprepas i flera av kapitlen (t ex hos Eirini Panou, Shoemaker och Cunningham), att den uppmärksamhet som Maria-berättelserna fäster vid Marias föräldrar Joakim och Anna, och vid *hur* Anna blev havande tjänar till att betona Marias mänsklighet, såväl vid hennes födelse som död. Inkarnationen som dogm hänger på frågan om Marias mänsklighet, och detta blir viktigt inte minst under ikonoklasmen. Det var också just i samband med önskningsar om att bli havande eller att få en trygg förlossning som kvinnorna vände sig till Anna. Hon fanns avbildad inom Marias livscykel, sådan den framställdes exempelvis i den så berömda kyrkan tillägnad Gudsmoderns avsomnande (Koimesis) i Daphni strax utanför Aten. Brubaker visar i sitt kapitel hur dessa ikoner skapar mening genom att samspela med kyrkorummets arkitektur så att Jungfruns roll här går långt utöver att vara Kristi moder. Just i narthex blir utsmyckningen viktig för de besökande kvinnorna, alldeles särskilt i samband med havandeskap och födelse, död och begravning, även om de i övrigt inte gästar kyrkan eftersom den ingår i ett munkkloster.

Både Arentzen och Frank behandlar Romanos Melodens kontakion till bebådelsen. Frank reflekterar över innebörden i Marias tystnad, mot bakgrund av att Maria annars, alltsedan evangeliets skildring av bebådelsen, är den som både talar och sjunger. Tystnaden föregår hos Romanos Marias tal och sång, hon "idisslar" i tysthet sin förståelse av vad som sker, innan hon släpper lös först sina frågor och därefter sitt jubel. Gregorios av Palamas förstår därför senare Maria som den ideala hesychasten, som en kontemplativ förebild. Arentzen jämför Romanos bruk av dialog med dialogen i patriark Germanos homilia till bebådelsen. Det rör sig om skarpa meningsutbyten som i båda fallen förs dels mellan ängeln och Maria, dels mellan Josef och Maria. Ordväxlingarna bygger dels på erotisk attraktion, dels på anklagelser om otrohet. Frågan om övergrepp lurar i bakgrunden. Före ikonoklasmen var det snarare drama än mysterium som gällde, skriver Arentzen, och Maria är här både frispråkig och skicklig i replikföringen.

Om såväl bysantinska hymner, predikningar som ikoner kännetecknas av ett intensivt, ibland ambivalent bildspråk och av retoriskt intrikata, meningsskapande vändningar, så förmår forskarna som skriver i den här volymen mycket väl motsvara de krav som därmed ställs på lyhörda och känsliga tolkningar. Exempelvis framställer Georgia Frank ödmjukheten hos Romanos, diktaren som själv endast ger sig tillkänna genom sina hymners tysta akrostika, som kongenial med den tystnad

han tillerkänner Maria. Leslie Brubaker uppfattar hur kyrkorummets olika bilder av vatten som rinner ger eko eller speglas i varandra och därigenom skapar nya meningssammanhang.

Det är omöjligt att här nämna varje enskilt bidrag till denna rika antologi, där de många detaljerna bidrar så väl till att bygga en kunskapsdiger helhet. För att skapa överblick över författare och genrer fungerar det fint för läsaren att ta hjälp av det informativa index som avslutar volymen. Den som önskar mer av kronologisk överblick, exempelvis över de olika Mariafesternas tillkomst och berättelsernas framväxt, får dock själv ta itu med att rita en tidslinje (eller följa någon av fotnoterna och läsa vidare i andra böcker). Det hade varit önskvärt med större färgbilder och mindre vit yta på bildarken i bokens mitt, och de bilder som återges i färg hade inte behövt upprepas i svartvitt. Man kan också fråga sig vad Gunnar Ekelöf – hedningen, han som säger *non serviam* och vägrar att tjäna – skulle ha tyckt om att ställas i Jungfru Marias tjänst genom att hans dikt om den sönderkyssta bilden får inleda bokens introduktionskapitel. Men berättelsers populära och folkliga spridningseffekter var definitivt något som Ekelöf levde för och av. Även om hans diktnings tvefödde furstes jungfru var en *Átokos*, en *icke födande*, "Moder till Ingen", och därmed inte densamma som den bysantinska Theotokos, Gudsföderskan och Guds moder, så närdes hans sista diktsamlingar av just paradoxen i ängelns hälsning till "den obrudade bruden". Jag gissar att Ekelöf gärna skulle ha läst den här antologin.

*Helena Bodin,*  
Stockholms universitet, Newmaninstitutet

Jonathan Cahana-Blum, *Wrestling with Archons: Gnosticism as a Critical Theory of Culture*. London: Lexington books 2019. 210 s. ISBN: 978149856 6285.

Den här boken är ett intressant inlägg i den livliga, men samtidigt ofta problematiska debatten om vad gnosticism var och vilket ursprung den hade. Boken består av en introduktion, fyra kapitel och en sammanfattning.

Författaren inleder med att erinra om Hans Jonas tal vid symposiet om gnosticism i Stockholm 1973. Jonas blickar där tillbaka på det halvsekel gnosisforskning som han själv kanske var den mest framträdande tänkaren under. Med anledning av de vid den tiden fortfarande relativt obearbetade texterna från Nag Hammadi, menade Jonas att han själv nu både borde och skulle stiga åt sidan. Nu stundade filologernas tid innan religionshistoriker och filosofer åter kunde träda fram för att skapa synteser.

Men Cahana-Blum konstaterar helt riktigt att trots att det nu gått 46 år sedan Jonas föredrag, har vi ännu inte sett några verkligt genomarbetade försök att förstå gnosticism på ett filosofiskt och religionshistoriskt plan. Tvärtom menar författaren att det står klart att texterna som vi har från Nag Hammadi och Kodex Tchacos inte är gnostiska utan representerar olika grenar inom kristendomen och svårligen kan fogas in under någon paraplybeteckning som skulle ge dem en specifik särart. Författaren går vidare och ägnar inledningskapitlet åt en kort genomgång av några av de forskare som ansett att begreppet gnosticism är användbart och några av dem som är av motsatt uppfattning. Även om Jonas filosofiska makroperspektiv inspirerat Cahana-Blum, menar denne att Jonas uppfattning, att gnosticismen genom en slags protestexeges kommer till en ståndpunkt motsatt de ickegnostiska kristnas, är svår att upprätthålla. Enligt författaren har denna och andra stereotyper punkterats av Michael A. Williams, som menar att de stereotypiska drag som exempelvis Jonas tillskrivit gnostiker inte kännetecknar de texter som ofta använts som exempel på gnosticism. Ett särdrag som Williams emellertid lyfter fram är att de texter som ansetts gnostiska ger vid handen att det finns en god Gud som står över den i bästa fall rättvise men bristfällige skaparguden, demiurgen. Emellertid anser Williams att termen gnosticism är alltför pejorativt belastad och föreslår istället "bibliska demiurgiska traditioner". Williams, å sin sida, får utstå kritik från Karen L. King som menar att fokus på demiurggestalten är att nära den stereotypiska bild som skapats av kyrkofäderna för att marginalisera och kätтарыstämpla kristna med andra teologier än dem som senare har blivit norm.

I kapitel 1 övergår Cahana-Blum till att definiera den corpus av texter som han menar lämpar sig för ett studium av gnosticism. Han utgår från en begränsad samling texter där gnostiker kan ses som en självbeteckning av dem som menar sig vara intellektuella kristna. Här bygger han vidare på Bentley Laytons och David Brakkes arbeten. Såväl Layton

och Brakke som Cahana-Blum utesluter valentinianska texter, men de gör det av olika skäl. Layton och Brakke lägger tonvikten på att valentinianerna knappast använde gnostiker som självbeteckning, medan Cahana-Blums tonvikt ligger på att valentinianerna låg alltför nära proto-ortodoxa ståndpunkter. Men det är inte bara de valentinianska Nag Hammaditexterna som Cahana-Blum menar var proto-ortodoxa snarare än gnostiska. Han sällar sig till dem som menar att Nag Hammaditexterna har sitt ursprung bland Pachomius munkar. Här stödjer Cahana-Blum sig delvis på Hugo Lundhaugs och Lance Jenotts forskning som han emellertid riktar stark kritik emot. Det är i grunden det kodekologiska materialet som indikerar att Nag Hammaditexterna tillkommit i en "kvasiortodox" miljö. Den negativa synen på skaparguden som framkommer i Nag Hammaditexterna är dock något som avviker från teologin bland Pachomius munkar. Trots detta anser inte Cahana-Blum att texterna är gnostiska, då han menar att de har genomgått en anpassning till "kvasiortodoxa" synsätt, främst genom en maskuliniseringsprocess, mer om det nedan. I motsats till Lundhaug och Jenott menar Cahana-Blum att det troligtvis fanns gnostiker i Egypten under det fjärde århundradet. Här nämns främst sekter som kritiseras i Epifanians *Panarion* bok 1 och i ett fragment av Athanasius påskbrev. I Nag Hammaditexterna ser Cahana-Blum, i likhet med Karen L King, en maskuliniseringsprocess som Cahana-Blum knyter till ett asketideal som inte kan ha varit gnostiskt. Gnostikerna ville enligt författaren underminera indelningen i kön som enligt dem var produkten av en bristfällig skapelse. Androgynitet snarare än maskulinitet skulle ha varit det gnostiska idealet. Androgyniteten syftar då till att överskrida och utplåna könsidentiteten som enligt gnostikerna skulle varit en produkt av det trädomens system som skapats av demiurgen. Även subversiva sexuella riter torde ha förekommit bland gnostikerna enligt Cahana-Blum. De koptiska källorna från Nag Hammadi och Kodex Tchacos är enligt författaren alltså sekundärmaterial som kan vara till hjälp då vi försöker avtäckta tidigare skikt där maskulinisering och annan anpassning till protoortodoxi inte skett. De enda primärkällor som vi har att tillgå är följaktligen rapporter från kyrkofäderna.

En kritik av synen på genus är således en aspekt som Cahana-Blum anser kännetecknar gnostiker. Den andra aspekt som han tar upp är antitraditionalism. Författaren har inspirerats av Hans Jonas understrykande av det rebelliska inom gnosticismen, Elaine Pagels framhävande av gnostikers motvilja att underordna sig auktoriteter, Patricia

Cox Millers diskussion gällande valentinianers skepsis till att det out-sägliga kan omfattas av begrepp samt Benjamin Dunnings arbeten där han diskuterar gnostisk dekonstruktion av könsidentitet. Gnosticismen var, enligt Cahana-Blum, en kulturkritisk rörelse som snarast har sin motsvarighet i 1900-talets frankfurtskola.

I kapitel två tar den egentliga källanalysen vid. Cahana-Blum lyfter fram texter som han hävdar är antitraditionella och därmed exempel på det slags kulturkritik som Cahana-Blum menar kännetecknar gnosticism och frankfurtskolan under 1900-talet. Därtill ägnas den sista delen av kapitlet åt en diskussion där författaren hävdar att gnostiska texter i likhet med radikalfeminism under 1960- och 70-talet driver linjen att kön och genuskategorier bör upplösas då de är produkter av det system som syftar till att förslava människor.

I kapitel tre diskuteras drag i frankfurtskolan som ska stå gnosticis-men nära. Här möter vi pionjärer som Theodor Adorno och Max Horkheimer, men även Jean Baudrillard. Den andra jämförelsen görs mellan gnosticism och radikalfeminister som Monique Wittig och Colette Guillaumin.

I det fjärde kapitlet är vi åter i antiken. Här gör Cahana-Blum det kontroversiella påståendet att kristendomen ursprungligen var gnostisk, med ett mycket subversivt budskap som senare tonades ned av protoortodoxerna. Här råder en viss oklarhet om huruvida Cahana-Blum endast driver ett tankeexperiment i syfte att skapa nya perspektiv eller om han verkligen menar att gnosticism var den mest ursprungliga kristendomsformen.

*Wrestling with Archons* är en mycket intressant och tankeväckande bok. Emellertid menar jag att slutsatser ofta dras efter mycket knapphändiga textanalyser. Att gnosticismen skiljer sig från protoortodoxa synsätt är rimligt enligt mig, men att den skulle vara den ursprungliga kristendomen är ett påstående som inte underbyggs. Jonathan Cahana-Blums arbete har stora likheter med Hans Jonas och på senare tid April DeConicks arbeten. Samtliga understryker det revolutionära och rebelliska draget inom gnosticismen. Jonas och DeConick anlägger båda makroperspektiv. De anser att gnosticismen genomsyrar många religionsformer inom den senantika världen. Cahana-Blum å sin sida, strävar efter att göra en kulturanalys, men då han avgränsar sin korpus mycket drastiskt blir gnosticismen en relativt begränsad fraktion inom kristendomen. Varför det skulle finnas en så rebellisk kulturkritik inom ett så avgränsat område och varför denna kritik aldrig spred sig till

andra religioner är frågor som jag önskat att författaren tagit upp. Avgränsningen verkar vara ett resultat av Laytons och Brakkes arbeten, men om man går den vägen ter sig en kulturanalytisk ansats mindre lämplig.

Jörgen Magnusson  
Mittuniversitet

Dionysios Areopagita, *Paradoxernas Gud – verk i urval*. Skellefteå: Artos & Norma förlag 2017. 285 s. ISBN: 9789177770053.

Dionysios Areopagita, d.v.s den Dionysios som Paulus enligt Apostlagärningarna 17:34 ("Det var dock några som slöt sig till honom [Paulus] och kom till tro, bland dem Dionysios, som var medlem av areopagen") mötte på Areopagen i Aten, tillskrivs en rad texter som haft mycket stort inflytande på den teologiska reflexionen både i östlig (t.ex. Maximos Bekännaren (d. 662) och Gregorios Palamas (d. 1359)) och västlig kristendom (t. ex. Thomas av Aquino (d. 1274) och Mäster Eckehart (d. 1327)). Texterna är ursprungligen skrivna på grekiska, men översattes till latin på 800-talet. Inte minst Pseudo-Dionysios hierarkiska uppfattning av världen och kyrkan, och hans reflexioner kring språket – vad man kan säga och inte säga om den gudomliga naturen, s.k. katafatisk och apofatisk teologi – har haft mycket stort inflytande.

Forskningen är idag enig om att författaren inte kan höra hemma i det första århundradet, utan snarare på 400-talet eller den tidiga delen av 500-talet. För att understryka att Dionysios är en pseudonym, brukar författaren följaktligen ofta kallas Pseudo-Dionysios i den moderna forskningen. Inte minst en påtaglig påverkan i form av direkta citat från Proklos (d. 485), en nyplatonisk filosof, gör att texterna inte kan vara författade tidigare än i slutet på 400-talet. Ytterligare en indikation som talar för en senare datering är ett par ställen i *Den kyrkliga hierarkin*, där författaren antyder att man sjunger trosbekännelsen i samband med nattvardsritualen, en praxis som man inom forskningen menar inte påbörjas förrän under andra halvan av 400-talet. Det är också först i början på 500-talet som texterna dyker upp och citeras, i debatten i svallvågorna efter konciliet i Chalcedon 451. Inledningsvis är det framför allt en rad författare som motsatte sig Chalcedon-beslutet, däribland Severos av Antiokia (d. 538), som anför texterna.



I det textkorpus (*Corpus Areopagiticum*) som är bevarat under Dionysios namn finns fyra traktater – *Den himmelska hierarkin*, *Den kyrkliga hierarkin*, *De gudomliga namnen*, *Den mystika teologin* – samt tio brev adresserade till två munkar, en diakon, en präst, två biskopar, samt till aposteln Johannes. I texterna omnämns ytterligare ett par texter men dessa (om de är autentiska) har inte bevarats. Drygt hälften av denna textkorpus är föremål för den nyutkomna svenska översättningen av Tord Fornberg: Brev 1–6, och 10 samt delar av brev 9, hela den centrala *Den mystika teologin*, samt delar av *Den himmelska hierarkin* (kap 1–10), *Den kyrkliga hierarkin* (kap 1–3 och 6) och *De gudomliga namnen* (kap 1–4, 7, 13). Översättningen är baserad på den bästa kritiska textutgåvan i *Patristische Texte und Studien* (vol. 33 och 36, 1990–1991). I urvalet har man eftersträvat ett urval som också ska ge ”en rättvisande bild av helheten” (62). Texterna föregås även av en utmärkt historisk och teologisk inledning av Fredrik Heiding (s. 11–22), en ”Sammanfattning av Dionysios texter” (s. 23–59) även den av Heiding, samt en kort förklaring till översättningen och texturvalet av Tord Fornberg (s. 61–63). Boken innehåller även ett antal bilder, mestadels ikoner, en bibliografi, samt allra sist ett schema över Dionysios himmelska och kyrkliga hierarkier, som så avslutar en mycket välkommen och gedigen volym.

Henrik Rydell Johnsén  
Stockholms universitet

Lillian I. Larsen och Samuel Rubenson (red.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press 2018. ISBN: 9781107194953.

This collection of essays on Monasticism and Classical *paideia* develops the “and” of this relation into a web of interrelated issues that go to the heart of the history of the monastic movement in Egypt, Palestine and Syria in the first centuries of our era. The core ideas for what I read as a polyphony of voices supporting a common cause sprung from the work of the editors, Lillian Larsen and Samuel Rubenson, respectively on archaeological evidence for early monastic education and on the foundational text of the *Life of Antony* by Athanasius of Alexandria. Both authors react against the acceptance of topoi about the monks’ rustic formation, their uneducated simplicity, their positive rejection of the

polish of rhetoric as stemming from a rival world-view, that of Classical *paideia*. The seed they sow, and which grows and expands in different directions in the essays of the contributors, is not just one of methodological skepticism in accepting at face value the self-proclaimed ignorance of the monks themselves, but the more fundamental attitude of not reading the origins of monasticism in a cultural vacuum. In fact, it seems to me that an important corollary to these contributions, taken together, is that the "monastic" movement did not begin with Christianity. The other achievement, no less important, of knitting together more closely Classical and Christian, is to forestall still common generalizations about the later alienation of both Christians and monastics from high-level culture out of ideological reasons. This assumption still impacts, more often than expected, on studies of Byzantine education, where the role of monasteries in the transmission of culture is easily marginalized. Rather, as Rubenson maintains, "the emergent monastic tradition ought to be understood as an educational movement, and monasteries viewed as centres of instruction" (p. 4).

The relationship of monasticism with *paideia*, then, is seen as foundational for the very existence of the monastic structures. If we compare the present day with the infrastructural primitivism of twenty or more centuries ago, it is no small wonder that societal structures were in place that privileged the leisure of study over the practicalities of living to the point of making the first lucrative enough to sustain earning the latter. This insight is Rubenson's essential point: there is a radical correlation between the structures of monasticism and the search for those conditions where the life of the intellect can flourish, because that life is intimately connected with, and essential to, the search for God. This premise has far reaching consequences. On the one hand, it is a stepping stone to the continuity with philosophical schools and their aims, a theme developed in the section on "Philosophy" in the book, comprising three essays: Rydell Johnsén picks up the strands of Stoicism, Epicureanism and especially of Cynicism as anticipating essential characteristics of the monastic movement; Urbano concentrates on deconstructing the narrative of Neoplatonism presented in the *Proclus* as the legitimate heir to the Platonic tradition, and on balancing Theodoret's position with respect to Plato in discussion with the recent work by Siniosoglou; Pevarello delves into the Pythagorean inheritance as transmitted in the *Sentences* of Sextus to show the

appropriation of the maxims on, for example, *enkrateia*, and their adaptation to an ethically appropriate Christian context (interestingly, one that diminishes stark procreationism in favour of a more nuanced understanding of sexual life). While on separate readings these essays could just appear to lift out more-or-less well-known parallelisms (which is not to say I did not learn a lot from them), their cumulative evidence restores the monastic movement squarely within a philosophical, that is to say, a sapiential, tradition. If Rubenson's interpretation of the wording from the *Life of Pythagoras* recycled in the *Life of Antony* is one of competitive ideals, so that Antony's portrayal portends an anti-Pythagorean message, the literary value of the intertext is surely also that of signaling a continuity: not only is the author learned enough in Pythagorean texts to be able to quote them, but he consciously scatters evidence in his writing leading back to such origins and background. Ultimately, if competitiveness is articulated, this is done through a remarkable degree of integration, which, in fact, provides stronger evidence for a common origin rather than a willed, ex-post-facto coincidence of intents.

How deeply enmeshed in the rhetorical tradition of Classical paideia monastic writings are is well borne out in the section on "Grammar and Rhetoric". This cluster of three essays is dedicated to single figures: Stefaniw on Didymus the Blind, Muehlberger on Evagrius of Pontus, and Sheridan on Rufus of Shotep. The objection that these men were not just monks is circumvented by Sheridan's point that by looking at the writings of bishops we can infer knowledge about monastic formation, since bishops were chosen out of monastic ranks. The techniques of interpretation and catechesis that can be evinced from the preserved writings range from literal, grammatical or etymological analysis to rhetorical devices such as *ethopoeia*, *chreia*, anaphora, and other figures of speech indicating elaborate rhetorical construction. Interaction between teacher and audience is particularly evident in the question-and-answer format of some of Didymus's lecture notes, preserved in the Tura papyri. Keeping a marked orality was perhaps intentional, since the preferred manner of transmission of knowledge rested on interaction with the teacher, a figure not easily replaced by books, as the polemics against a bookish form of instruction attests. Stefaniw contends that Didymus was the first to apply Classical grammatical criteria to the study of the Bible, largely in answer to Julian's decree forbidding Christians to teach in pagan schools. Nonetheless, while

biblical material was surely employed in education besides the traditional texts of *paideia*, such as Homer, there is no reason to think that the latter were replaced. Concrete evidence to the contrary is presented in Maravela's essay on Homer and *Menandri Sententiae* that meticulously studies the finds from the Egyptian desert, mainly ostraca. Her detailed account conveys the excitement of being able to retrace some of the activities of the monastic educational context, down to the classrooms where the monks studied. This section on "Elementary Education and Literacy" is completed by the methodological considerations of Larsen on interpretative criteria for archeological finds in view of a more positive attitude to monastic education, and on the essay in qualitative paleography of papyri by Bagnall, a well-recognized expert in this field. References to the work by Cribiore and Fournet underpin this section.

The opening and closing sections, on "The Language of Education" and "Manuscript and Literary Production" respectively, are somehow related in opening up broader issues about monastic compositional techniques, translation and cultural transferal, as well as proposing appropriate critical methodologies for studying texts from, and accounts of, both *paideia* and monasticism. Gemeinhart and Dahlman analyse cases of Greek-Latin translation of the monastic ideal in the *Life of Antony* and the writings of the now more than ever enigmatic and bilingual Cassian; Westergren and Dahlman deal with the art of deciphering the intentions behind historical accounts of monasticism, the first concentrating on Socrates and Sozomen, the latter districating the tradition of Palladius; Zaborowski presents the lesser known Arabic version of the *Apophthgmata Patrum*, the collections of sayings at the heart of the Lund research project. Finally, Lundhaug and Jenott plunge us once more into Egyptian desert finds by reading Nag Hammadi colophons that intriguingly described, though perhaps in not such obvious terms, the communities they belonged to in ways these scholars venture to identify as monastic.

The book is produced in a beautifully large, readable format with wide margins and footnotes. It contains 34 black-and-white illustrations, mostly of manuscripts, inserted within the text of the essays. It is edited to a high standard, with very few typos. The bibliography is grouped at the end, a feature I found useful, and two indexes are provided, an index of names (pp. 380–388) and one of references to ancient texts (pp. 389–399). The latter should probably have included

some entries in the former (e.g. the “Life of” entries on p. 384) and might have divided biblical references into OT and NT so as to make evident the prevalence of the former over the latter. There is no thematic index, unfortunately, though this lack is to some extent filled by a number of cross references in the footnotes.

This collection of essays is coherent in pursuing the stated aim and provides a wealth of information on *paideia* and monasticism broadly understood. Larsen and Rubenson have put together a truly rich resource that will open up future avenues of research.

Barbara Crostini  
Uppsala universitet

Anna Rebecca Solevåg, *Negotiating the Disabled Body: Representations of Disability in Early Christian Texts*. Early Christianity and its Literature 23. Atlanta: SBL Press 2018. 191 s. ISBN: 9780884143253.

Med boken *Negotiating the Disabled Body* vill Anna Rebecca Solevåg, teolog och historiker, erbjuda nya tolkningar av berättelser om funktionsnedsättningar/variationer (*disabilities*) i tidigkristen litteratur. Som Solevåg påpekar, så finns det i texterna om Jesus och apostlarna många människor som har vad vi idag skulle kalla en funktionsnedsättning – åkommor som blindhet, dövhet, förlamning, psykisk sjukdom, och så vidare. Solevåg vill med denna bok främst belysa vilka *litterära funktioner* funktionsnedsättningar haft i dessa historier.

I det första kapitlet presenterar Solevåg sina teoretiska perspektiv, som i mångt och mycket utgör bokens fundament och drivkraft. Solevågs analyser baseras först och främst på nya genuskritiska och intersektionella modeller. Utgångspunkten är enligt dessa att man ser funktionsnedsättning som ett genus – det vill säga, som en konstruerad (kulturell och historisk) kategori. Tidigkristna narrativ kan därmed hjälpa oss se vilka som i det tidigkristna samhället blev kategoriserade som funktionsnedsatta – och varför. Solevåg utgår också ifrån att antikens samhälle var en *kyriarki* – en maktstruktur där fria, rika och på andra sätt privilegierade män hade högst social status. Vidare tar Solevåg också in både gammaltestamentlig, klassisk fysionomisk och hippokratisk medicinsk förståelse för att kunna återskapa en historisk tolkning av vad människorna i berättelserna hade för funktionsvariationer.

Ett begrepp som Solevåg använder genomgående är *narrative prosthesis*, som myntades av kulturvetarna David T. Mitchell och Sharon L. Snyder. Med *narrative prosthesis* menas ett litterärt grepp, där en funktionsnedsättning får spela en roll i berättelsens händelseförlopp. I Solevågs andra kapitel ("Healing as Narrative Prosthesis in Mark") hävdar författaren att funktionsnedsattethet spelar en central narrativ roll i Markusevangeliet. I denna text blir den funktionsnedsatta fysionomiskt framställd som en syndig människa, och Jesus helande blir tolkad som beviset för hans frälsande makt. I nästa kapitel ("John and the Symbolic Significance of Disability") flyttar Solevåg fokus till Johannes-evangeliet, där hon menar att användandet av funktionsnedsättning blir en narrativ metafor för det ofullkomliga jordelivet.

I kapitel fyra ("Disabling Women in the Acts of Peter") diskuterar Solevåg berättelser om kvinnor som *inte* blir helade i Petrusakterna. Solevåg vill med detta kapitel visa på att fysiskt och psykiskt våld och fördömande av kristna subjekt – i detta fall kvinnliga subjekt – var sanktionerat, om någon inom gruppen (här Petrus) var våldsmannen. I kapitel fem ("The Rhetoric of Madness and Demon Possession") använder Solevåg teoretikern Erving Goffmans *stigma theory* för att belysa hur en karaktär *benämns* som (psykiskt) funktionsnedsatt för att man därigenom kan skaffa sig makt över denne. I det Nya testamentet kan man läsa på flera ställen att Paulus såväl som Jesus blev beskyllda för att vara besatta av demoner.

I kapitel sex ("Judas the monster") behandlar Solevåg beskrivningen av Judas sista levnadsår av kyrkofadern Papias. Hon använder litteraturvetaren Jeffrey Jerome Cohens *monster theory* för att se beskrivningen av monstrosa personer som först och främst en reflektion av den privilegierade författarens/publikens värderingar om normalitet. Av Papias porträtteras Judas som grovt överviktig och illaluktande, blind och drabbad av ödem. Hans tillstånd framställs, menar Solevåg, i berättelsen som ett fysionomiskt bevis på hans onda karaktär. I det sista analyskapitlet ("Eunuchs in/and the Kingdom of God") använder Solevåg Robert McRuers *crip theory*. Enligt denna teori kan man använda begreppet *crip* som ett bejakande återtagande av ett pejorativt begrepp om någon som är funktionsvarierad (jämför queer). Solevåg hävdar att eunucker blir potentiellt positivt framställda som *crips* i Nya testamentet. Kategorin eunuck skiljer sig därmed från de andra kategorierna av funktionsnedsättning som Solevåg behandlat i de andra kapitlen.

Sammanlagt blir Solevågs viktigaste slutsats att de funktionsnedsatta vi möter i tidigkristen litteratur framställs på olika sätt, beroende på deras övriga ställning i det kyriarkiska samhället. Funktionsnedsättningarna har i dessa texter en narrativ roll – de presenteras som ett problem som de religiösa ledarna ska förhålla sig till. Oftast framstår de, i enlighet med fysionomins lära, som att deras dysfunktionella yttre är ett bevis på inre synd.

Bokens undertitel till trots – *Representations of Disability in Early Christian Texts* – så är så gott som alla exempel i denna bok hämtade från Nya testamentet. Solevåg skriver att hon valt texter som visar på en mångfald av berättelser om funktionsnedsättning. Det hade dock varit intressant att se exempel från eller dra paralleller till andra tidigkristna verk från ett lite större tidsspänn, och inte minst den tidiga asketiska litteraturen. Måhända har Solevåg valt de teologiskt viktigaste exemplen, men inte fokuserat lika mycket på synen på funktionsnedsatthet inom tidig kristendom som ett bredare socialt, rituellt, eller politiskt fenomen.

Författaren framhäver hur bra genusteorierna och de intersektionella maktanalyserna också fungerar på hennes val av material. Solevåg lägger stor möda på att situera sin bok i en vetenskaplig diskussion med forskare från olika discipliner, och också på att förklara de teorier hon använder. *Negotiating the Disabled Body* innehåller många tydliga och intressanta analyser. Varje kapitel har en tydlig dramatisk kurva, där en klart formulerad teori appliceras på en text, varpå en tolkning bakas fram. Kapitlena är kumulativa – sammansatt så understödjer de en generell föreställning om vilken roll funktionsnedsättning spelade för de första kristna. Med detta i beaktning, så är det tydligt att Solevåg också vill hitta exempel där funktionsvariation kan ha en mer positiv kraft än den hittills haft – något som inte är helt lätt, eftersom hennes analyser visat att toleransen mot funktionsvariationer generellt sett var låg. Som Solevåg skriver, så är *disability studies* på samma gång en akademisk och aktivistisk disciplin. Detsamma skulle kunna sägas om hennes egen bok, som vill kartlägga den historiska verkligheten kring funktionsnedsättningarnas litterära roll, samtidigt som hon vill att vi ska se bibliska berättelser om funktionsnedsättningar med nya, friska och mer konstruktiva exegetiska ögon.

Moa Airijoki  
Universitetet i Bergen

Runar M. Thorsteinsson, *Jesus as Philosopher: The Moral Sage in the Synoptic Gospels*. Oxford: Oxford University Press, 2018. x + 212 s. ISBN: 9780198815228.

Runar Thorsteinsson är professor i Nya testamentets exegetik vid Islands universitet och framstående inom forskningen om kristendomens framväxt i relation till antik filosofi och epistolografi. Den avhandling om Paulus "samtalspartner" i Romarbrevet 2, som han lade fram i Lund 2003, har fått stort inflytande på Romarbrevsforskningen. Thorsteinssons andra monografi, i vilken han jämförde moralläran i ett antal kristna texter från Rom i det första århundradet med romerska stoikers moralfilosofi, utgavs 2010. I sin senaste bok vänder sig Thorsteinsson till de synoptiska evangelierna för att undersöka hur Jesus i dessa berättande texter framställs med drag av en antik grekisk-romersk filosof.

Thorsteinsson poängterar i bokens inledning att han inte avser att rekonstruera den historiske Jesus, utan att studiens syfte är att bättre förstå hur evangelisterna porträtterar huvudpersonen i sina berättelser. Eftersom Johannesevangeliet nära förhållande till antik filosofi sedan länge har uppmärksammats i forskningen, väljer Thorsteinsson att avgränsa sin undersökning till de synoptiska evangelierna, som inte tidigare betraktats ingående i detta perspektiv. Visserligen kan det inte förutsättas att evangelisterna var bekanta med just de samtida filosofiska texter som utgör jämförelsematerialet i boken, men Thorsteinsson påpekar att Lukas i Apostlagärningarna visar på kännedom om filosofiska skolor och traditioner, och menar att även Markus och Matteus bör ha haft tillräckliga kunskaper för att framställa Jesus som en filosof. Thorsteinsson understryker att bokens fokus på den hellenistiska kulturella miljön inte ska förstås som ett ifrågasättande av att evangelierna hör hemma i ett judiskt sammanhang. Det som motiverar honom att belysa de grekisk-romerska aspekterna är snarare att så mycket forskning redan handlar om de judiska.

Ett första, relativt kort, kapitel i bokens huvuddel ägnas åt en bakgrundsteckning över filosofins och filosofernas roll i den grekisk-romerska antiken. Med åtskilliga belysande exempel visar Thorsteinsson att de antika filosofiska skolornas främsta ändamål var att finna och utöva ett meningsfullt levnadssätt. Även om målet att bli en "vis man" ("sage") var svåruppnåeligt, ansågs vissa filosofer ha uppnått det, och framför allt drog man sig inte för att teckna idealbilder av den "vise



mannen", bilder som gav något konkret att sträva efter. Vad Thorsteinson vill visa i de tre följande kapitlen är att porträtten av Jesus i evangelierna enligt Markus, Matteus och Lukas går att förstå som sådana idealbilder, inspirerade av filosofiska traditioner om den vise mannen men samtidigt syftande till att visa hur Jesus överträffar varje förebild bland filosoferna. Flera aspekter av synoptikernas karaktärisering av Jesus bidrar till denna bild: Jesu och hans lärjungars asketiska livsstil, kallelsen att bryta upp från hem och familj, förhållandet till materiell egendom, den etiska undervisningen, "visdomen" (*sophia*) i handling och ord, det självpåtagna lidandet och den oskyldiga döden. Det finns skillnader i hur respektive författare framställer Jesus i relation till filosofiska ideal, men Thorsteinson drar till sist slutsatsen att alla de tre synoptiska evangelisterna bearbetade det traditionella materialet om Jesus med hjälp av filosofiska ideal.

Det råder ingen tvekan om att Thorsteinsons perspektiv genererar nya och värdefulla insikter i de välbekanta evangelietexternas porträtteringar av Jesus. Så är det mycket intressant att för en stund lägga judiska föreställningar om profeter och messiasgestalter åt sidan, för att istället förstå Markusevangeliets karaktärisering av Jesus som Guds budbärare i ljuset av hur Epiktetos skildrar den kyniske filosofen som just en "budbärare" (*angelos*), "utsänd" av Zeus (51–55). Ett annat exempel på hur den filosofiska infallsvinkeln bidrar till ny förståelse är läsningen av ett par liknelser i Matteusevangeliet med hjälp av Platon, Cicero och Seneca (109–115).

Ytterligare en förtjänst med arbetet är att Thorsteinson inte väjer för att notera sådant i de synoptiska evangelierna som inte entydigt styrker hans tes. Således konstaterar han att Markusevangeliets Jesus visserligen talar och agerar som en sann filosof då han tar avstånd från betydelsen av materiell egendom, men samtidigt skiljer sig från många grekiska och romerska filosofer genom att inte betrakta egendom som något betydelselöst (*adiaphoron*) utan som något att bruka väl genom att ge till de fattiga (48–49). På denna punkt ligger Matteusevangeliets Jesus närmare de stoiska idealen (75–78). En ännu tydligare avvikelse från antikens filosofideal är de starka och till synes okontrollerade känslor av vrede och fruktan som Jesus ger uttryck för i Markusevangeliet (62–67) och, något mindre uttalat, i Matteusevangeliet (119–121). I Lukasevangeliet får Jesus däremot sina känslor under kontroll och framstår därför som en god stoiker (165–170). Det finns alltså en hel del nyansskillnader mellan evangeliernas framställningar av Jesus i filosofens skepnad, och

dessa framträder på ett klart och tydligt sätt i boken.

Något mindre tydlig är Thorsteinsson när det gäller vissa av de metodologiska utgångspunkterna. Han anger i inledningen att studien inte i någon högre grad ägnas åt frågan om evangeliernas mottagare kände till filosofiska läror och föreställningar, utan att intresset riktas mot frågan om evangelieförfattarna gjorde det och om de använde sådana traditioner för att porträttera Jesus (11). Det visar sig emellertid att han senare förutsätter att även mottagarna var bekanta med filosofiska traditioner (165, 176), och man kan undra hur det alls skulle ha varit möjligt för evangelisterna att visa Jesu överlägsenhet jämfört med filosoferna (184) om inte deras tilltänkta mottagare hade någon kännedom om de senare. Här hade det varit önskvärt med en mer ingående diskussion om de synoptiska evangeliernas sociokulturella tillkomstmiljö. Visst stämmer det att Apostlagärningarna tyder på att Lukas – och, får man anta, hans publik – kände till filosofiska skolor och vad de lärde ut, men räcker det att hänvisa till synoptikernas nära litterära, ideologiska och historiska samhörighet för att dra slutsatsen att Markus och Matteus gjorde detsamma (11)? Det hade också kunnat berika Thorsteinssons undersökning att förankra den i diskussionen om evangeliernas genre. Idag är det vanligt att betrakta evangelierna som en sorts antika biografier, men det råder inte konsensus om huruvida de mest liknar sådana biografier som skrevs över kungar och andra ledare eller om de har mer gemensamt med levnadsteckningar över filosofer. Här skulle Thorsteinssons studie kunna bidra till ökad klarhet.

Ibland förefaller exegesen av enskilda ställen i evangelierna lite ytligt genomförd. De inledande orden i Luk 6:27 (*all' hymin legō*) översätts med "But I say to you", jämförs med Epiktetos invändning mot Epikuros uppfattningar och sägs signalera Jesu nya lära i kontrast till tidigare israelitiska profeter (144); av textsammanhanget framgår dock att den lukanske Jesus här inte alls kontrasterar det han har att säga mot tidigare profeter, utan jämför kärleken till fienderna med det hat som hans lärjungar kommer att möta. Ett annat textställe som tas upp i boken är Matt 23:2–3, där Jesus ger folket och sina lärjungar instruktioner för hur de ska förhålla sig till de skriftlärda och fariseerna, som "har satt sig på Moses stol". Enligt Thorsteinsson är innebörden av Jesu instruktion att man ska följa laglärarnas undervisning men inte ta efter deras beteende, eftersom det råder diskrepans mellan deras ord och handlingar (103). Den tolkningen är förvisso utbredd, men den är svår att förena med Jesu övriga avståndstaganden från fariseiska läror i Matteusevangeliet, och

det finns en omfattande exegetisk diskussion om hur textstället bör förstås. Åtminstone en fotnot om detta hade varit på sin plats.

Å andra sidan finns det redan en uppsjö av kommentarer, monografier och artiklar som vrider och vänder på detta och många andra svårtolkade ställen i evangelierna, och Thorsteinssons ambition har inte varit att tillföra ytterligare en sådan publikation, utan att visa hur synoptikerna tecknar ett bredare porträtt av Jesus som filosof. Med detta har han lyckats väl. *Jesus as Philosopher* är ett nytänkande och uppfriskande bidrag till evangelieforskningen.

Tobias Hägerland  
Göteborgs universitet

Torstein Theodor Tollefsen, *St Theodore the Studite's Defence of the Icons: Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium*. Oxford: Oxford University Press 2018. 193 s. ISBN: 9780198816775.

Theodore the Studite undoubtedly belongs to those spiritual giants of the Orthodox East who have remained rather unknown in the West. This fact, together with the current popularity of icons, guarantees that serious studies on Theodore's icon theology are most welcome.

Tollefsen has chosen probably the most difficult way of reading and analysing Theodore by concentrating on the logic of his argumentation and on his use of philosophical ideas and terminology. However, it also seems to be a successful way to achieve a lucid understanding on Theodore's thought and to clarify his argumentation. Tollefsen tracks Theodore's use of Aristotle in matters such as relation of particulars and universals, as well as categories of being. For many, this undoubtedly appears a boring exercise, but the author manages to rise above the technical level of definitions and mechanisms of influences in order to grasp several big lines in Theodore's thought. He presents Theodore as a coherent thinker whose reasoning is synthetic and who operates and proceeds with a continuous analytic intention, not just by randomly employing some Aristotelian pieces, as has been oftentimes supposed. Theodore knew his logic and mastered the art of making arguments, and Tollefsen seems to master the art of making this clear by logical argumentation.

Anyone writing on Theodore the Studite must take a stand on iconoclasm as well. In recent decades, iconoclasm has become a field of growing number of literature, including some irreconcilable views. Concentrating on Theodore, Tollefsen does not dwell long on iconoclasts, but what he says is sober and lucid. He avoids the mistake of Meyendorff and others who have taken Theodore's (and others) rhetorical constructions of iconoclast Christology at face value, labelling it as *agraptodicism* and presenting it as a variety of Docetism. Theodore's rhetoric indeed aims to show that the denial of possibility for the visual representation of Christ does imply absurdly docetic Christological predicates, but this cannot be how the iconoclasts themselves understood the matter and built their argument. As far as the Iconoclasts had Christological errors, these must have been more "Nestorian" by character, i.e. showing a tendency to keep the divinity and humanity of Christ apart from each other. This in fact should be clear even by a plain reading of Theodore.

Moreover, Tollefsen exposes some concrete previous misunderstandings of Theodore's thought in academic and theological publications – albeit some of the refuted authors are so insignificant that one may question whether they even deserve such a careful treatment. On the other hand, these cases illustrate how easily even the basic intentions of Byzantine authors may be misunderstood in the West.

In the case of complicated conceptual issues, one might expect the author to fall into one-sided claims that oversimplify some of the historical developments. It seems to me that Tollefsen's record remains rather clear in this respect. However, his statement that the connection of *hypostasis* with the "particular" has been "established since Aristotle" (p. 35) fails to pay attention to its alternative usages that were dominant in the early fourth century patristic literature (e.g. Athanasius).

In the concluding essay – unfortunately, classified as a mere "appendix" – the author shows that he not only masters the technical aspects of logical reasoning; he also understands the topic as a whole, in relation to wider developments in Eastern Christian spirituality. Tollefsen provides a fresh treatment on the question of the emergence of Christian art, arguing that Christianity by its own fundamentals and inner logic develops in a natural way into worship that is "sensual and intellectual, material and spiritual". In other words, Christianity naturally makes room for images, and the quest for "purely spiritual original Christianity" is an anachronistic construction based on mere

prejudice. From the very beginnings of Christianity, the Spirit has worked in matter and through material objects.

Overall, Tollefsen's work serves as a useful analysis of the logic employed in the Byzantine Orthodox defense of icons, but it is also a valuable case study of the (Aristotelian) philosophy as practised in the early and middle Byzantine times. The most serious defect of the book, it seems to me, is that it remains on the basic argumentation concerning the function of icons and does not proceed to discuss the questions of beholding and contemplation of icons, and of their prototype, which I think would be the key to the ultimate function of the thought-paradigms analysed. Having said that, it would have demanded a different kind of approach and probably spoiled the methodological coherence of the book. However that may be, *theōria* of icons may, and should, be analysed in other books.

Serafim Seppälä  
University of Eastern Finland

Risto Uro, Juliette J. Day, Richard E. DeMaris, Rikard Roitto (red.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford: Oxford University Press 2018. 752 s. ISBN: 9780198747871.

Nuförtiden publiceras handböcker som aldrig förr. I en tid när allt fler verka skriva mer än de läser är dessa verk fortfarande en säker kassako för förlagen. En handbok är ett postmodernt lapptäcke som i sin mångtydighet ska presentera ett slags forskningsläge. Både för forskaren och studenten ger den en möjlighet att doppa tårna i vattnet, utan att ge sig ut på djupt vatten för snabbt. Oxford University Press publicerar en uppsjö av dessa, tillgängliga både som hardback och nätbok, inom en rad olika ämnen. För den patristiskt intresserade finns det redan en utmärkt *Handbook of Early Christian Studies*, och flera andra i närliggande ämnen som Biblical Studies, Biblical Law och Biblical Narrative. Dessutom finns åtminstone en handbok som angränsar till den som recenserar här, som handlar om ritualens och religionens arkeologi.

Det som gör Handboken om tidigkristna ritualier särskilt spännande för nordiska läsare är det faktum att den till stor del har vuxit fram i en skandinavisk akademisk kontext, även om den också innehåller flera internationella namn. Tre av bokens fyra redaktörer är baserade i Norden,

och inte minst Risto Uro, lektor i Nya testamentet i Helsingfors, presenterar här sin hjärtefråga. I bokens förord tecknar Uro kort det nya intresse som ritualforskningen har rönt de senaste decennierna. Ritforskningen är en del av en paradigmväxel från tanke till praktik, från myt till rit, som har skett i forskningen i stort. Med ritforskningen finns ambitionen att nå bortom texterna, till vanliga människors verklighet. Ja, med kognitiva metoder, som Uro själv förespråkar, finns strävan efter något än mer allmänmänskligt. Den som genom nutida neurovetenskap kan förstå det mänskliga medvetandet bättre har hittat en nyckel som inte är tidsbunden, utan som mer eller mindre passar grottmänniskan likaväl som oss. Uro nämner själv det motstånd en 'cognitive turn' har mött av historiker som representerar mer traditionell kritisk teori. I en annan handbok, *Early Christian Ritual Life*, talas till och med om risken för en "universalistic hubris" (11), men Uro tonar ned skillnaden och menar att kulturella och kognitiva metoder är komplementära. I handboken finns båda inriktningar representerade, men det är inte utan en spänning dem emellan, som vi ska återkomma till.

Handboken har fyra delar, som diskuterar ritualer ur fyra olika vinklar. Den första delen är teoriinriktad, den andra fokuserar på ritual i det antika medelhavsområdet, medan den tredje och den fjärde delen beskriver tidigkristen ritual från ett nytestamentligt och patristiskt perspektiv. Genom denna uppdelning skapas många intressanta samtal över gränserna för de fyra delarna.

I bokens första del, den sju kapitel långa teoretiska delen, introduceras läsaren för en mängd begrepp och perspektiv som har varit viktiga i ritualforskningen, som "ritualization", "performance", och "embodiment". Barry Stephenson balanserar i ett av sina kapitel fördelarna – och nackdelarna – med kognitiva metoder i relation till den kritiska teorin. Forskarhistorien går från klassiker som Max Weber och Émile Durckheim över Victor Turner, Mary Douglas och Pierre Bourdieu till nutida teoretiker som Catherine Bell och Ronald Grimes. Den mänskliga historien tecknas ända tillbaka till de första *homo sapiens*, och längre; jämförelser görs också med djurvärlden. Författarna i de olika kapitlen väger ritualens positiva, oundvikliga roll i människors liv, mot negativa uttryck som maktmissbruk och tortyr. I all sin korthet är dessa kapitel dynamiska, och bjuder in till fortsatt studium med hjälp av långa bibliografier, som dessutom kompletteras med en kortare lista av "Suggested Readings". Det blir tydligt att ritualteorin ställer viktiga frågor även till ett antikt material, men författarnas försök att själva göra

dessa kopplingar blir lite tafatta och ytliga. Det är inte alla som själva har arbetat med ett historiskt material. Framför allt bearbetas inte frågan om den historiska förmedlingen. Hur kan vi tolka riter som huvudsakligen är förmedlade genom text? Här hade funnits en potential att diskutera *texten* som en del av ritualiseringen, som minnet av den, som medlet för den.

Efter teoridelen kommer fjorton kapitel om den antika kontext som kristendomen uppstår i. Det kanske kan förvåna att hälften av handbokens 40 kapitel inte direkt handlar om "kristen" liturgi alls, men det är samtidigt en av bokens styrkor att den tar den här långa omvägen, och på så sätt ger uttryck för tanken på kontinuitet, en *longue durée*, som ibland verkar sträcka sig hela vägen från mänsklighetens vagga. Även i de fall tidigkristna liturgier inte kan spåras tillbaka till en specifik föregångare kan de placeras i ett större historiskt, socialt och religiöst sammanhang som ger mening åt deras tillkomst. Kapitlen i denna del handlar om en mängd olika saker: om tempel och arkeologi, om sociala sammanhang som föreningar och hushåll, om praktiker som bön, magi, spådom och offer, och om riter som initierar, renar och för till den sista vilan. Till sist kommer så också ett kapitel som handlar om ritual och text, skrivet av Anders Klostergaard Peterson.

När så boken närmar sig det tidigkristna materialet i åtta kapitel som tydligt utgår från Nya testamentet, men inte begränsas till det, tar man med sig perspektiven från de tidigare delarna. Istället för att ta ut den senare historien i förskott, och kalla de två första kapitlen "dop" och "nattvard", talas istället om "vattenritualer" och "måltidspraktiker". En av den nystestamentliga forskningens kändisar, Gerd Theissen, skriver om helande i Nya testamentet mot bakgrund av ett evolutionsperspektiv. I ett senare kapitel diskuterar Colleen Shantz s.k. ASCs (altered states of consciousness), exempelvis extasen och exorcismen; fenomen som definitivt fortfarande spelar roll för många kristna över hela världen, och som är tydliga i det tidigkristna materialet – men ändå många gånger förbises i den akademiska forskningen.

Till sist når läsaren till synes välkänt territorium i de elva sista kapitlen, som bland annat handlar om den tidiga kyrkans bön, hymner, dop, nattvard, kyrkoår och kyrkokonst. Flera välkända forskare, som Paul Bradshaw och Robin Jenson, presenterar det de kan bäst. Författarna i denna del försöker också applicera ritteorier, men har ibland så mycket historisk information att ta ställning till att de gör det olika engagerat. Två viktiga kapitel är Juliette Days kapitel om kvinnor och

Richard Finns kapitel om askes som en ritual. Days kapitel är inte bara angeläget eftersom det, som Teresa Berger har sagt, aldrig har funnits någon "gender-free space" (657) i liturgihistorien, och vår bild av riterna (i vanlig ordning) är styrd av en manlig blick, men också för att det finns ett helt rituellt komplex knutet till exempelvis kvinnans menstruation, barnafödande och roll i familjen.

Sammanfattningsvis är detta en både välskriven och välkoncipierad handbok. Genom de fyra delarnas olika inriktning skapas en intressant dialog mellan dem. Den som är intresserad av ett särskilt ämne, som dopet, har skäl att konsultera alla delar, som från olika vinklar behandlar exempelvis initationsriter. För en student som tränger in i ett nytt ämne ger detta en mångdimensionell bild, som annars kan ta tid att inhämta. Som redan nämnt finns en olöst spänning i boken mellan kulturella och kognitiva perspektiv, men i det stora hela är spänningen fruktbar. Om man ser till enskilda kapitel kan det bli slagsida för det ena eller det andra, så att inte minst det kognitiva riskerar att bli kontextlöst, som om texten bara gick att läsa som den är, och det är tydligt att dessa metoder behöver kombineras med traditionell kritisk text- och kontextanalys. I en bok om teori kan jag sakna metod, d.v.s. exempel på hur det teoretiska perspektivet kan brukas i analysen av konkreta texter och riter. Men som inspiration till att göra sådana analyser är denna handbok en guldgruva.

Andreas Westergren  
Lunds universitet

Robin Whelan, *Being Christian in Vandal Africa: The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West*. Berkeley: University of California Press 2018. 301 s. ISBN: 9780520295957.

Denne monografi består af introduktion, to hoveddele, epilog, bibliografi og indeks. Introduktionen, epilogen (4, 21–25 og 219–224) og de fleste kapitler indeholder sammenfattende sektioner.

Introduktionen præsenterer bogens tema og Whelan positionerer sin argumentation i relation til tidligere forskning. I år 428–429 førte Geiseric sine vandalere og alanere til Afrika fra Spanien. I de følgende årtier erobrede de store dele af romersk Afrika og etablerede Vandalerriget. Riget bestod frem til 533–534, hvor en lille østromersk hær generobrede



området. Vandalerriget er ofte blevet skildret som fejlslagent og som et markant brud politisk, kulturelt, socialt og økonomisk i forhold til Romerriget i senantikken. Nyere studier har udfordret denne forståelse og betonet kontinuitet og Vandalerrigets dynamiske politiske, kulturelle sociale og økonomiske liv. Whelan applicerer denne nye forståelse på Vandalerrigets kirkelige liv. Her har tidligere forskning også set Vandalerrigets rolle som destruktiv. De arianske vandalere forfulgte den katolske kirke, etablerede en statskirke og forsøgte at påtvinge deres romersk-afrikanske undersætter det arianske kætteri. Whelan argumenterer for, at nyere forskning har forsømt at udfordre det traditionelle narrativ, på det kirkelige område, fordi den kirkelige konflikt er blevet tolket som politisk motiveret. Whelans bog fokuserer på den kirkelige udvikling og betoner religiøse forklaringsmodeller.

Del 1, "Contesting Orthodoxy", analyserer forholdet mellem homoierne og nikænerne i Vandalerriget som en klassisk hæresiologisk strid. Whelan diskuterer det tekstuelle grundlag for debatten, de to parter positioner, argumenter og debatstrategier. Han konkluderer, at der i alt dette er kontinuitet og parallelitet i forhold til tidligere og samtidige kirkelige stridigheder. Whelan diskuterer, hvordan begge parter i striden forsøgte at positionere sig selv som ortodokse og rivalerne som kættere.

Til en vis grad var der, ifølge Whelan, tale om paritet. De to parter i striden skrev begge antikætterske skrifter, deltog i debatter, baserede deres argumenter på bibelske skrifter osv. Langt de fleste bevarede kilder er nikænske, men gennem omhyggelig analyse konkluderer Whelan, at det er muligt at rekonstruere homoiernes hovedpositioner og argumenter.

Til en vis grad, stod de to parter imidlertid over for hinanden i et ulige styrkeforhold. Homoierne havde vandalerkongernes støtte og argumenterede, med henvisning til romersk antikættersk lovgivning, for at retfærdige herskere skulle forfølge kættere. Modsat forsøgte nikænerne at afbøde forfølgelsernes værste skadevirkninger ved at trække på den veletablerede martyrideologi.

Whelan viser at homoierne var i stand til at udfordre nikænerne i teologisk debat og ved at trække på magthavernes støtte. Han er derimod ikke overbevisende, når han også hævder, at de to kirkelige fraktioner var af samme størrelsesorden numerisk (21 og 35–38).

Del 2, "Orthodoxy and Society", består af en introduktion og tre kapitler. I denne del analyseres forholdet mellem de teologiske debatter og samfundet. Whelan "normaliserer" Vandalerriget og rigets kirkelige

konflikt (221) og argumenterer for at rigets "two Christian orthodoxies were key elements in its transformed but recognizable late Roman world, not catalyst for disastrous or disruptive change" (5).

Whelan argumenterer i introduktionen til del 2 for at de nyere studier, der har "rehabiliteret" Vandalerriget, fejlagtigt har set den kirkelige konflikt som politisk motiveret. Kristendom gennemsyrede samfund og kultur, og betydningen af religiøs motivation kan derfor ikke underkendes.

I kapitel 5 argumenterer Whelan dygtigt for at forholdet mellem vandalerkongerne og rigets homoiere og nikænere var langt mere komplekst, end hidtidig forskning og den hårde polemik, som han analyserede i del 1, lader os ane. Han medgiver, at tusinder af nikænere blev eksileret, tortureret og tildelt legemsstraf og talrige nikænske kirker blev konfiskeret. Han viser imidlertid, at der også var andre former for kontakt mellem myndighederne og nikænske kristne, og at de to parter ofte havde en fælles interesse i en form for forståelse og gensidig anerkendelse.

Kapitel 6 diskuterer identitet. Her argumenteres der for, at det er fejlagtigt, når tidligere forskning har set en nær sammenhæng mellem etnisk og religiøs identitet – vandalske homoiere på den ene side og romersk-afrikanske nikænere på den anden. Whelan argumenterer vha. nyere identitetsforskning for, at individer og grupper opererer med mange parallelle og overlappende identiteter, at disse er situationsbestemte og at de konstrueres og forhandles. Whelan leverer en tiltrængt udfordring af tidligere forsknings positioner. Men hvad ville hans analyse have vist, hvis han havde valgt at betragte vandalsk og romersk identitet som kulturel og juridisk snarere end som etnisk?

I kapitel 7 diskuterer Whelan, hvordan højt placerede nikænere og homoiere på sammenlignelig vis konstruerede deres egen status, duviste kristen fromhed og tjente de vandalske herskere.

Epilogen er den mest imponerende del af en velskrevet og betydningsfuld bog. Whelan opsummerer sine konklusioner, men formår også at sammenligne de kirkelige forhold i Vandalerriget med forholdene i de andre samtidige germanske riger. Han konkluderer, at konflikten mellem de kirkelige fraktioner var mere fremtrædende i Vandalerriget, men at der er tale om sammenlignelige mønstre og at forskellene er kvantitativ snarere end kvalitative (248). I Vandalerriget, som i de andre germanske stater, blandede strid og polemik sig med sameksistens og en fælles kulturel verden med fremtrædende kontinuitet i forhold til

Romerriget i senantikken.

Whelan analyserer mange primære kilder, hvoraf flere sjældent er blevet studeret (liste 251–261). Hans brug af pseudepigrafisk litteratur er fx mesterlig (51–53, 59–62, 91–92, 129–132, 156–157 og 186–193). Han diskuterer med tidligere forskning inden for flere relevante discipliner og benytter publikationer på flere europæiske sprog (liste 261–292).

Whelans bog er tematisk snarere end kronologisk struktureret. Dette forekommer at være det rette valg, eftersom resultatet er så gennemført godt. Udfordringen i ethvert tematisk studie af en længere historisk periode er imidlertid, at det bliver vanskeligt på tværs af temaerne, at erkende forbundne udviklinger. Harry Mawdsley's, "Mapping Clerical Exile in the Vandal Kingdom (435–484)", in: J. Hillner / J. Ulrich and J. Engberg (eds.), *Clerical Exile in Late Antiquity*, Frankfurt (Peter Lang) 2016, 67–94 påviser, at der var en markant forskel i hvordan og hvortil de to vandalerkonger Geiserik og Hunerik sendte nikænske gejstlige i eksil. Mawdsley argumenterer overbevisende for, at denne udvikling markerer et relativt men signifikant skift i prioritering mellem kongernes politiske og religiøse motiver.

Fokus i Whelans bog er på konflikten mellem homoierne og nikænerne i Vandalerriget, dens kontekst og samfundsmæssige konsekvenser. Selv med dette fokus formår Whelan at fastholde, at det kirkelige liv og kristen identitet i Vandalerriget omfattede alt muligt andet end denne strid. Splittelsen var fremtrædende i polemiske debatter, i begge siders historiografi og i deres antikætterske skrifter. Identiteten som homoier eller nikæner var afgørende, når de to sider stødte sammen, eller når forfølgelse stillede kristne på valg. Mange kristne ville imidlertid ofte betragte sig selv som kristne uden at skænke en nærmere kvalificering heraf megen tanke. De gik i kirke for at blive døbt, synge salmer, for at give eller modtage almisser, for at høre prædikener, for at se eller blive set osv. I forhold til alle disse motiver, har udfoldelse af religiøs fromhed kun relativt sjældent forbundet sig med påtrængende ønske om at markere en identitet som homoier eller nikæner.

Jakob Engberg  
Aarhus Universitet