

INNEHÅLL

3	PROLOG
---	--------

MEDDELANDEN

5	Collegium Patristicum Lundense
5	Forum for Patristik
6	Societas Patristica Fennica & Åbo Akademi
6	Formative Wisdom
7	Center for Studiet af Antikken og Kristendommen
8	Den Kristne Orient
8	Johannesakademien
10	Masterprogrammet Religious Roots of Europe i Lund
11	Konferenser och seminarier

NYA PUBLIKATIONER

13	Nya avhandlingar
13	Studier
26	Översättningar

ARTIKLAR

- 27 Miriam DeCock, *Angels, Scripture, and the Exegesis of Origen*
51 Annamaria Laviola-Svensäter, *Augustinus många kvinnor*
69 Johannes Aakjær Steenbuch, *The Problem of the Negative Version of the Golden Rule in Early Christian Ethics*
79 Charles Kuper, *The Pseudo-Romanos Kontakion on Symeon Stylites the Elder*

JUBILEUMSTAL VID KOLLEGIETS FYRTIOÅRSFIRANDE

- 99 Samuel Rubenson, *Creating a Choir*
105 Thomas Arentzen, *Akathistos-hymne til CPL:s pris*

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

- 107 Thomas Arentzen & Mary B. Cunningham (red.), *The Reception of the Virgin in Byzantium*
110 Jonathan Cahana-Blum, *Wrestling with Archons*
114 Dionysios Areopagita, *Paradoxernas Gud*
115 Lillian I. Larsen & Samuel Rubenson (red.), *Monastic Education in Late Antiquity*
119 Anna Rebecca Solevåg, *Negotiating the Disabled Body*
122 Runar M. Thorsteinsson, *Jesus as Philosopher*
125 Thorstein Theodor Tollefsen, *St Theodore the Studite's Defence of the Icons*
127 Risto Uro, Juliette J. Day, Richard E. DeMaris & Rikard Roitto (red.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*
130 Robin Whelan, *Being Christian in Vandal Africa*

PROLOG

När man fyller jämnt, stäms man till eftertanke. *Collegium Patristicum Lundense* har blivit 40 år. Jubileet firades den 5 oktober 2019 med symposiet "The Art of Listening". Arrangemanget, och festen efteråt, gav både kollegiet och dess gäster tillfälle att skåda tillbaka på de förgångna åren och fundera över vilken roll CPL har spelat. Hur väl har vi lyssnat? Samtidigt blickade vi också framåt. Vem skall vi lyssna på under de nästa 40 åren? Vart är det numera medelålders kollegiet på väg? Det man skulle kunna kalla kollegiets formativa fas, har handlat om att etablera och styrka engagemanget för patristiska studier i Norden, att sprida, undervisa och översätta. På så sätt är det en succéhistoria; idag finns en rad internationella forskare och projekt i våra länder, och det allmänna intresset är utan tvekan större än i 1979. Men ju bredare vår kunskap om den tidigkristna perioden blir och ju mer komplexa ljudlandskap vi upptäcker från det förgångna, desto tydligare anmäler sig frågan om hur vi skall förhålla oss till rösterna, lyssna till dem och tolka dem. Medan 1900-talets *resourcement* i allmänhet hade en kanske något naiv tro på att fornkyrkan var en outtömlig källa till inspiration, har senare års diskurs komplicerat vår oskuld.

Årets nummer av *PNA* tematiserar och problematiserar olika läspraktiker. Miriam DeCock visar hur Origenes åkallar änglarna när han skall förstå den egna exegetiska processen. Att läsa Skriften är inte bara att umgås med änglar, utan att ingå i deras skara. Men, som vi vet – eller som Origenes visste – blev en av änglarna, som ville bli Gud, en djävul. Inte ens en änglalik hållning är ofarlig. I nästa artikel diskuterar Annamaria Laviola-Svensäter hur Augustinus läste kvinnor. Var kvinnor i senantiken, som Peter Brown har antytt, primärt "good to think with"? Hur färgar den interaktion (eller bristen på sådan) som Augustinus hade med kvinnor hans förmåga att läsa och lyssna? Johannes Steenbuch, å sin sida, arbetar med tidigkristen bibelreception; han lyssnar till

ekot av en av de starkaste appellerna för en ny livsstil, Jesu bergspredikan. Varför föredrog den tidiga läsekretsen att formulera den gyllene regeln som ett nytt förbud? Avslutningsvis presenterar Charles Kuper en hymn om fornkyrkans stora pelarhelgon, Symeon styliten. Sången tolkar gestalten där uppe på pelaren, mitt emellan himmel och jord, som en ängel. Knappt någon forskare, förutom utgivarna, har studerat denna text förut. Den har aldrig översatts till engelska. Med en gedigen översättning kan man hoppas att forskare nu vill ge hymnen den uppmärksamhet som den förtjänar.

2019 var alltså ett jubileumsår, och *PNA* glädjer sig över att, som ett litet tillägg, få trycka både det jubileumstal och den jubileumshymn som framfördes under CPLs 40-årsfirande. En annan händelse under året, som samlade många nordiska forskare och studenter, var patristikkonferensen i Oxford. När de nordiska delegaterna möttes i Examination Hall den 22 augusti blev de ett stort gäng. Deltagarna beslutade att nästa Nordiska patristikermöte kommer hållas i Århus 2021. I Oxford höll även det internationella patristikerförbundet (AIEP) traditionsenligt sitt rådsmöte. Norden har styrkt sin representation där eftersom varje land nu har en egen ledamot. Anders-Christian Jacobsen är organisationens kassör.

Till sist vill vi tacka Eric Steppa, som under mer än ett decennium har förmedlat nyheter om nordisk patristisk forskning. Det första *Nordic Newsletter for Early Christian Studies* utkom så tidigt som år 2005. Steppas bidrag har varit ovärderligt. *The Nordic Network for the Study of Judaism, Christianity and Islam in the First Millennium* tar över ansvaret för nyhetsbrevet.

Thomas Arentzen
& Andreas Westergren

MEDDELANDEN

Collegium Patristicum Lundense

Kollegiet har under 2019 anordnat en patristisk dag, som ägde rum den 4 april och hade temat "Kvinnor i den tidiga kyrkan". Dessutom arrangerades den 5 oktober ett symposium för att högtidlighålla CPL:s 40-årsjubileum, detta med temat "The Art of Listening" (för mer information om dessa tillfällen, se vidare under "Konferenser och seminarier"). I samband med den patristiska dagen hölls kollegiets årsmöte, och vid detta valdes följande personer till styrelseledamöter: Samuel Rubenson (omval), Katarina Pålsson (omval), Andreas Westergren (omval), Britt Dahlman (omval), Annamaria Laviola-Svensäter (omval), Thomas Arentzen (omval), Simon Pedersen Schmidt (ny) och Rebecka Hedén Judt (ny). Benjamin Ekman meddelades ha lämnat styrelsen. Styrelsen har under året haft tre protokollförda möten (6 februari, 8 maj och 24 september) och därutöver har redaktionsutskottet och symposieutskottet var för sig handlagt sina respektive ärenden.

Katarina Pålsson

Forum for Patristik

Forum for Patristik holder vanen tro to møder hvert år – i januar i København og i august i Aarhus. Til seminaret i København 28. januar 2019 var der følgende foredrag:

Lektor, ph.d. Florian Wöller (KU): "Religious Street Processions through Antioch in Libanius and Chrysostom"

Ph.d.-studerende Katarina Pålsson (Lund): "Hur Origenes blev heretiker. Hieronymus bruk av polemik mot Origenes under och efter den första origenistiska kontroversen"

Ph.d.-studerende Peter Søes (KU): "Tertullians antropologi(er)?"

Seminaret i Aarhus blev afholdt 26. august 2019, hvor der var bidrag fra lokale kræfter:

Lektor, ph.d. René Falkenberg: "Læste man Thomasevangeliet i de ægyptiske klostre?"

Ph.d.-studerende Lasse Løvlund Toft: "Den Persiske Debattør og hans kolleger – om diffusion af martyrberetninger"

Lektor, dr.theol. Nils Arne Pedersen: "I hvilken sammenhæng blev Pelagius' teologi til?"

Uffe Holmsgaard Eriksen

Societas Patristica Fennica (SPF) & Åbo Akademi

Patristiska sällskapet i Finland ordnade ett symposium med temat "Till Guds likhet" den 5 maj 2019 i Vetenskapernas hus i Helsingfors. Symposiet samlade ca 90 deltagare. Under året utgav sällskapet en ny översättning till finska: emeritusbiskop, docent Juha Pihkala har översatt Didymos den Blindes bok *Om den Helige Ande*. Sällskapets hemsidor kommer att uppdateras snart: <http://www.suomenpatristinenseura.fi/>.

Anni Maria Laato

FOWIS – Formative Wisdom, Lunds universitet

Det av Svenska Vetenskapsrådet finansierade projektet FOWIS – *Formative Wisdom The Reception of Monastic Sayings in European Culture: Scholarly Collaboration on a Digital Platform* som startade i januari 2016 upphörde vid årsskiftet 2019/2020. Men som så ofta är fallet, fortsätter arbetet. Det viktigaste resultatet är den forskningsplattform med bakomliggande databas som initierades under det tidigare forskningsprogrammet MOPAI – *Early Monasticism and Classical Paideia* och som både utvidgats och utvecklats under de senaste fyra åren. Ett intensivt arbete pågår för närvarande med att förbättra funktionaliteten och inte minst metoderna för att lägga till material och genom olika utsökningar exportera valda delar. Under de fyra åren projektet löpt har en stor mängd grekiska, latinska, slaviska och arabiska handskrifter analyserats och ett antal transkriptioner förts in. Därtill har ett antal olika digitala metoder för analys av likheter och skillnader prövats i samarbete med professor Michael Dunn i Uppsala, något som lett fram till att flera av medlemmarna i FOWIS från och med 2020 deltar i ett forskningsprojekt

i Uppsala där olika digitala metoder prövas mot en rad olika källmaterial. Utöver arbetet med databas och digital plattform har forskargruppen arbetat med en rad vetenskapliga artiklar, bland annat i en unik komparativ studie av olika grekiska, latinska och slaviska texttraditioner.

Samuel Rubenson

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

Centret for Studiet af Antikken og Kristendommen (CSAC) havde også i 2019 et program spækket med arrangementer:

13. februar, post doc Anna Usacheva ved Helsinki Collegium for Advanced Studies, "Nemesius of Emesa in the Educational Urban Context of Edessa/Nisibis and Antioch"

27. marts, ph.d.-studerende Christian Djurslev (AU), "Reconsidering Patristic and Classical Literatures: The Case of Semiramis of Babylon"

5.-7. april, workshop i samarbejde med ITN-projektet "Human Dignity and Freedom". Temaet var "Origen's Political Theology and Its Reception".

24.-26. april, seminar i Göttingen.

8. maj, ph.d. Jonathan Cahana, Hebrew University of Jerusalem, "Christian Wittig vs. Rabbinic Irigaray? Boyarin's Parting of the (Gender) Ways Reconsidered"

9. maj, workshop med temaet "Gender and the Study of Early Christianity"

12.-14. juni, workshop med temaet "Cultural Identity and Transmission in and through Early Christian Literature" i samarbejde med Andrew Faulkner, Aarhus Institute of Advanced Studies

27. august, Assistant Professor Sean Hannan, MacEwan University, "Love as a Violent Force in Augustine and Arendt"

12. september, professor Peter Gemeinhardt, Göttingen, "Catechetical Practices in Early Christianity"

23. oktober, Charles Marshall Stang, Harvard University, "An Experiment with Fire: Origen's Influence on the Early Monks of Egypt"

4. december, juleafslutning i samarbejde med forskningsprogrammet *Classical Antiquity and Its Heritage*. John Bintliff, Edinburgh/Leiden,

talte om "Place, Work, Folk. Between Globalism and Localism in the Archeology of Regions".

Uffe Holmsgaard Eriksen

Den Kristne Orient, Aarhus Universitet

Forskningsenheden Den Kristne Orient ved Aarhus Universitet udmærker sig ved at fokusere på kristendom uden for det vestlige og byzantinske rige i det første årtusind og har en stærk filologisk interesse i sprog som koptisk, armensk, ge'ez, syrisk og arabisk.

29. april, lektor Jan Dochhorn, Durham University, "Nye perspektiver på Paulus' lære om Adam, synd og død"

8. maj, lektor Alessandro Gori, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet, "Islam and Christianity in Ethiopia: The Heritage of the Past, the Challenge of the Future"

5. september, Associate Professor David G. K. Taylor, Oriental Institute, University of Oxford, "The Reception and After-Life of the Teaching of Addai"

6. december, lektor Nils Arne Pedersen (AU), "Athanasios' 39. påskebrev: præsentation af oversættelsen til dansk"

Uffe Holmsgaard Eriksen

Johannesakademien

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

En viktig del av verksamheten utgörs av de översättningsseminarier som anordnas i samarbete med studieförbundet Bilda och Linköpings domkyrkoförsamling en lördag varje månad under terminstid. Vid dessa seminarier översätts den grekiska systematiska samlingen av Ökenfädernas tänkespråk successivt till svenska. Översättningen publiceras med grekisk parallelltext under titeln *Paradiset* i skriftserien *Silentium Apophthegmata* (se <http://www.silentiumskrifter.se>). Hittills har tio kapitel publicerats (vol. I-IX samt XV).

Seminarier i Linköping har under året avslutat arbetet med två kortare kapitel, 16 och 17. Under våren 2020 påbörjas arbetet med kapitel 18.

Den grekiska texten ges ut av Britt Dahlman utifrån dels en Athos-handskrift, Protaton 86, och dels en Paris-handskrift, Parisinus graecus 2474. Översättningen görs gemensamt av seminariets deltagare med utgångspunkt från ett förberedande utkast. Såväl nybörjare som vana översättare är välkomna. Seminarierna leds av Britt Dahlman, FD i grekiska, och Per Rönnegård, TD i Nya testamentets exegetik.

Johannesakademien anordnar även andra seminarier, konferenser och kurser. Den 25–27 januari 2019 hölls ett välbesökt symposium om Fjodor Dostojevskij, "Skuld, dårskap, godhet", på Bjärka-Säby, Nya Slottet. Medverkande var Rowan Williams, Per-Arne Bodin, Jayne Svenungsson, Elena Namli, Jan Erixon och Samuel Rubenson.

Under 2019 har sju översättningsseminarier hållits i Linköping. Den 25 maj höll Britt Dahlman ett föredrag på temat "APDB och Monastica – två databaser för Ökenfädernas tänkespråk".

Den 22–24 november anordnades en helg om och med ökenfädernas tänkespråk, "Öknens vishet", på Bjärka-Säby, Nya Slottet. Med helgen ville Johannesakademien förutom att sprida kunskap om den tidiga monastiska traditionen även ge alla möjlighet att pröva på arbetet med att ge öknens vishet en nutida svensk gestalt. Stor tid ägnades alltså åt översättningsseminarier, men det hölls även följande föredrag: Per Rönnegård: "Bibel, bön och meditation i tänkespråken", Britt Dahlman: "Johannes Cassianus och förmedlingen av tänkespråken till väst" och Samuel Rubenson: "Öknens vishet i den medeltida mystiken" samt "Från öknens fruktbara trädgårdar".

Några av föredragen från Dostojevskij-symposiet samt andra föredrag finns att lyssna på online: <http://johannesakademien.ekumeniskakommuniteten.se/forelasningar/>. Under våren 2020 kommer översättningsseminarier att hållas i Mathiassalen i Linköpings domkyrka kl. 10.30–17.00 följande lördagar: 8 februari, 7 mars och 4 april. Den som vill få del av förberedelsematerial kan skriva till Per Rönnegård på adressen johannesakademien.per@gmail.com

För aktuellt program och ytterligare information, se Johannesakademins hemsida: www.johannesakademien.ekumeniskakommuniteten.se

Britt Dahlman

Masterprogrammet Religious Roots of Europe i Lund

Bara genom att se på de tre senaste masteruppsatserna från studenter i RRE kan man få en uppfattning om vilka vägar man kan vandra med en sådan utbildning. Louise Aarsø skrev en uppsats om genus i de populära tidigkristna berättelserna om Tekla ("Gender, Identity and Holiness: Reinterpreting the *Acts of Paul and Thecla* from a One-sex Model Perspective"). Rebecka Hedén Judt tog frågan om "Partings of the Ways" ett steg längre genom att undersöka judisk-kristna relationer utanför romarriket ("Beyond Borderlines – Rethinking Jewish-Christian Scholastic Relations in the Sasanian Empire"). Och Meralem Mehanovic ställde en av de gamla, stora frågorna, den om dualism, till ett medeltida material ("The Dualism of the Bosnian Church in the 15th century"). Bara genom de här tre studenternas uppsatser har vi rört oss över ett enormt stort kulturområde och dryga tusen år, men utan att lämna frågor som har brisans även i nutiden.

Ett annat sådant exempel på kopplingen mellan historia och nutid var den öppna föreläsningen som arkeologiprofessorn i Lund, Mats Roslund, höll under studenternas kompaktseminarium i Lund. Med referens till hur historien brukas och missbrukas diskuterade han huruvida toleransbegreppet är lämpligt när man ser på det religionsutbyte som skedde i Andalusien och Sicilien under medeltiden. Titeln på föreläsningen ger en indikation på hans egen tolkning: "Reconsidering Convivencia in Spain and Sicily – from Tolerance to Power Struggles". Under samma vecka besökte studenterna också synagogan i Malmö.

Av de nya studenterna i programmet, den elffte kullen, kommer det, vid sidan av "vanliga" teologistudenter, också in studenter med erfarenhet från juridik, politik och annat samhällsengagemang. Mångfalden bidrar till intressanta samtal. Det senaste året var det dock färre utomeuropeiska studenter. Kanske är det ett tecken på att villkoren för dessa studenter har blivit sämre i flera av de nordiska länderna i RRE-samarbetet. I Sverige måste dessa studenter sedan flera år tillbaka betala dyra studieavgifter, och den student som får ett stipendium måste ändå finna ytterligare inkomster för att säkra vardagen. Så trots mycket tal om "internationalisering" gynnas denna inte alltid av de nationella och lokala regelverken.

Andreas Westergren

Konferenser och seminarier

Lunds universitet, 4 april 2019

Den patristiska dagen: Kvinnor i den tidiga kyrkan

Årets patristiska dag handlade om kvinnor i den tidiga kyrkan. Dagen arrangerades vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet, och inleddes med kollegiets årsmöte. Under eftermiddagen hölls fyra föredrag. Sigrid Schottenius Cullheds föredrag "Den kristna sierskan från Rom" handlade om den tidigkristna författaren Faltonia Betitia Proba och hennes diktning. I föredraget "Women in the Literature of the Early Church" diskuterade Ulla Tervahauta de könsideal som förmedlas i 100-talstexten *Hermas Herden*, och i Lovisa Brännsteds föredrag "Tidigkristna kvinnor inför rätta" fick vi lära oss om hur tidigkristna kvinnor i Roms övre samhällsskikt anklagades för ateism. Slutligen gav Annamaria Laviola-Svensäter en inblick i Augustinus framställningar av kvinnans roll som jungfru, hustru och änka i ett föredrag med titeln "Augustinus alla kvinnor". Dagen avslutades med en patristisk buffé.

Katarina Pålsson

University of Oxford, 19–24 augusti, 2019

XVIII. International Conference on Patristic Studies, Oxford

Den återkommande internationella patristiska konferensen i Oxford ägde rum 19–24 augusti med många skarpa föredrag och spännande möten. Bland årets plenary lectures fanns i år även ett nordiskt bidrag. Anders Christian Jacobsen, Aarhus universitet, talade över ämnet "Body and Freedom in Origen".

I samband med konferensen ordnades traditionsenligt även ett separat möte för de nordiska deltagarna. Vid mötet, som leddes av Anders Christian Jacobsen, beslutades att nästa Nordiska Patristikermöte ska äga rum i Aarhus 2021. En organisationskommitté med representanter från de olika nordiska länderna utsågs. Det beslutades också att mötet skall hållas på engelska, som vid senaste mötet i Norge.

Henrik Rydell Johnsen

Lunds universitet, 5 oktober 2019

The Art of Listening: A Symposium to mark the 40th Anniversary of Collegium Patristicum Lundense

För att högtidlighålla Collegium Patristicum Lundenses 40-årsjubileum anordnades ett symposium på temat "Konsten att lyssna". Titeln är hämtad från en bok av professor Carol Harrison (Oxford), som bjödits in som huvudtalare för detta tillfälle. Efter en inledande lunch gav Carol Harrison sitt föredrag "The Art of Listening in the Early Church". Därefter följde ytterligare två föredrag på temat, det ena från ett exegetiskt perspektiv och det andra från ett systematisk-teologiskt perspektiv. Samuel Byrskog (Lund) talade om "The Bible and the Art of Listening", och Jayne Svenungsson (Lund) gav ett föredrag om "The Art of Listening to History". Senare gavs en inblick i Collegium Patristicum Lundenses historia, med preses Samuel Rubensons föredrag "Creating a Choir: Collegium Patristicum Lundense in Retrospect" (återges även i detta nummer av PNA). Därefter följde en paneldiskussion på ämnet "Listening to the Voices of the Early Church Today". Medverkande var Hugo Lundhaug (Oslo), Outi Lehtipuu (Helsingfors), Anni Maria Laato (Åbo Akademi), John Wayne Kaufman (MF vitenskapelig høyskole) och Uffe Holmsgaard Eriksen (Professionshøjskolen UCN). På kvällen firades jubileet med en festmåltid.

Katarina Pålsson

NYA PUBLIKATIONER

NYA AVHANDLINGAR

Kaše, Vojtěch, *Tracing the Origins of Eucharistic Magic: On the Role of Cognitive Attraction in the Cultural Transmission of Collective Rituals*, University of Helsinki, 15 mars 2019.

Pålsson, Katarina, *Negotiating Heresy: The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought*, Lunds universitet, 4 oktober 2019.

Selsvold, Irene, *Pagan Pasts, Christian Futures: Memory Manipulation and Christianisation in the Cities of Western Asia Minor*, Göteborgs universitet, 13 september 2019.

Tutty, Paula, *The Monks of the Nag Hammadi Codices: Contextualising a Fourth Century Monastic Community*, Universitetet i Oslo, 11 oktober 2019.

STUDIER

Alexanderson, Bengt, "[Recension av] Tommy Wasserman, Peter J. Gurry: *A New Approach to Textual Criticism. An Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method*", i: *Gnomon* 91:7 (2019), 596–601.

"I Commenti sui Salmi di Teodoro di Mopsuestia e di Giuliano d'Eclano", i: J. A. Gaytán Luna (red.), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia christiana; III Convegno internazionale, Mirabella Eclano, 22–24 ottobre 2015*, Avellino 2019, 79–99.

Arentzen, Thomas, "Conversing with Clothes: Germanos and Mary's Belt", i: G. Frank, S. R. Holman & A. S. Jacobs (red.), *The Garb of Being: Embodiment and Other Pursuits of Holiness in Late Ancient Christianity* (Orthodox Christianity and Contemporary Thought),

New York: Fordham University Press 2019, 57–78.

“The Dialogue of Annunciation: Germanos of Constantinople versus Romanos the Melode”, i: T. Arentzen & M. B. Cunningham (red.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*, Cambridge: Cambridge University Press 2019, 151–169.

“Mary Retold”, i: *Ancient Jew Review* (2019). Tillgänglig online: <https://www.ancientjewreview.com/articles/2019/7/31/publication-s-mary-retold>

Arentzen, Thomas & Mary B. Cunningham

“Introduction”, i: T. Arentzen & M. B. Cunningham (red.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*, Cambridge: Cambridge University Press 2019, 1–13.

(red.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*, Cambridge: Cambridge University Press 2019.

Berglund, Carl Johan, “Discerning Quotations from Heracleon in Origen’s Commentary on the Gospel of John”, i: B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofsky, H. Newman & L. Perrone (red.), *Origeniana Duodecima: Origen’s Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25–29 June, 2017* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 302), Leuven: Peeters 2019, 489–504.

Bodin, Helena, “‘Genom dig öppnades paradiset’: Gudsmoderns trädgård i bysantinsk tradition”, i: O. Heilo (red.), *Vägar till Bysans* (Skrifter utgivna av vänföreningarna till de svenska instituten i Athen, Istanbul och Rom), Skellefteå: Artos & Norma 2019, 75–87.

Bull, Christian Hervik, “The Great Demon of the Air and the Punishment of Souls: The Perfect Discourse (NHC VI,8) and Hermetic and Monastic Demonologies”, i: E. Crégheur, L. Painchaud & T. Rasimus (red.), *Nag Hammadi à 70 ans: Qu’avons-nous appris? Nag Hammadi at 70: What Have We Learned?* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Section “Études”, 10), Leuven: Peeters Publishers 2019, 105–120.

Crégheur, Eric, Louis Painchaud & Tuomas Rasimus (red.), *Nag Hammadi à 70 ans: Qu’avons-nous appris? Nag Hammadi at 70: What Have*

We Learned? (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Section "Études", 10), Leuven: Peeters Publishers 2019.

Dunderberg, Ismo O., "Paul and Valentinian Morality", i: Ch. Markschies & E. Thomassen (red.), *Valentinianism: New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 96), Leiden: Brill 2019, 434–456.

Ekenberg, Tomas, "Augustine on Eudaimonia as Life Project and Object of Desire", i: P. G. Pavlos, L. F. Janby, E. K. Emilsson & T. Tollefsen (red.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London: Routledge 2019, 275–287.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar, "Plotinus' Doctrine of Badness as Matter in Ennead I.8", i: P. G. Pavlos, L. F. Janby, E. K. Emilsson & T. Tollefsen (red.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London: Routledge 2019, 78–99.

Engberg, Jakob, "Caring for African Confessors in Exile: The Ministry of Numeria and Candida during the Decian Persecution (Cyprian, *Epistulae* 21–22)", i: C. Cvetković & P. Gemeinhardt (red.), *Episcopal Networks in Late Antiquity: Connection and Communication across Boundaries* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 137), Berlin: De Gruyter 2019, 267–294.

Gilhus, Ingvild Sælid, Alexandros Tsakos & Marta Camilla Wright (red.), *The Archangel Michael in Africa: History, Cult, and Persona*, London/New York: Bloomsbury Academic 2019.

Gilhus, Ingvild Sælid, "Enclothed Cognition and Ancient Monasticism", i: A. Klostergaard Petersen, I. S. Gilhus, L. H. Martin, J. Sinding Jensen & J. Sørensen (red.), *Evolution, Cognition, and the History of Religion: A New Synthesis*, Leiden: Brill Academic Publishers 2019, 547–561.

"On the Category of Angels", i: I. S. Gilhus, A. Tsakos & M. C. Wright (red.), *The Archangel Michael in Africa: History, Cult, and Persona*, London/New York: Bloomsbury Academic 2019, 11–22.

"Introduction: Christian Egypt", i: I. S. Gilhus, A. Tsakos & M. C. Wright (red.), *The Archangel Michael in Africa: History, Cult, and Persona*, London/New York: Bloomsbury Academic 2019, 31–34.

Glenthøj, Johannes B., "Om vejen: poetisk teologi i Efraim Syrererns

- digtning och prädiken”, i: *PNA* 33 (2018), 83–109.
- Hagman, Patrik & Liisa Mendelin, “The Naked Intent: On Connecting Asceticism and Activism”, i: *International Journal of Public Theology* 13:3 (2019), 259–281.
- Halvgaard, Tilde Bak, “Reception of Pauline Cosmology in the Hypostasis of the Archons”, i: E. Crégheur, L. Painchaud & T. Rasimus (red.), *Nag Hammadi à 70 ans: Qu’avons-nous appris? Nag Hammadi at 70: What Have We Learned?* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Section “Études”, 10), Leuven: Peeters Publishers 2019, 199–210.
- Hartvigsen, Kirsten Marie, *Aseneth’s Transformation* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 24), Berlin: Walter de Gruyter 2018.
- Hedlund, Ragnar, “Från det gamla Rom till det nya”, i: O. Heilo (red.), *Vägar till Bysans* (Skrifter utgivna av vänföreningarna till de svenska instituten i Athen, Istanbul och Rom), Skellefteå: Artos & Norma 2019, 19–33.
- Heilo, Olof, “Bysans och Islam”, i: O. Heilo (red.), *Vägar till Bysans* (Skrifter utgivna av vänföreningarna till de svenska instituten i Athen, Istanbul och Rom), Skellefteå: Artos & Norma 2019, 45–59.
- (red.), *Vägar till Bysans* (Skrifter utgivna av vänföreningarna till de svenska instituten i Athen, Istanbul och Rom), Skellefteå: Artos & Norma 2019.
- Holmsgaard Eriksen, Uffe, “Imaginære rejser ind i de hellige fortællinger – med Romanos Melodos som rejsefører”, i: *PNA* 33 (2018), 61–82.
- Huttunen, Niko, “Early Christians on Philosophy: A Religion Seeking Recognition in Greco-Roman Culture”, i: M. Kahlos, H. J. Koskinen & R. Palmén (red.), *Recognition and Religion: Contemporary and Historical Perspectives* (Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Routledge: London 2019, 90–108.
- Jacobsen, Anders-Christian, “Cyril of Jerusalem”, i: D. Hunter, P. van Geest & B. J. L. Peerbolte (red.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*, Leiden: Brill 2019, 10 p. Tillgänglig online: http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993_EECO_SIM_00000832
- ”[Recension av] Isabella Image: The Human Condition in Hilary of Poitiers: The Will and Original Sin between Origen and

Augustine”, i: *The Journal of Religion* 99:4 (2019), 572–573.

“Irenaeus of Lyon”, i: D. Hunter, P. van Geest & B. J. L. Peerbolte (red.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*, Leiden: Brill 2019, 7 p. Tillgänglig online: http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993_EECO_SIM_00001700

“The Nature, Function, and Destiny of the Human Body: Origen’s Interpretation of 1 Cor 15”, i: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23:1 (2019), 36–52.

“Origen on Body and Soul”, i: B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofsky, H. Newman & L. Perrone (red.), *Origeniana Duodecima: Origen’s Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25–29 June, 2017* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 302), Leuven: Peeters 2019, 589–601.

“The Prohibition of Killing in the Ethics of the Church Fathers”, i: J. C. de Vos & H. Löhr (red.), *“You Shall Not Kill”: The Prohibition of Killing in Ancient Religions and Cultures* (Journal of Ancient Judaism. Supplements, 27), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 257–269.

Janby, Lars Fredrik, “Christ and Pythagoras: Augustine’s Early Philosophy of Number”, i: P. G. Pavlos, L. F. Janby, E. K. Emilsson & T. Tollefsen (red.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London: Routledge 2019, 117–128.

Janby, Lars Fredrik, Eyjólfur Kjalar Emilsson, Torstein Tollefsen & Panagiotis G. Pavlos, “Introduction”, i: P. G. Pavlos, L. F. Janby, E. K. Emilsson & T. Tollefsen (red.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London: Routledge 2019, 1–13.

Johnsén, Henrik Rydell, “Repentance and Confession: Teaching in Ancient Philosophy and Early Monasticism”, i: G. Agosti & D. Bianconi (red.), *Pratiche didattiche tra centro e periferia nel Mediterraneo tardoantico*, Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull’alto Medioevo 2019, 141–170.

Junni, Jussi Pentti, “Being and Becoming in Celsus and Origen”, i: B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofsky, H. Newman & L. Perrone

(red.), *Origeniana Duodecima: Origen's Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25–29 June, 2017* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 302), Leuven: Peeters 2019, 617–626.

Kahlos, Maijastina, "Magic", i: D. Hunter, P. van Geest & B. J. L. Peerbolte (red.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*, Leiden: Brill 2018, 10 p. Tillgänglig online: http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993_EECO_SIM_00002049>

"A Misunderstood Emperor? Valens as a Persecuting Ruler in Late Antique Literature", i: E. Fournier & M. Wendy (red.), *Heirs of Roman Persecution: Studies on a Christian and para-Christian Discourse in Late Antiquity*, London: Routledge 2019, 61–78.

"Multiplex pernicioosa perversitas (*Coll. Avell. Ep. 97*): The Image of Pelagianism in Gelasius' Letters in the *Collectio Avellana*", i: R. Lizzi Testa & G. Marconi (red.), *The Collectio Avellana and its Revivals*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2019, 123–137.

"Praetextatus, Vettius Agorius, Roman senator, c. 320–384 CE", i: L. Grig (red.), *Oxford Classical Dictionary Online*, Oxford: Oxford University Press 2019, 11 p. Tillgänglig online: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5304>

"Recognizing the Road: Graeco-Roman Appeals for Religious Diversity in the Late Roman Empire", i: M. Kahlos, H. J. Koskinen & R. Palmén (red.), *Recognition and Religion: Contemporary and Historical Perspectives* (Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Routledge: London 2019, 20 p.

Religious Dissent in Late Antiquity, 350–450 (Oxford Studies in Late Antiquity), Oxford/New York: Oxford University Press 2010.

"Shifting Sacrifices: Fifth-century Developments in Ritual Life", i: J. W. Drijvers & N. Lenski (red.), *The Fifth century: Age of Transformation: Proceedings of the 12th Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference* (Munera: Studi storici sulla Tarda Antichità, 46), Bari: Edipuglia, 235–245.

Kahlos, Maijastina, Heikki J. Koskinen & Ritva Palmén, "Introduction",

i: M. Kahlos, H. J. Koskinen & R. Palmén (red.), *Recognition and Religion: Contemporary and Historical Perspectives* (Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Routledge: London 2019, 10 p.

(red.), *Recognition and Religion: Contemporary and Historical Perspectives* (Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Routledge: London 2019.

Karahan, Anne, "Image and Meta-Image: Byzantine Aesthetics and Orthodox Faith", i: C. Olovsson (red.), *Envisioning Worlds in Late Antique Art: New Perspectives on Abstraction and Symbolism in Late-Roman and Early-Byzantine Visual Culture (c. 300–600)*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2019, 45–76.

Karlsson, Jonas, "The Arabic Lives of John of Daylam", i: B. Roggema & A. Treiger (red.), *Patristic Literature in Arabic Translations* (Arabic Christianity, 2), Leiden: Brill 2019, 129–157.

Koet, Bart J., Edwina Murphy & Esko Ryökäs, "Assessing the Role and Function of an Assistant: The Deacon in the First Two Centuries of Christianity", i: B. J. Koet, E. Murphy & E. Ryökäs (red.), *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.479), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 3–14.

Kuuliala, Jenni & Jussi Rantala (red.), *Travel, Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Ages* (Studies in Medieval History and Culture), London: Routledge 2019.

Laato, Anni Maria, "Biblical Mothers as Images of the Church", i: *International Journal for the Study of the Christian Church* 19:1 (2019), 44–58.

"Divided by a Common Ground. The Prophecy of Jacob and Esau (Gen. 25:19–26) in Patristic Texts up to Augustine with Respect to Modern Inter-Faith Dialogue", i: L. Bormann (red.), *Abraham's Family: A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 415), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 361–376.

"Kirkkoäidit kristinuskon levittäjinä" [Church mothers spreading Christianity], i: S. Asikainen & E. Uusimäki (red.), *Sukupuoli*

Raamatun maailmassa [Gender in the Bible world] (Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja [Publications of the Exegetical Society of Finland], 117), Helsinki: Suomen eksegeettinen seura 2019, 201–220.

“The New Jerusalem in Tertullian”, i: Antti Laato (red.), *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions* (Studies on the Children of Abraham, 6), Leiden: Brill 2019, 125–134.

“Tertullian and the Deacons”, i: B. J. Koet, E. Murphy & E. Ryökäs (red.), *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.479), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 245–254.

Laato, Antti (red.), *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions* (Studies on the Children of Abraham, 6), Leiden: Brill 2019.

Larsen, Kasper Bro, “Fan Fiction and Early Christian Apocrypha: Comparing Hypertextual Practices”, *Studia Theologica* 73 (2019), 43–59.

Leppin, Hartmut, “Early Christians and the Transformation of Recognition”, i: M. Kahlos, H. J. Koskinen & R. Palmén (red.), *Recognition and Religion: Contemporary and Historical Perspectives* (Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Routledge: London 2019.

Lehtipuu, Outi, “Apostolic Authority and Women in Second-Century Christianity”, i: J. Schröter, S. Buttica & A. Dettwiler (red.), *Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul and His Writings through the Eyes of His Early Interpreters* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 234), Berlin: de Gruyter 2018, 607–622.

“Apostolische Autorität in den Theklaakten”, i: O. Lehtipuu & S. Petersen (red.), *Antike christliche Apokryfen: Marginalisierte Texte des frühen Christentums* (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Pseudepigraphische und apokryphe Schriften, 3.2), Stuttgart: W. Kohlhammer 2020, 26–141.

Lehtipuu, Outi & Silke Petersen (red.), *Antike christliche Apokryfen: Marginalisierte Texte des frühen Christentums* (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Pseud-

epigraphische und apokryphe Schriften, 3.2), Stuttgart: W. Kohlhammer 2020.

“Einführung”, i: O. Lehtipuu & S. Petersen (red.), *Antike christliche Apokryphen: Marginalisierte Texte des frühen Christentums* (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Pseudepigraphische und apokryphe Schriften, 3.2), Stuttgart: W. Kohlhammer 2020, 7–16.

Linjamaa, Paul, *The Ethics of The Tripartite Tractate (NHC I, 5): A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 95), Leiden: Brill 2019.

Lundhaug, Hugo, “‘He who has seen me, has seen the Father’: The Gospel of Philip’s Mystagogical Reception of the Gospel of John”, i: J. Schröter, T. Nicklas & J. Verheyden (red.), *Gospels and Gospel Traditions in the Second Century: Experiments in Reception* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 235), Berlin: Walter de Gruyter 2019, 253–276.

“Ny filologi – hellere mange kopier end en enkelt original”, i: *Bibliana* 2 (2018). Tillgänglig online: <https://readymag.com/u53721909/1252258/4/>

“Textual Fluidity and Post-Nicene Rewriting in the Nag Hammadi Codices”, i: E. Crégheur, L. Painchaud & T. Rasimus (red.), *Nag Hammadi à 70 ans: Qu’avons-nous appris? Nag Hammadi at 70: What Have We Learned?* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi: Section “Études”, 10), Leuven: Peeters 2019, 47–67.

“Textual Fluidity and Monastic Fanfiction: The Case of the Investiture of the Archangel Michael in Coptic Egypt”, i: I. S. Gilhus, A. Tsakos & M. C. Wright (red.), *The Archangel Michael in Africa: History, Cult, and Persona*, London/New York: Bloomsbury Academic 2019, 59–73.

Marjanen, Antti, “The Apocryphon of John, its Versions, and Irenaeus: What Have We Learned over 70 Years?”, i: E. Crégheur, L. Painchaud & T. Rasimus (red.), *Nag Hammadi à 70 ans: Qu’avons-nous appris? Nag Hammadi at 70: What Have We Learned?* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi: Section “Études”, 10), Leuven: Peeters 2019, 237–250.

“Die Neuinterpretation der Eva-Tradition in der Hypostase der

Archonten (NHC II,4)", i: O. Lehtipuu & S. Petersen (red.), *Antike christliche Apokryfen: Marginalisierte Texte des frühen Christentums* (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Pseudepigraphische und apokryphe Schriften, 3.2), Stuttgart: W. Kohlhammer 2020, 44–53.

"The Relationship between the Valentinian and Sethian Sophia Myth Revisited", i: Ch. Marksches & E. Thomassen (red.), *Valentinianism: New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 96), Leiden: Brill 2019, 109–121.

Marksches, Christoph & Einar Thomassen, "Introduction", i: Ch. Marksches & E. Thomassen (red.), *Valentinianism: New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 96), Leiden: Brill 2019, 1–14.

(red.), *Valentinianism: New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 96), Leiden: Brill 2019.

Müller, Mogens, "Justin som bibelteolog", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81 (2018), 160–188.

Pavlos, Panagiotis G., Lars Fredrik Janby, Eyjólfur Kjalar Emilsson & Torstein Tollefsen (red.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London: Routledge 2019.

Petersen, Anders Klostergaard, "A New Take on Asceticism: Asceticism as Training and Secession Suspended between Individuality and Collectivity", i: *Numen* 66:5–6 (2019), 465–498.

Pålsson, Katarina, "Angelic Humans, Glorious Flesh: Jerome's Reception of Origen's Teachings on the Resurrection Body", i: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23:1 (2019), 53–81.

"Likeness to the Angels: Origen, Jerome, and the Question of the Resurrection Body", i: B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofsky, H. Newman & L. Perrone (red.), *Origeniana Duodecima: Origen's Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25–29 June, 2017* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 302), Leuven: Peeters 2019, 461–475.

Rasmus, Tuomas, "Johannine Opponents, the Gospel of John, and Gnosticism", i: E. Crégheur, L. Painchaud & T. Rasmus (red.), *Nag Hammadi à 70 ans: Qu'avons-nous appris? Nag Hammadi at 70: What*

Have We Learned? (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Section "Études", 10), Leuven: Peeters Publishers 2019, 211–228.

Rubenson, Samuel, "Preface", i: J. Wortley (red.), *More Sayings of the Desert Fathers. An English Translation and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press 2019, xiii–xix.

"Det senantika Mellanöstern, ökenfäderna och Palladios", i: O. Heilo (red.), *Vägar till Bysans* (Skrifter utgivna av vänföreningarna till de svenska instituten i Athen, Istanbul och Rom), Skellefteå: Artos & Norma 2019, 35–43.

Seppälä, Serafim, "Deacons in Acts of Thomas and Related Early Syriac Literature", i: B. J. Koet, E. Murphy & E. Ryökäs (red.), *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.479), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 227–244.

"Liturgical Representations of Jerusalem in Eastern Christian Traditions", i: Antti Laato (red.), *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions* (Studies on the Children of Abraham, 6), Leiden: Brill 2019, 139–160.

Skarsaune, Oskar, "Justin Martyr", i: D. Gurtner & L. T. Stuckenbruck (red.), *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, vol. 2, London: T&T Clark 2019, 402–403.

Solevåg, Anna Rebecca, "Absence and Presence of Children in the Apocryphal Acts", i: S. Betsworth & J. F. Parker (red.), *T&T Clark Handbook of Children in the Bible and the Biblical World*, London/Oxford/New York: T&T Clark 2019, 359–377.

"Gender und Disability in den Petrusakten: Die apostolische Macht, Menschen zu lähmen", i: O. Lehtipuu & S. Petersen (red.), *Antike christliche Apokryfen: Marginalisierte Texte des frühen Christentums* (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgegeschichtliche Enzyklopädie. Pseudepigraphische und apokryphe Schriften, 3.2), Stuttgart: W. Kohlhammer 2020, 161–176.

Steenbuch, Johannes Aakjær, "How 'Trivial' is the Golden Rule in Patristic Ethics? Its Contexts, Meanings and Functions from the New Testament to Augustine", *Danish Yearbook of Philosophy* 51 (2018), 3–23.

- Thomassen, Einar, "Bardesianes (Bardaisan) von Edessa", i: Ch. Riedweg, Ch. Horn & D. Wyrwa (red.), *Die Philosophie der Antike*, Band 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel: Schwabe Verlag 2018, 874–877.
- "Basileides und seine Anhänger", i: Ch. Riedweg, Ch. Horn & D. Wyrwa (red.), *Die Philosophie der Antike*, Band 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel: Schwabe Verlag 2018, 863–866.
- "Mani und der Manichäismus", i: Ch. Riedweg, Ch. Horn & D. Wyrwa (red.), *Die Philosophie der Antike*, Band 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel: Schwabe Verlag 2018, 877–882.
- "The Relative Chronology of the Valentinian Systems", i: Ch. Marksches & E. Thomassen (red.), *Valentinianism: New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 96), Leiden: Brill 2019, 17–28.
- "Sethianismus", i: Ch. Riedweg, Ch. Horn & D. Wyrwa (red.), *Die Philosophie der Antike*, Band 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel: Schwabe Verlag 2018, 859–862.
- "There Is No Such Thing as Gnosticism: But What Have We Got Instead", i: E. Crégheur, L. Painchaud & T. Rasimus (red.), *Nag Hammadi à 70 ans: Qu'avons-nous appris? Nag Hammadi at 70: What Have We Learned?* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Section «Études», 10), Leuven: Peeters Publishers 2019, 3–16.
- "Überblick", i: Ch. Riedweg, Ch. Horn & D. Wyrwa (red.), *Die Philosophie der Antike*, Band 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel: Schwabe Verlag 2018, 855–858.
- "Valentinus und der Valentinianismus", i: Ch. Riedweg, Ch. Horn & D. Wyrwa (red.), *Die Philosophie der Antike*, Band 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel: Schwabe Verlag 2018, 867–873.
- Tollefsen, Torstein, "Proclus, Philoponus, and Maximus: The Paradigm of the World and Temporal Beginning", i: P. G. Pavlos, L. F. Janby, E. K. Emilsson & T. Tollefsen (red.), *Platonism and Christian Thought*

in Late Antiquity (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London: Routledge 2019, 100–114.

- Tuominen, Miira, "Justice, Friendship and Recognition: Reflections on Ancient and Late Ancient Debates", i: M. Kahlos, H. J. Koskinen & R. Palmén (red.), *Recognition and Religion: Contemporary and Historical Perspectives* (Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Routledge: London 2019.
- Walsh, Erin G., "Mourning Eve: The Homily on Women as Attributed to Jacob of Serugh", i: *PNA* 33 (2018), 31–59.
- Westberg, David, "Lärdom och minne i Konstantinopel", i: O. Heilo (red.), *Vägar till Bysans* (Skrifter utgivna av vänföreningarna till de svenska instituten i Athen, Istanbul och Rom), Skellefteå: Artos & Norma 2019, 61–73.
- Westergren, Andreas, "The Monastic Paradox: Desert Ascetics as Founders, Fathers, and Benefactors in Early Christian Historiography", i: *Vigiliae Christianae* 72:3 (2018), 283–317.
- Witakowski, Witold, "Cain, Abel and Their Sisters in Ethiopian Tradition", i: A. Carter McCollum (red.), *Studies in Ethiopian Languages, Literature, and History: Festschrift for Getatchew Haile presented by his friends and colleagues* (Äthiopistische Forschungen, Band 83), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, 526–549.
- "Syriac", i: D. L. Selden & Ph. Vasunia (red.), *The Oxford Handbook of the Literatures of the Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press, May 2017, 58 pp., [DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199699445.013.37].
- Voitila, Anssi, "Deacons in the Texts Contemporary with the New Testament (Philo of Alexandria and Josephus)", i: B. J. Koet, E. Murphy & E. Ryökäs (red.), *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.479), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 273–286.
- Vuolanto, Ville, "Single life in Late Antiquity? Virgins between the Earthly and the Heavenly Family", i: S. Huebner & C. Laes (red.), *The Single Life in the Roman and Later Roman World*, Cambridge: Cambridge University Press 2019, 276–291.
- Aasgaard, Reidar, "Christ, Jesus, 2: Birth and Infancy Narratives", i: *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*, Leiden: Brill 2019.

Tillgänglig online: http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993_EECO_COM_036556

”History of Research on Children in the Bible and the Biblical World: Past Developments, Present State – and Future Potential”, i: S. Betsworth & J.F. Parker (red.), *T&T Clark Handbook of Children in the Bible and the Biblical World*, London/Oxford/New York: T&T Clark 2019, 13–38.

Aasgaard, Reidar, Magnar Kartveit & Hans Johan Sagrusten, ”Overlevering og oversettelse av bibeltekstene”, i: *Studiebibelen: Bibelen i 2011 – oversettelse med introduksjoner og kommentarer*, Oslo: Verbum Forlag 2019, 1231–1234.

ÖVERSÄTTNINGAR

Burke, Tony & Witold Witakowski, ”The Acts of Cornelius the Centurion: Introduction and Translation”, i: T. Burke & B. Landau (red.), *New Testament Apocrypha More Noncanonical Scriptures*, vol. 1, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2016, 337–357.

Den helige Isak av Nineves visdomsord. Urval och efterord av Sebastian Brock. Översättning från engelskan: Fredrik Heiding; fackgranskning: Sten Hidal & Charbel Rizk; språkgranskning: Anna Maria Hodacs, Skellefteå: Artos 2019.

Jakob av Serugh, *Kristus outgrundlighet och jungfrufödelse samt mot dyofysiterna*. Inledning och översättning av Charbel Rizk, Skellefteå: Artos 2020.

Witakowski, Witold, ”The Ethiopic Testament of Antony”, edition and translation, i: Ch. Esche-Ramshorn (red.), *Reflection on Armenia and Christian Orient: Studies in honour of Vrej Nersessian*, Yerevan: Ankyunacar Publishing 2017, 302–312.

”Sayings Preserved in Ethiopic (Ge’ez)”, i: J. Wortley (red.), *More Sayings of the Desert Fathers. An English Translation and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press 2019, 146–187.

Sammanställning av Britt Dahlman

ARTIKLAR

ANGELS, SCRIPTURE, AND THE EXEGESIS OF ORIGEN

Miriam DeCock (mirde@cas.au.dk)
Aarhus University

Abstract:

In this paper, I analyze one aspect of Origen of Alexandria's angelology, namely, his presentation of the ways in which angelic beings engage with Scripture. I demonstrate that for Origen, angels knew scripture intimately due to their participation in the production of that which became Scripture, and as evidenced by their thoroughly scriptural speech and song. I argue that this understanding of the angels lends no little rhetorical force to Origen's claims that angels are engaged with his own exegetical-homiletical endeavours, and that he himself interprets Scripture "angelically."

Key Words:

Origen of Alexandria, angels, exegesis, Scripture, homily

Introduction

Throughout his extant writings, Origen reflects frequently on the nature and activity of angels, for, as he claims in the preface to his *Peri Archon*, he considers the heavenly powers to be a basic subject of ecclesiastical

preaching.¹ Despite their importance within Origen's theological programme, angels are a surprisingly understudied aspect of his thought. While several overviews of his angelology exist,² the passages gathered in these brief treatments have yet to receive a thorough analysis.³ Furthermore, while Origen's angelology has received some recent attention in broader treatments of angels in late antique Christianity, these studies have mainly dealt with Origen's angelology as a precursor to later thinkers, such as Augustine or Evagrius, and have thus tended to focus on either his demonology or the extent to which he thought it possible for angels to rise or fall away from God.⁴

In this paper, I will examine Origen's presentation of one particular angelic activity, namely, angelic engagement with Scripture.⁵ In particular, I explore Origen's presentation of angelic engagement with his

¹ *Peri Archon*, Pref. 10. Indeed, a discussion of angels surfaces in each of Origen's extant works, though he does not approach the theme systematically, as is true of many theological topics within his oeuvre. Angels feature prominently in the new *Homilies on the Psalms*, due in no small part to their prominence in the biblical text itself.

² For the few existing studies on angels in Origen's thought, see the following: Cécile Blanc, "L'angélogie d'Origène," *SP* 14.3 TU 117; (1976): 79–109; Johan Leemans, "Angels," *Westminster Handbook on Origen* (ed. John McGuckin; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003), 51–53; Alan Scot, *Origen and the Life of the Stars* (Cambridge: CUP, 1991). Although he is one of many patristic authors, Origen features prominently in Jean Daniélou's, *The Angels and their Mission: According to the Fathers of the Church* (Westminster, MD: Christian Classics, 1957).

³ Joseph W. Trigg's article, "The Angel of Great Counsel: Christ and the Angelic Hierarchy in Origen's Theology," *JTS* 42.1 (1991): 35–51, provides an exception in that he has focused on one significant aspect of Origen's angelology in great detail, namely, his belief that Christ serves as a guardian angel to the perfect, who are no longer in need of the angels' care.

⁴ For example, see Ellen Muehlberger, *Angels in Late Christian Antiquity* (Oxford: OUP, 2013); David Brakke, *Demons and the Making of a Monk* (Oxford: OUP, 2006); Adam Ployd, "Participation and Polemics: Angels from Origen to Augustine," *HTR* 110.3 (2017): 421–439. See also Rangar Cline's important study of pagan angelology in the inscriptional record, *Ancient Angels: Contextualizing Angeloi in the Roman Empire* (Religions in the Graeco-Roman World 172; Leiden: Brill, 2011). I will not venture too far into this discussion, as it does not have direct bearing on my topic, but see my very brief discussion of the issue in n. 13 below.

⁵ This feature of his thought was recently examined by Catherine Michael Chin in a study of angelic participation in the homiletical-exegetical process, based primarily on Origen's

exegesis and preaching of Scripture in order to highlight his self-conception of his privileged exegetical role. Two features stand out: 1) the rhetorical force of his claims that angels are interacting with his homiletic exegesis, and 2) his claim to have the capacity to perform the exegetical task in an angelic mode, a mode which, on some occasions, requires non-literal reading. I will argue that Origen understands himself to play an angelic, and thus, mediating role between God and his own audience, especially when he interprets and discovers teachings that are beyond that which is written in Scripture. I contend that Origen's claims to interpret Scripture in the presence of angels, and even more boldly, to function as an "angelic" exegete himself, constitute one significant rhetorical strategy for defending his non-literal exegesis of Scripture.⁶

Before approaching our main theme, I will provide a brief account of the place of angels in Origen's thought more generally. Next, I will examine Origen's understanding of two significant angelic engagements with Scripture: first, throughout salvation history, the angels had a foundational role in creating that which would become the content of the Christian Scriptures, i.e., the law, the prophets, and the Gospels. According to Origen, the angels' role within this process provides them with intimate knowledge of Scripture itself, rendering them more advanced in their knowledge and understanding of Scripture than the prophets and apostles, the human authors of Scripture. Secondly, the words of Scripture constitute the angels' very speech and mode of communication, not only with each other, but with God the Father and

Homily 20 on Joshua. See Chin, "Who is the Ascetic Exegete? Angels, Enchantments, and Transformative Food in Origen's *Homilies on Joshua*," in *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (ed. Hans-Ulrich Weidemann; Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 203–218. Chin's essay dealt with *Hom. Josh 20* in both the Greek of the Philocalia and in the fourth-century Latin translation of Rufinus. Chin helpfully reveals the communal aspects of the exegetical process, wherein angels interact with the preacher and his audience, in Origen's own thought and with an eye to fourth-century Origenist modes of ascetic exegesis.

⁶ There were certainly other available strategies. For example, in many instances he claims to receive direct communication from the Logos himself as he interprets Scripture in his exegetical homilies, and in other places, he claims to have received interpretive assistance upon praying to the Trinity. See, for example, *Hom. Ps15 1.6*; *Hom. Jer 20.8.4*. How such strategies relate to Origen's understanding of himself as a recipient of interpretive assistance from angels, and indeed as an angelic interpreter, is a subject for future inquiry.

the Son, and also with humanity. We will see that attending to Origen's descriptions of the angels' engagement with Scripture allows us to appreciate why angels serve as good candidates to supervise the human interpreter and to underscore the rhetorical force of Origen's claims to possess angel-like interpretive abilities. This section leads into an analysis of Origen's descriptions of the angels' engagement with his own homiletic exegesis. Finally, I examine Origen's understanding of his own privileged position in relation to the angels. He moves beyond mere claims that angels are engaged with his homiletic exegesis, disclosing in several instances that he possesses his own "angelic" interpretive qualifications. In these cases, it becomes clear that the angels are considered by Origen as interpretive role models for the elite Christian exegete.

Origen's Angelology⁷

For Origen, angels were created in God's image as pure intellects.⁸ Similar to those intellects who became human as a result of falling away from God, so too did angels fall, but to a much lesser degree. Therefore, within the hierarchy of beings, angels rank above humans.⁹ Unlike human beings, angels are spiritual beings, with spiritual souls and bodies.¹⁰ While angels are above humans in the hierarchy of beings, there is also a hierarchy within the angelic host, based on the degree to which an angel has fallen. Said positively, the merit of an angel's activity determines its position in the hierarchy and the kind of tasks it is entrusted with.¹¹ Like human beings, then, angels are moral beings with free wills, and Origen maintains that it is theoretically possible for them

⁷ The following brief account is based primarily on the introductory discussions of angels in Origen's thought by the scholars mentioned in note 3. As I mentioned above, much more analysis of the place of angels in Origen's thought is needed, probably in a book-length study, for each aspect of the Alexandrian's angelology mentioned here deserves more attention in its own right.

⁸ *Peri Archon, Pref.* 1. 1, 6.

⁹ *Comm. Matt* 15.27.

¹⁰ *Peri Archon, Pref.* 2.8; *Contra Cels.* 4.24–25.

¹¹ *Peri Archon*, 1.8.1; *Comm. Matt* 17.2, 30. Famously, for Origen there is also a hierarchy of human beings. The perfect minority is classified thus due to *their* merit and proximity to God. See *PA* 4.2.3, where he outlines the three groups of believers and the corresponding levels of Scripture, which they have the capacity to understand.

to sin or neglect their duties.¹² In any case, the angels (the devil and *his* angels excepted) provide spiritual examples for human beings insofar they are already “little Christs,”¹³ which suggests, to me at least, that Origen does not expect the angels to fall a second time from their current position.¹⁴

Angels have positively engaged with humanity across salvation history;¹⁵ they were guardians of Israel,¹⁶ they administered Torah at Sinai,¹⁷ they spoke through and alongside the prophets, they assisted the preaching of the apostles,¹⁸ and they escorted Christ’s resurrected and ascending body back to the Father.¹⁹ Of course, angels were not only

¹² *Hom. Num* 11.4; 20.3.6–7. This is most explicit in 20.3.6, where Origen discusses the free will of both the angelic guardian and the human being under the angel’s charge. Conversely, and infamously, Origen seems to have maintained that it is at least possible that demons, even Lucifer himself, could make their return to their previous celestial status, a speculation which caused no little dispute in the centuries that followed. Again, this is not the place for such a discussion.

¹³ For Origen, to the extent that one has been perfected, this person becomes “angelic” and in turn, a “little Christ,” taking on, through the participation in God, the virtuous qualities of the divine, though not the divine essence. Cf. *Comm. Jn* I. 23. For a lucid discussion on Origen’s treatment of this issue and its reception in Jerome, see the recent article by Katarina Pålsson, “Angelic Humans, Glorious Flesh: Jerome’s Reception of Origen’s Teachings on the Resurrection Body,” *ZAC* 23.1 (2019): 53–81. Benjamin B. Blosser helpfully discusses the human capacity to become “angelic” in terms of rank rather than essence. See Blosser, *Become Like the Angels: Origen’s Doctrine of the Soul* (Washington D.C.: CUA Press, 2012), 145–182. This based on such passages as *PA* 1.8.5; *Comm. Jn* 2.188–192.

¹⁴ I agree, then, with Blosser that there is no need to suggest more than one angelic fall for Origen. See Blosser, *Become Like the Angels*, 208.

¹⁵ I should note that Origen is often not clear about the extent to which he understands the work of angels to relate to that of Christ or the Holy Spirit. I suspect this aspect of his angelology in particular requires a great deal more attention. In any case, as I examine the relevant passages throughout this paper, when Origen thinks it necessary to reflect on this issue, I will draw the reader’s attention to his discussion. If I am silent on the issue, this is due to Origen’s own silence. In any case, I suspect that most often, he understands the angels to work in collaboration with the members of the trinity, and does not always deem it necessary to comment in instances in which we might expect it.

¹⁶ *Contra Cels.* 4.8; 5.31.

¹⁷ *Comm. Matt* 17.30.

¹⁸ I will discuss the angels’ assistance to the prophets and apostles in more detail below.

¹⁹ *Hom. Ps* 15 2.8. This is not an exhaustive list of angelic activities vis-à-vis Israel and indeed throughout salvation history. See note 3 above for more thorough accounts.

active in past eras of salvation history; they continue to work on behalf of humanity, indeed all creation, in the present age.²⁰ While they are primarily servants in God's court,²¹ they have also been assigned a mediating role between God and creation, and are therefore responsible for all manner of tasks. Angels act as guardians for individual Christians,²² churches,²³ and even nations;²⁴ they assist the churches and individuals in their worship and prayer;²⁵ they assist individuals before and during the rite of baptism;²⁶ they lead humans to repentance and assist them in their spiritual ascent to the divine; they instruct Christians in the doctrines of the faith;²⁷ and they oversee and order all of the elements of the created world.²⁸ Their heavenly work is to contemplate God and God's Wisdom, the Logos, and it is thus their responsibility to draw humans into this work, which their human charges can do now in part, but will, at the end of the age, be able to do completely.²⁹ That said, Origen also comments throughout his writings on the small portion of humanity that "can already be like the angels in their disposition (οἱ ἤδη τῆ διαθέσει τὸ ἰσάγγελοι εἶναι ἐσχηκότες)." ³⁰ (We will see below that

²⁰ *Hom. Jer* 10.6; *Contra Cels.* 8.31.

²¹ *Contra Cels.* 8.13; *Comm. Matt* 15.7.

²² *Comm. Matt* 13.26–28. According to Daniélou, Origen is to be credited with developing the first substantial account of this angelic responsibility. *The Angels*, 69. Some scholars have, however, observed that Origen is not altogether consistent concerning just who has need of a guardian angel. That is, it is not always clear whether all humans or all Christians need the protection of the guardian angel. If, as in many discussions in his corpus, it is the Christian who needs the guardian angel, do the initiate and the advanced Christian alike require the angel's services? For a helpful discussion of these issues, see Leemans, "Angels," 52–53.

²³ *Hom. Num* 20.3; *Hom. Lc* 13.5.

²⁴ *Hom. Gen* 9.3; *Hom. Josh* 23.3.

²⁵ *Hom. Lev* 9.8; *De Orat.* 11.

²⁶ *Contra Cels.* 5.57. Again, Origen is not always consistent about the point in time at which a person receives angelic assistance. In some instances, it appears that the Christian receives it before baptism, whereas in others, after. See Leemans, "Angels," 52–53.

²⁷ *Hom. Num* 14.2.

²⁸ *Hom. Jer* 10.6

²⁹ I comment on the work of angels in more detail on pages 19, 23–24 below.

³⁰ *Comm. Jn* 13.99. (SC 222:82; FC 89:77). Just what is meant by "being like the angels in disposition" is not completely clear, though I take it to relate to one's capacity to take on virtue. Cf. *Comm. Matt* 15.27. Cf. *Contra Cels.* 4.29; See also, Leemans, "Angels," 52.

in all likelihood, Origen considered himself to belong to this elite minority group.)

Finally, angels will, for Origen, persist in providing humans with assistance at the close of the age at which time they will act as witnesses to both Christ's second coming³¹ and humanity's return to paradise.³² They will examine human souls,³³ escort and welcome those who are perfected,³⁴ and so participate in "the eschatological harvest of humanity's fruit," as Origen describes it in his first homily on Ps 80.³⁵

Angelic Participation in the "Production" of the Contents of Scripture in Salvation History

Let us now turn our attention to the main topic of this paper, namely, Origen's understanding of the angels' engagement with Scripture. I hope to demonstrate in this section that, for Origen, angels have been intimately connected with Scripture from the beginning. Indeed, they participated in, and were witnesses to, the process that resulted in the law, the words of the prophets, and the teaching of the apostles, the last of which became the contents of the Gospels. This will allow us to see more clearly the significance of Origen's claims to possess angelic exegetical capabilities.

First, for Origen, the angels ordained the law of Moses, which became *the* central scriptural text of Israel, and subsequently, the Christian church (in the form of the Old Testament). This Origen discusses succinctly in his *Commentary on John* during a refutation of a rhetorical opponent. The opponent argues that if one assigns the task of sowing souls in bodies to angels, such a person speaks in error, for God alone forms people. Origen's response is to draw on an analogy, which he takes as self-evident: "One must reply to this that just as the law was ordained by angels (διεπάγη δι' ἀγγέλων) (Gal 3:19), [and the] word spoken [by angels] became steadfast (λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος) (Heb 2:2), although it is obvious that it was spoken by God, so it is

³¹ *Hom. Num* 11.4.

³² *Hom. Gen* 13.2.

³³ *Hom. Lc* 23; *Comm. Rom* 7.12.

³⁴ *Hom. Judg* 7.2; *Hom. Num* 5.3.

³⁵ *Hom. Ps* 80 1.2. *Origenes Werke XIII. Die Neuen Psalmenhomilien: Eine Kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314* (eds. Lorenzo Perrone, mit Marina Molin Pradel, Emanuela Prinzivalli und Antonio Cacciari; Berlin, De Gruyter, 2015), 482.

also possible to say that God forms man in the womb by the angels, who have been appointed over creation."³⁶ Here we should observe that, for Origen, God's assignment of a given task to angels does not preclude God's own simultaneous activity, for, as he claims with the help of the apostle Paul, "are not angels ministering spirits sent to serve those who will inherit salvation?" (Heb 1:14).³⁷ We should also note that Origen also takes his cues about the angelic ministry of the law from the apostle Paul. Thus, Scripture itself teaches him that angels were somehow involved in producing that which became Scripture, as construed in his time.

According to Origen, the words of the prophets, which came to be recorded in the prophetic writings, were likewise assisted by the angels.³⁸ He makes this point explicitly in his fourth homily on Ps 77. As he comments on the phrase, "and he gave them bread of heaven, a man ate bread of angels," a verse that we will see him return to in several other instances below, Origen explains that Christ's words in the Gospel, "I am the living bread who came down from heaven (Jn 6:51)," indicate that such bread is given by God.³⁹ He continues his explanation of this heavenly bread, claiming that it is sometimes given by God directly, as in the case of Christ, the living bread, and sometimes given by angels. As proof that heavenly bread is sometimes given by angels, Origen claims, "you will find angels speaking in the prophets (εὐροῖς ἄν καὶ ἀγγέλους τοὺς λαλοῦντας ἐν τοῖς προφήταις)."⁴⁰ Unfortunately, Origen seems to think this passing comment self-explanatory, and does not explain it further, moving on to discuss the fact that it is necessary for angels to accommodate human weakness and lack of

³⁶ *Comm. Jn* 13.327–329. (SC 222:214; FC 89:138–139). Cf. *Comm. Cant* 2.8.

³⁷ *Comm. Jn* 13.327–329. (SC 222:214; FC 89:138–139). Paul, like other second temple Jews, maintained that angels were present at the time in which the law was given through Moses at Sinai. Other such potential references in early Jewish texts are: 1 QMX 10; 1 Enoch 93.6. See the following discussions of the early Jewish belief: L. Dequeker, "The Saints of the Most High," *OtSt* 18 (1973): 133–162, here 157; George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36, 81–108* (Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2001), 446.

³⁸ Throughout Origen's corpus, the roles played by the angels and prophets often overlap. See, for example, *Comm. Jer* 15.4; *Comm. Cant* 2.8.

³⁹ *HomPs* 77 4.3. (OW XIII:392).

⁴⁰ *HomPs* 77 4.3. (OW XIII:392). Cf. *Contra Celsum* 3.28. *Comm. Matt* 13.30; *Comm. Cant Pref.* 4.

understanding in the bread that they give; in this case, the words of the prophets. Even so, it would appear that he is here equating the angels' bread with the words of the prophets or, at the very least, drawing a strong correlation between the two. Again, we should note that Origen thinks the angels cooperate with God in providing humans with heavenly bread, in this instance, speaking on God's behalf through the prophets.⁴¹

According to Origen, the preaching and teaching of the apostles was also assisted by angels, and therefore certain of the angelic host were involved in the creation of that which became the material recorded in the Gospels. For example, in his eleventh homily on Numbers, in the course of a discussion of Paul's words, "or do you not know that we will judge angels?" (1 Cor 6:3), Origen discusses his belief that each of the apostles had personal assistance from an angel, even if certain apostles will, in the end, be in a position to judge certain of the angels. In this context, Origen says, "I grant that the apostles themselves make use of the angels they have as helpers in order to fulfill the mission of their preaching and to complete the work of the gospel."⁴² Just as angels ordained the law and spoke through the prophets of old, so too were they active in the apostolic age, assisting the apostles in their preaching of the gospel. For this reason, they are intimately familiar with its contents.

The Scriptural Speech and Song of Angels

We now turn to examine another feature of the angels' thorough knowledge of Scripture. Given Origen's understanding of the role of angels in God's self-revelation, it is no surprise that, throughout Origen's programme, when angels speak – whether to each other, to God, to Christ,

⁴¹ Origen does not feel the need to address how he understands the inspiration of Scripture by Christ and by the Holy Spirit to relate to the angels' speaking through the prophets here.

⁴² *Hom. Num* 11.4.2. (SC 442:36–38; ACT; Scheck, 55). Cf. *Comm. Jn* 1.75, 83, 88. I have attempted wherever possible in this paper to deal primarily with Origen's Greek writings, given the well-known issues with the Latin. However, I am inclined to agree with an emerging consensus about the overall trustworthiness of Rufinus as a translator.

or to humans – they speak the words of Scripture.⁴³ Indeed, so thorough is their knowledge of the Scriptures, and so high is their position within the hierarchy of beings, that their speech (and song) is entirely and genuinely scriptural.⁴⁴ This is significant because one of Origen’s primary exegetical goals is to teach his hearers about Scripture in such a way that their speech grows closer and closer to resembling its words.⁴⁵ Because the angels’ speech is already scriptural, they serve as instructive examples for the human who seeks ascent to the divine.⁴⁶ I will discuss three examples of angelic speech here, though there are many others we might have examined.

In the first example, in the fifteenth of his *Homilies on Jeremiah*, Origen claims that angels speak the words of Scripture about human beings. His concern is to interpret the words, “woe is me, mother,” of Jer 15:10. These words, he claims, are not unusual for Christ to speak as he looks upon the sins of humanity, for they are indeed words used by Christ in the Gospels.⁴⁷ Origen brings angels into his discussion as he turns to his audience, saying:

⁴³ Likewise, when humans deign to speak to angels, it is with the words of Scripture. See, for example, *Hom. Ps* 15 1.4; *Hom. Lk* 23.7. However, as I mentioned above, Origen believes that humans need angels only until they have reached a certain level of maturity – the end goal is to speak freely and directly with God. See *Hom. Ps* 36 1.6; *Comm. Cant. Pref.* 4. I discuss this in detail in a forthcoming article, “Origen’s Exegetical Treatment of Romans 8:15: Seeking the Divine Gift of the Spirit of Adoption” in the volume, *Patristic Exegesis in Context: Exploring the Genres of Early Christian Biblical Interpretation* (eds. Elizabeth Klein and Miriam DeCock; Washington DC: CUA Press, forthcoming).

⁴⁴ For Origen, God’s speech is also scriptural. See, for example, *Hom. Ex* 8.2.

⁴⁵ Mark Randall James describes this as “deified speech.” He has demonstrated convincingly in his doctoral dissertation and forthcoming Brill monograph, *Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and Exegesis*, that one of the main goals of Origen’s exegesis, at least in the case of the *Homilies on the Psalms*, is to teach his hearers how to speak the words of Scripture. See, for example, the following examples throughout Origen’s corpus in which he discusses this particular exegetical goal: *PEuch* 10.2; *Contra Cels* 5.4, 11; *Hom. Ps* 67 1.2; *Comm. Jn* 13.21–22; 28.23–38; 32.121.

⁴⁶ I have accounted for the phenomenon of the angels’ scriptural speech by suggesting that in presenting it thus, Origen provides his readers with angelic models for their own speech. However, there might be other explanations, such as the need for both God and the angels to accommodate their communication in the face of human limitations.

⁴⁷ *Hom. Jer.* 15.4. (OW 11:380–382; FC 97:161).

But let him not say about us, let the angels of heaven not say about us: "Woe is me!" If our savior says, "Woe is me," they also say, "Woe is me." For they are not better than our savior, and they see our faults. But blessed are those about whom the angels will not say, "Woe is me," but call blessed. For there is "more joy in heaven over one sinner who repents than over ninety-nine people who need no repentance" [Luke 15:7]. May this be in consolation.⁴⁸

Clearly Origen assumes that when angels speak of humans, they speak with the words of Scripture, here, those of the prophet Jeremiah. Furthermore, these words are also spoken by Christ, exhibiting a similar tone of lament. Here again the angels work alongside Christ in their actions, and in this case, their speech.⁴⁹ Finally, the apostle and evangelist Luke provides for Origen the scriptural authorization for his claim that the angels, like Christ, speak the prophetic words of woe concerning the sins of humanity.

In our second example, we will see that, for Origen, the angels also spoke Scripture to one another, and to Christ as he ascended into heaven after his resurrection. In a discussion of the efficacy of Christ's sacrifice in Book 6 of his *Commentary on John*, Origen discusses the ascension of Christ in connection with Jesus' words to Mary in John 20:17, "Do not touch me, for I have not yet ascended to the Father."⁵⁰ According to Origen, as Christ ascends, "certain powers (τινες δυνάμεις) say, 'Who is this that is coming from Edom, with scarlet garments from Bostra, so beautiful?' (Is 63:1)"⁵¹ Subsequently, the angels responsible for escorting Christ to heaven say to those who meet them at the gates, "Lift up your

⁴⁸ *Hom. Jer* 15.4. (OW 11:380–382; FC 97:161).

⁴⁹ Unfortunately, Origen does not comment any further on the relationship between the angels' and Christ's speech here; he seems simply to suggest that their speech is overlapping.

⁵⁰ *Comm. Jn* 6.288–290. (SC 157:348–350; FC 80:246–247). Cf. *Hom. Ps* 15 2.8. Origen provides an extremely similar account of the angelic reception of the ascension of Christ as he treats Ps 15:9 in the new psalm material, making use of the same set of scriptural verses for the angels' speech.

⁵¹ *Comm. Jn* 6.288. (SC 157:348; FC 80:246).

gates, and the king of glory will come in" (Ps 23:7).⁵² Upon Christ's entrance through the gates of heaven, Origen claims, the powers inquire further about his appearance, for his right hand is "blood-stained" and his body full of "the words of prowess." Now they speak directly to Christ, saying, "Why is your apparel red and your garments like the residue of a full wine-vat which has been trampled down?" (Is 63:2–3), and Christ responds with his own scriptural explanation: "I have crushed them in pieces" (Is 63:3).⁵³

Thirdly, the new material from the *Homilies on the Psalms* offers an excellent example from his second homily on Ps 67 where the angels communicate with the words of Scripture, this time, the songs of Moses, as they sing to God. In this example, not only do we have further evidence of angelic scriptural speech, but also a clear articulation of Origen's belief that angels are exemplary for human speech habits. If Origen's human hearers or readers are to strive to become those who can speak and embody the words of Scripture, the angels represent those who can already do so, and therefore serve as role models for humans, whose speech is not entirely scriptural, nor can be until the consummation of the present age.

Within his lengthy explanation of how "something also deeper can be understood (πῶς καὶ βαθύτερόν τι νοηθῆναι)" in Ps 67:5, "Sing to God, play music to his name," Origen discusses the exemplary songs sung to God by angels.⁵⁴ That there is something deeper to be explored in these words, Origen claims, has been "suggested (ὑποβέβληκεν)" to him by the "marvelous apostle Paul" who says in Eph 5:19, "speaking to yourselves in psalms, hymns and spiritual odes, singing and making music in your hearts to God" and in Col 3:16, "by grace singing in your hearts."⁵⁵ In the case of both Pauline texts, Origen is interested in the words, "in your hearts," which he understands to be distinct from regular speech or from singing with the bodily voice. He begins with a typical claim that indicates he wishes to move beyond the literal level, saying, "If one relies on the wording (τὴν λέξιν) in these passages, I do not know how it can be established how the heart sings in a way that would

⁵² *Comm. Jn* 6.288. (SC 157:350; FC 80:246).

⁵³ *Comm. Jn* 6.289. (SC 157:350; FC 80:246–247).

⁵⁴ *Hom. Ps* 67 2.3. (OW 13:204).

⁵⁵ *Hom. Ps* 67 2.3. (OW 13:204).

be distinct from just speaking.”⁵⁶ What it means “to sing in the heart,” then, must “be examined (ἐξεταστέον),” and his examination leads him to claim that there is, in addition to a bodily voice, “a mental one (φωνὴ νοητή),” heard by God alone.⁵⁷ However, this voice is also, according to Origen, “the voice of the pure mind (φωνὴ νοῦ καθαροῦ).” It is therefore not the possession of all, but only of those whose minds are “being brought into rhythm (ὀυθυμίζων)” with the music of the Logos.⁵⁸ Concretely, for Origen, keeping with the musical metaphor, this means that when one’s mind is not “out of tune” concerning Christ, nor “out of rhythm” concerning God – when one rather sees rightly and speaks with “appropriate knowledge (δεόντως εἰδώς)” concerning the Father and the Son – only then can one keep the commandment of the verse, “Sing to the Lord.”⁵⁹

Here enter the angels, for, as Origen goes on to observe, quoting Revelation 15:3, “we have read in the Apocalypse of John ... that angels celebrate (ἑώρῳνται) having harps and making music and some celebrate singing the song of Moses, God’s servant”.⁶⁰ The verse, in which the seven angels who possess the last seven plagues are said to sing to God with “the song of Moses,”⁶¹ assists Origen. He claims that “all of us must sing to God,” whereas now we sing “in part” (1 Cor 13:10), which we are bound to do until that time when we shall join the angels in hymning God.⁶² At present, the angels sing the song of Moses to God as examples for those humans who would embark on the ascent to the divine, but in the age to come, Origen tells his hearers, humans will join the angels in their work of singing and seeing God with a pure heart.⁶³ The angels, then, are those whose speech is already scriptural, unlike the majority of humans, who are below the angels in the hierarchy of beings, and who therefore must wait for the consummation of the age for their own speech to be thus scriptural.

⁵⁶ *Hom. Ps 67 2.3.* (OW 13:204).

⁵⁷ *Hom. Ps 67 2.3.* (OW 13:204–205).

⁵⁸ *Hom. Ps 67 2.3.* (OW 13:206).

⁵⁹ *Hom. Ps 67 2.3.* (OW 13:206).

⁶⁰ *Hom. Ps 67 2.3.* (OW 13:207).

⁶¹ In Rev 15, the “song of Moses,” is itself a combination of scriptural texts, including Psalm 111:2,3; Deut. 32:4; Jer. 10:7; Psalms 86:9; 98:2.

⁶² *Hom. Ps 67 2.3.* (OW 13:207).

⁶³ *Hom. Ps 67 2.3.* (OW 13:207).

Angelic Engagement with Origen's Homiletic Exegesis

As we have observed, for Origen, angels possess intimate knowledge of Scripture. This is demonstrated both in their role in delivering that which became its semantic content, and by their scripture-saturated speech. It follows, then, that according to Origen, angels are well-qualified to engage human attempts to understand and interpret Scripture. In several passages throughout his corpus, Origen indicates that he understands his own preaching to belong to the current age of salvation history, and therefore as a direct extension of the age in which the law was given to Moses, and of the time of the prophets and apostles.⁶⁴ This itself is a remarkable claim to prophetic and apostolic authority, with no little rhetorical force. For our purposes, we will examine one of the ways in which he legitimates such claims that his own preaching belongs to an extension of the former age, namely, by suggesting that the present age of the presentation of Scripture (within his own homilies), is also supervised and witnessed by angels. Significantly, however, the angels are not mere observers of Origen's preaching, but are actively involved in his delivery of Scripture: they pray for the homiletic exegete; they rejoice as he presents Scripture fittingly; and they serve as mediators between Origen and Christ as he makes his homiletic-exegetical offerings. We will examine three passages in which Origen discusses the angels' engagement with his own homiletic exegesis of Scripture.

The first is in his ninth homily on Joshua. As Origen comments on Josh 8:32, "And Joshua wrote Deuteronomy upon the stones in the presence of the sons of Israel," he wonders how it could have been possible that the Israelites did not get bored and wander away while such a large book was written on stone tablets, and furthermore, how such a large book could fit on the tablets.⁶⁵ These issues with the letter (*litterae*) suggest to Origen that "the truth of the narrative (*in hoc historiae veritas*)" is demonstrated not with respect to those among whom "to this day when Moses is read, a veil lies over their heart" (2 Cor 3:15).⁶⁶ The "sons of Israel" in Josh 8:32, then, are not the literal Israelites, but the angelic hosts, for, he argues, "if we understand correctly that 'Israel' means,

⁶⁴ See for example, *Hom. Jer* 19.14.9; *Hom. Ps* 67 1.1; *Hom. Ps* 36 3.11.

⁶⁵ *Hom. Josh* 9.4. (SC 71:250; FC 105:99).

⁶⁶ *Hom. Josh* 9.4. (SC 71:250; FC 105:99).

‘seeing God by way of the mind,’ (*mente Deum videntem*) even more correctly is it said concerning angelic ministries.”⁶⁷ Thus the verse pertains to that time immediately after one comes to believe in God, when Christ the Lord writes “the second law,” i.e. Deuteronomy, in one’s heart.⁶⁸ Origen informs his hearers that just as angels facilitated the provision of the Torah to Israel, “the heavenly powers (*coelestes virtutes*), the ministries of angels (*ministeria angelorum*), and ‘the church of the firstborn’ (Heb 12:23) were present at the time when the mystery of the faith was transmitted to you.”⁶⁹ Again, it is Paul who instructs Origen concerning this issue, for he argues, “the apostle plainly (*manifeste*) points this out to the Hebrews, saying, ‘For you have not drawn near to the sound of a trumpet and to a fiery mountain, but you have drawn near to Mount Sion and the city of the living God, the heavenly Jerusalem, and to the church of the firstborn written in heaven, and to the multitude of angels praising God together’ (Heb 12:18, 22–23).”⁷⁰ Origen likens his own homiletic task to the previous eras of salvation history saying, “even now, through these things that we are speaking, Jesus is writing Deuteronomy in the hearts of those who receive these things that are said with a sound faith and with all their mind.”⁷¹ By implication, then, the angels are present as he offers the Scriptures to his hearers, just as they were in the previous salvation-historic age.

Secondly, angels occasionally pray for and rejoice with the exegete-preacher, Origen himself. For example, in his *Homilies on Luke*, Origen again discusses the fact of the angels’ presence in the Christian assembly, and then turns to explain their interaction with the preacher, claiming, “if we say anything in accord with reason (*iuxta rationem*) and according to the intent of the Scriptures (*iuxta scripturarum dicimus voluntatem*), the angels rejoice and pray with us.”⁷² Here, as the angels rejoice whenever Origen’s homiletic interpretation of Scripture is in

⁶⁷ *Hom. Josh 9.4.* (SC 71:252; FC 105:100). I have translated *mente* as “according to the mind” instead of Schek’s “in the mind” in order to emphasize what I understand to be the ablative of agent.

⁶⁸ *Hom. Josh 9.4.* (SC 71:250; FC 105:99).

⁶⁹ *Hom. Josh 9.4.* (SC 71:252; FC 105:100).

⁷⁰ *Hom. Josh 9.4.* (SC 71:252; FC 105:100).

⁷¹ *Hom. Josh 9.4.* (SC 71:252; FC 105:100).

⁷² *Hom. Lk 23.8.* (SC 87:322; FC 94:101).

accord with what they know to be its true intent, their celebratory attention serves as a kind of implicit authoritative standard to which he aims in his exegesis. Just as significant is his claim that the angels pray with the preacher whose homiletic interpretation is aligned with the intent of Scripture. Unfortunately, Origen does not explain the content or effects of such angelic prayers, but surely, he thinks the impact of his homiletic exegesis is strengthened by the angels' prayers in these instances.

Thirdly, in one significant passage from his eleventh homily on Numbers, Origen outlines his understanding of another way in which the angels serve as intermediaries between his preaching and Christ, the high priest. As he discusses the angels' role in offering humanity's first-fruits to Christ, the Alexandrian tells his hearers that each person has an angel that attends to the field of her heart. In Origen's own case, his offering in this context is the interpretation of Scripture in his exegetical homilies. He tells his readers the following, concerning both his offering and the mediating role of his church's particular angel, as he makes his exegetical offerings to Christ, the "supreme high priest":

And if today I should be deserving to bring forth some great interpretation that is worthy of the supreme high priest ... it could possibly happen that the angel who presides over a church would choose something from all these statements and would offer it to the Lord in the place of the first fruits from the little field of my heart.⁷³

For Origen, then, it is through the angels, who are present as he preaches, that Christ, the high priest, is alerted of worthy interpretive offerings. Here, the angels' role is best described as evaluative, and it is clear that Origen presumes they occupy the necessary position vis-à-vis Scripture to fulfill this role. I suspect, however, that such a comment also serves a rhetorical purpose for Origen, namely, assuring his hearers that they are in the fortunate position to receive explanations of Scripture that could potentially receive the "stamp of approval" from the heavenly beings who enjoy direct contact with Christ himself.

⁷³ *Hom. Num* 11.5.1. (SC 442:46; ACT; Scheck, 57). Cf. *Hom. Ezek* 2.3.1. (SC 352:106). In this context, the angels judge his interpretations at the eschaton.

Origen's Angelic Exegesis

We have seen that Origen assumed the angelic powers to be attentively engaged with his exegetical-homiletical endeavours. This itself is a significant claim to interpretive authority. However, there are also several instances in his writings where Origen claims that his exegesis and teaching of Scripture have an angelic dimension of their own. Significantly, in these instances, Origen does not claim to have received direct guidance or assistance from the angels, but instead claims either the capacity to interpret at the level of angels, or at least the aspiration and/or potential to do so.⁷⁴ This, I suggest, is a powerful claim to interpretive authority, which we shall see specifically in our third example, particularly as it relates to a defense of non-literal exegesis. We will examine three instances here.

I will begin with an example in which Origen articulates his aspiration to interpret angelically. In his second homily on Ezekiel, as he comments on Ezek 13:2, "Prophecy; and you shall say to the prophets who prophecy from the heart, and you shall prophecy and say to them, 'Listen to the word of the Lord'," Origen reflects on the homiletical-exegetical task in light of the angels' engagement with Scripture. He takes this verse to be spoken directly to himself, and all those who would teach in the churches, for those who would assume the role of teacher should, he claims, have an appropriate fear of God.⁷⁵ In addition, Origen continues, the verse enjoins the teacher to "venture to bring forth discourses as though they were a commentary written not by humans but by the angels of God (*ut periclitemur quasi sub commentario scripto non ab hominibus, sed ab angelis Dei*)."⁷⁶ Once again, Origen associates the angels with a right understanding of Scripture, and in light of this prophetic verse specifically, argues that he and the other teachers of the

⁷⁴ I do not understand Origen's claims to possess angelic interpretive abilities to constitute a straightforward claim to have reached this level of exegesis (or existence) purely on his own merit. The Alexandrian is of course well aware of his need for divine assistance, as is evidenced by the many instances throughout his exegetical commentaries and homilies in which he pauses to pray for interpretive help, and in *Comm. In 13*, it is clear that the one receiving "living water," asks and receives from Christ. However, I do think it significant that he understands himself to occasionally come to an interpretation of Scripture, or as we shall see below, of "that which is beyond Scripture," that is angelic in nature.

⁷⁵ *Hom. Ezek 2.3.1.* (SC 352:106).

⁷⁶ *Hom. Ezek 2.3.1.* (SC 352:106). Cf. *Comm. Cant.* 2.8.34.

church must aspire to homiletic exegesis that is angelic. Whether or not he or any other teacher-exegete has interpreted Scripture correctly will be revealed at the end of the age, when such persons are judged by the “order” (*ordo*) of the angels, justified by “what has been said well (*erunt quae bene dicta sunt*),” and condemned by “those explanations which were different from what truth demands (*ea quae secus quam veritas poscit sunt explanata*).”⁷⁷ In this case, then, Origen argues that the exegete should operate according to the knowledge that the angels will, at the end of the age, judge and examine his interpretive endeavours, and that one’s exegesis should therefore meet angelic standards. We will see in our next example that Origen clearly thinks it possible to meet this standard (for some), and, moreover, counts himself among the privileged minority.

Our second example is again from a passage in the new material on the psalms, and here Origen claims explicitly to possess an angelic interpretive capacity. As he turns to interpret Ps 77:25a, “a man ate the bread of angels,” a verse we have seen him deal with above, he provides an extensive discussion of the content of the angels’ bread, which he understands here to refer to their work, claiming, “the work set out before them is to contemplate reality (*θεωρεῖν τὰ πράγματα*) and to enjoy the wisdom of God and to see the Logos of the order of the universe.”⁷⁸ For Origen, as we noted above, it is possible that those human beings who have made great progress on the journey toward divinity, can “eat the bread of angels.” Here, he goes so far as to claim that he has reached the rank of angelic understanding, saying, “Men have also received bread of angels, which nourishes angels, for when I gain understanding about God, about the cosmos, about Christ, about his divinity and about his inhabiting a human body and soul, I eat bread of angels.”⁷⁹ He continues, commenting specifically on his angelic rank with respect to exegesis: “When I explain (*ἐξερτάζω*) the words of the Holy Spirit, I eat the bread of angels.”⁸⁰ He says no more here about his angelic

⁷⁷ *Hom. Ezek* 2.3.1. (SC 352:106).

⁷⁸ *Hom. Ps* 77 4.10. (OW 13:406). Note that above, in a passage from the same (lengthy) homily on Ps 77, the “bread of angels” was to speak through the prophets. I suspect that for Origen, these two kinds of angelic “work” were not incompatible. In any case, he is famously willing to offer several interpretive options for a given verse.

⁷⁹ *Hom. Ps* 77 4.10. (OW 13:406).

⁸⁰ *Hom. Ps* 77 4.10. (OW 13:406).

homiletical-exegetical work before he moves to the next verse, but, even so, it is clear that he considers himself to be such an angelic interpreter; one who can, on occasion, with the angels themselves, contemplate reality and understand God, the mystery of Christ, and the communication of the Holy Spirit in the words of Scripture.

Finally, we return to Origen's *Commentary on John*. In a remarkable section of this work, Origen again deals with the angelic exegetical capacity of the elite minority, and this within the context of a defense of the necessity of non-literal exegesis. It is here that we can see most clearly the rhetorical impact of Origen's claims to understand Scripture in an angelic mode. In Book 13 of his *Commentary on John* Origen makes a two-fold argument concerning the angelic valences of his exegesis: 1) the angels have understanding of teachings concerning God that are "beyond that which is written" in Scripture; and 2) Origen himself has access to such teachings, wherein a shift to the non-literal plane is required. In this instance then, the rhetorical force of his claim to possess angelic exegetical capacities serves to authorize his penchant for non-literal exegesis. I will proceed by outlining the overall shape of Origen's treatment of this passage before moving to discuss how angels, and indeed Origen himself, fit within the exegetical picture laid out by the Alexandrian.

Book 13 of Origen's *Commentary on John* is dedicated to an extensive treatment of the Samaritan Woman at the well in John 4, and while Origen deals with the text at the literal level, much of his interpretive energy is spent dealing with his non-literal reading, which is primarily concerned with the theme of scriptural interpretation itself.⁸¹ Within this non-literal reading, the Samaritan woman, who represents the heterodox (read, "gnostics," such as Heracleon), sits in conversation with Jesus, the Jew (i.e., the church) at the well, which represents the Scriptures.⁸² Jesus offers the Samaritan woman "living water," which Origen understands as "different from" (ἐτερον παρὰ) the well of Scripture,⁸³ since this "living water" represents Jesus' teachings, which, in turn,

⁸¹ I discuss this passage in greater detail in chapter 3 of my forthcoming book, *Alexandrian and Antiochene Exegesis and the Gospel of John* (SBL Press, 2020).

⁸² While Book 12 of *Comm. Jn*, where Origen sets up his interpretation of this passage, is lost, he summarizes the overall shape of his treatment in 13.3–7, 81, 101.

⁸³ *Comm. Jn* 13.42. (SC 222:54; FC 89:77).

become “a fountain capable of discovering everything that is investigated,” which one can possess within oneself.⁸⁴ In other words, for Origen, Scripture itself has limits, for the person who has drunk from the Scriptures will continue to thirst, and will thus of necessity return to the well again and again.⁸⁵ On the other hand, once a person has received the water of Jesus’ teachings, he or she “will receive so great a benefit that a fountain capable of discovering anything that is investigated will gush forth within him.”⁸⁶

The rigorous biblical interpreter, Origen, does not eschew the place of Scripture altogether – one must of course begin with the Scriptures, for they are indeed “useful” (χρήσιμον), and they are “elementary rudiments of and very brief introductions to all knowledge (τῆς ὅλης γνώσεως στοιχειά τινα ἐλάχιστα καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς).”⁸⁷ However, they do not contain some of “the more lordly and more divine aspects of the mysteries of God,” nor have human voices or tongues ever contained them.⁸⁸ This latter assertion Scripture itself indicates to Origen, the ever-attentive reader, for John 21:25, which he cites, reads, “For there are also many other things that Jesus did, which if they were each written, I suppose not even the world itself would contain the books that would be written.”⁸⁹ Scripture provides further indication that its contents are limited, since, as Origen notes, the apostles John and Paul were both forbidden to write about the mystical experiences they underwent (Rev 10:4; 1 Cor 12:4).⁹⁰ Finally, Origen takes Paul’s phrase from 1 Cor 4:6, “beyond that which is written,” which the apostle meant to *deter* his followers from going beyond the literal meaning of the written words of his letters, and uses it, as Margaret M.

⁸⁴ *Comm. Jn* 13.14–16. (SC 222:40–42; FC 89:71–72).

⁸⁵ *Comm. Jn* 13.7, 13. (SC 222:38–40; FC 89:70–71).

⁸⁶ *Comm. Jn* 13.16. (SC 222:42; FC 89:72).

⁸⁷ *Comm. Jn* 13.23–24, 30. (SC 222:44–46; FC 89:73).

⁸⁸ *Comm. Jn* 13.27. (SC 222:46; FC 89:74). The extent to which Origen thinks the teachings found in Scripture and the teachings found beyond Scripture overlap is not entirely clear in Book 13. I suspect that this requires further study.

⁸⁹ *Comm. Jn* 13.27. (SC 222:46; FC 89:74).

⁹⁰ *Comm. Jn* 13.28. (SC 222:46; FC 89:74).

Mitchell has observed, “to refer the extra-scriptural, extra-textual knowledge of divine things, which is the water of Jesus.”⁹¹

Having established the existence of such supra-scriptural teachings, Origen warns his reader that they are to be examined only by the minority of persons who are capable, not the majority.⁹² These teachings are therefore known to those such as the apostles John and Paul, who heard them, but were not able to speak them or commit them to writing.⁹³ They will also be known to those who have received Christ’s living water, “the fountain of water leaping into eternal life to those who no longer have the heart of man, but who are able to say, ‘But we have the mind of Christ’ [1 Cor 2:16], ‘that we may know the things that are given to us by God, which things also we speak, not in the learned words of human wisdom, but in words learned of the Spirit’ [1 Cor 2:12–13].”⁹⁴ The Samaritan woman, who asked for and received Jesus’ living water, is another such person, for she has now not only moved from the camp of the heterodox to the fold of the church, but more significantly, has gained access to “that which is beyond what is written.”⁹⁵

It is here, within Origen’s discussion of the Samaritan woman’s reception of the living water of Jesus’ teachings, that we encounter the angels, for he claims that once she has received the living water, the

⁹¹ *Comm. Jn* 13.31. (SC 222:48; FC 89:74–75). See Mitchell’s treatment of this passage of Book 13 in her *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics* (Cambridge: CUP, 2010), 34–37.

⁹² *Comm. Jn* 13.32–33. (SC 222:48; FC 89:75).

⁹³ *Comm. Jn* 13.33–34. (SC 222:48; FC 89:75).

⁹⁴ *Comm. Jn* 13.35. This is one of Origen’s favourite Pauline verses, and he summons it time and again as his spiritual aspiration and the scriptural authorization and vocabulary for his claims to interpretive precision on the non-literal plane. See for example, *Peri Archon* 4.2.3; *Comm. Jn* 13.5–6. This is therefore an implicit claim to belong to this privileged minority, a claim which will become more explicit below. However, he has already claimed as much explicitly in the preface-like section of Book 1 of the *Commentary on John*. As he discusses the privileged position of John’s Gospel, the first-fruits of the four Gospels, he makes a distinction between those able to interpret John’s Gospel rightly, i.e., the spiritual Levites and priests, and the majority of Christians who are not so devoted to the study of Scripture, i.e., the spiritual Israelites. See *Comm. Jn* 1.10–12. Origen clearly identifies with the first group, the Levites, for he says, “we are eager for those things that are better, all our activity and our entire life being dedicated to God.” *Comm. Jn* 1.12. (SC 120:60; FC 80:33–34).

⁹⁵ Origen develops this argument in *Comm. Jn* 13.40–42. (SC 222:52–54; FC 89:76–77).

Samaritan woman could, “apart from Jacob’s water, contemplate (θεω-
 ρῆσαι) the truth in a manner that is angelic (ἀγγελικῶς) and beyond
 man.”⁹⁶ Origen continues, describing in more detail the capacity of the
 angels: “For the angels have no need of Jacob’s fountain that they may
 drink. Each angel has in himself a fountain of water leaping into eternal
 life, which has come into existence and been revealed by the Word
 himself and by Wisdom herself.”⁹⁷ The angels, then, clearly understand
 that which is beyond Scripture without recourse to Scripture per se, for
 their knowledge has been given to them directly by the Word himself.
 The Samaritan woman, having now received the living water of Jesus’
 teachings, has an “angelic” understanding of the truth.

Once Origen has explained how the Samaritan woman received the
 living water of Jesus’ teachings, he subtly likens himself to both the
 biblical figure and the angels. This, as he deals with Jesus’ words in John
 4:32, “I have meat to eat which you do not know.” The meat of Christ
 reminds Origen of another kind of heavenly food, namely, the bread of
 angels. Once again, Ps 77:25, “man ate the bread of angels,” elicits his
 reflection on the content of that bread and thus angelic epistemology.
 As he interprets these words, he claims that, “we must ascend by reason
 from irrational and human beings to the angels who are also nurtured,
 for they are not totally without need,” quoting the verse directly, “man
 ate the bread of angels.”⁹⁸ That Scripture itself has instructed Origen that
 angels are not without need – for they receive some kind of nourishment
 from this bread – does two things for Origen here. First, it prompts him
 to search the Scriptures for examples in which humans literally “eat the
 bread of angels,” a search that leads him to find the example of Abraham
 in Gen 18, who offered his (angelic) visitors at Mamre unleavened
 bread, which he ate with them.⁹⁹ Second, the fact of the angelic need for
 nourishment suggests to Origen that humans, who are also in need, are
 not so far below those needy angels, and therefore finds another Scrip-
 tural authorization for his interpretation of the Samaritan woman’s
 angelic understanding, and implicitly, his own capacity to reach angelic
 epistemological status as he interprets Scripture.

Origen’s overarching non-literal treatment of the Samaritan woman

⁹⁶ *Comm. Jn* 13.41. (SC 222:54; FC 89:77). Cf. *Comm. Jn* 13.91.

⁹⁷ *Comm. Jn* 13.41. (SC 222:54; FC 89:77).

⁹⁸ *Comm. Jn* 13.214. (SC 222:148; FC 89:112).

⁹⁹ *Comm. Jn* 13.214. (SC 222:148; FC 89:112).

at the well in John 4, I argue, constitutes a claim to belong to the select minority of Christians, alongside the apostles, the Samaritan woman, and the angelic hosts, each of whom possess the capacity to understand that which is beyond Scripture. In other words, he has both demonstrated that the biblical text itself invited, or perhaps instructed, him to move beyond the letter so as to reach an understanding of Jesus' teachings, and that he has in fact reached such an understanding through his non-literal interpretation of John 4. He is thus able to describe and explain the journey vis-à-vis Scripture embarked upon by the Samaritan woman, for he has undergone a comparable journey as one who has spent his life "engaged very diligently (ἐπιμελέστατα ἀσχοληθέντα)" with the Scriptures.¹⁰⁰ Therefore, his entire reading of this passage can be seen as a kind of defense of non-literal reading, that mode of exegesis that allows humans access to the teachings of Jesus beyond what is written in Scripture, to which the angels and a select group of human beings, such as himself, are privy.¹⁰¹

Conclusion

For Origen, as we have seen, angels are thoroughly scriptural. That is, not only does Scripture itself guide Origen in his thinking about their nature and their role within his cosmological and theological programme, but angels are also extremely well-versed in Scripture, given their foundational role in the provision of the messages that would become its contents. This is demonstrated in every instance where the angels speak and sing, for, according to Origen, their words are always scriptural. The Alexandrian therefore considers the angels to be heavenly intermediaries on his behalf as he presents Scripture to those under his charge. In fact, they are the perfect source of authority for claims concerning the legitimacy of his own biblical interpretation.

¹⁰⁰ *Comm. Jn* 13.42. (SC 222:54; FC 89:77). Cf. *Comm. Jn* 1.10–12.

¹⁰¹ Based on Book 13 as a whole, and on such passages as Book 13.110, in which Origen refutes the person who is "enslaved to the letter," John A. McGuckin has argued that Origen implicitly refutes those within the walls of the church who in his view read Scripture too literally, and who, presumably, had accused him of fanciful and therefore erroneous interpretation. See McGuckin's, "Structural Design and Apologetic Intent in Origen's *Commentary on John*" in *Origeniana Sexta: Origène et la Bible: Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août–3 septembre 1993* (ed. G. Dorival and A. Le Boulluec; Leuven: LUP, 1995), 441–457.

Not only do they provide him with supervision, mediation, and prayer during the exegetical-homiletical process – no small rhetorical claim – but they also provide attainable exegetical examples, for, as we have seen, Origen believes that certain elite members of the church, such as himself, can on occasion, reach angelic levels of understanding. Significantly, Scripture itself has guided Origen toward this self-understanding vis-à-vis the angels; as we saw, in those contexts in which he discusses his own capacity to do the work of angels, he found justification for this claim in such verses as Ps 77:25, “man has eaten the bread of angels,” and in the existence of the “living water” of Jesus in John 4, which indicated to him that one must search beyond that which is written to reach the level of angelic understanding. Origen’s claims to possess the capacity to understand God in the Scriptures, and indeed, in that which is beyond Scripture in an angelic mode, authorize his movement to the non-literal plane. Surely the exegetical homilist who, on occasion, does the work of angels, is to be trusted with the appropriate handling of the Scriptures.

AUGUSTINUS MÅNGA KVINNOR: BIBLISKA OCH HISTORISKA KVINNOR I AUGUSTINUS SKRIFTER OM JUNGFRULIGHET OCH ÄKTENSKAP

Annamaria Laviola-Svensäter

Abstract:

The following article discusses the role different women play in shaping Augustine's theological thoughts on marriage and virginity. It argues that Augustine developed different definitions of Christian marriage, holy virginity and consecrated widowhood through ongoing contacts with contemporary women such as Proba, Juliana and Demetrias. Furthermore, biblical women as, for example, Ruth, the prophetess Hanna and the two sisters Martha and Mary played an important role in creating a positive image of married, unmarried and widowed women. At the same time, however, Augustine used these biblical protagonists and their stories as a way of reinforcing the higher status of virginity in comparison to marriage. Finally, Augustine's definitions of virginity and marriage were also part of greater theological controversies, such as the Jovinianist and the Pelagian one.

Key Words:

Augustine, women, marriage, virginity, widowhood, Biblical women.

Vilka är de viktigaste kvinnorna i Augustinus författarskap? Tanken att hans mor Monica och hans namnlösa konkubin spelade en viktig roll i

Augustinus omvändelse och liv är föga kontroversiell.¹ Det är dock mer sällan som andra bibliska och historiska kvinnor, allt ifrån konsekrerade jungfrur och änkor till gifta kvinnor, anses ha spelat en avgörande roll i Augustinus skrifter och teologiska resonemang. Denna artikel kommer därför att presentera några av dessa verkliga och litterära kvinnor för att diskutera på vilket sätt de figurerar i och påverkar Augustinus skrifter. Augustinus drog sig knappast för att diskutera teologi med kvinnor, något som blir uppenbart i hans brevväxling med olika kvinnliga mottagare.² Även hans predikningar verkade vara anpassade för både manliga och kvinnliga åhörare, trots att Augustinus inte tilltalade kvinnor direkt när han satt i predikstolen.³ Att diskutera olika kvinnors eventuella påverkan på Augustinus möjliggör i sin tur ett ställningstagande i förhållande till både tidigare forskning och tidigare perspektiv på Augustinus och hans författarskap.

Under de senaste åren har kyrkofädernas syn på kvinnor och kvinnors kroppar diskuterats flitigt inom olika akademiska discipliner samt utifrån en rad mångfacetterade och intersektionella perspektiv. Den överförenklade slutsatsen att de tidigkristna författarna led av obotlig misogyni har nu börjat nyanseras med hjälp av kontextuella studier. Med andra ord betraktas kyrkofädernas tankar som mer och mer kopplade till den grekisk-romerska världen de utvecklades inom; även samspelet mellan den grekiska filosofins syn på kvinnor och kristna föreställningar om kvinnor har lyfts fram som särskilt viktigt.⁴ De läror som utvecklades under kristendomens första århundraden kan dessutom betraktas som resultatet av – och anpassningen till – otaliga strider och debatter kring olika teologiska uttalanden, många av vilka senare kom att klassas som irrläror. Dessa kommer i viss mån att presenteras längre fram i artikeln, särskilt när de verkar fungera som

¹ Mer om Monicas påverkan på Augustinus i Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 2000, 16–19; för konkubinens påverkan på Augustinus senare verk se Brown, *Augustine of Hippo*, 80–81.

² Joanne McWilliam, "Augustine's Letters to Women", i: J. Chelius Stark (red.), *Feminist Interpretations of Augustine*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press 2007, 189–202 (189–190).

³ Stephan Borgehammar, "St. Augustine, Preacher of Paradox and Promise in Early Fifth-Century North Africa", i: J. Cillers & L. Hansen (red.), *Studia Homiletica 11, Preaching Promise within the Paradoxes of Life*, Stellenbosch: African SUNmedia, 2018, 273–281 (274).

⁴ Hannelie Wood, "Feminists and their Perspectives on the Church Fathers' Beliefs Regarding Women: An Inquiry", *Verbum et Ecclesia* 38(1), a1692 (2017), 1–10 (1).

utgångspunkt för kyrkofädernas egna tankar om kvinnor och deras sociala tillstånd.

När de västliga kyrkofäderna och deras roll i utformandet av kristendomen kommer på tal blir det omöjligt att bortse från Augustinus och hans rika bokproduktion. Biskopen i Hippo intresserade sig för många olika ämnen och samtida frågor, som t.ex. förhållandet mellan konsekreerad jungfrulighet och äktenskap samt deras påverkan på det kristna vardagslivet. Debatter om dessa ämnen präglade diskussionen om vilka beteenden som var oacceptabla eller önskvärda inom en kristen gemenskap och vilken roll dessa skulle spela i förhållande till livet efter detta.⁵ Då början på 400-talet ger exempel på olika debatter av detta slag, kommer artikeln att diskutera Augustinus många kvinnor utifrån förhållandet mellan äktenskap och jungfrulighet. Analysen av enbart dessa två begrepp kommer att tjäna två syften: å ena sidan kommer den att kunna begränsa den tidsperiod och det material som utgör artikelns analytiska grund; å andra sidan kommer avgränsningen att kunna ge en tydligare ram för reflektionen kring hur olika verkliga och bibliska kvinnor, eller synen på dem, praktiskt påverkar och påverkas av Augustinus teologi.

Materialet för denna undersökning utgörs av fyra av Augustinus skrifter, vars fokus ligger på just frågor om jungfrulighet och äktenskap: *De Bono Coniugali* (Om äktenskapets goda), *De Sancta Virginitate* (Om helig jungfrulighet), *De Bono Viduitatis* (Om änkeståndets goda), och *De Adulterinis Coniugiis* (Om otrogna makar). De första två verken skrevs ungefär 401, *De Bono Viduitatis* kan dateras till 414 och *De Adulterinis Coniugiis* till åren 419–420.⁶ Samtliga skrevs alltså under 400-talets första tjugio år, och som titlarna avslöjar behandlar de det goda med äktenskapet, jungfrulighetens heliga karaktär, det goda med (ett kyskt) änkestånd samt äktenskaplig otrohet. Dessa skrifter uppkom inte i ett vakuum: *De Bono Coniugali* och *De Sancta Virginitate* har tolkats som en respons och ett ställningstagande i striden kring Jovinianus tankar om

⁵ Se till exempel Augustinus, *De Sancta Virginitate*, 24, i: Saint Augustine, *Marriage and Virginitly: The Excellence of Marriage, Holy Virginitly, The Excellence of Widowhood, Adulterous Marriages, Continnence*. Övers. Ray Kearney; red. John E. Rotelle, O.S.A., Hyde Park, New York: New City Press, 1999.

⁶ John E. Rotelle "General Introduction", i Saint Augustine, *Marriage and Virginitly*, 9–25 (9, 21–22).

dopet och dess konsekvenser för de kristnas liv,⁷ medan *De Bono Viduitatis* intar en kritisk underton till Pelagius och hans följares syn på den fria viljan.⁸ *De Adulterinis Coniugiis* verkar inte ha några kopplingar till ovannämnda strider, utan uppkommer som ett svar på en rad frågor om Nya Testamentets olika uppfattningar om äktenskap och skilsmässor.⁹ Forskningen kring dessa fyra verk verkar vara tämligen begränsad, särskilt när det kommer till förhållandet mellan den teologi som de uttrycker och de olika kvinnor som här omnämns. Föreliggande artikel avser därför att bidra med ökade kunskaper om dessa skrifter, samtidigt som den även ansluter sig till den ovannämnda feministiska forskningen som alltmer lyfter fram kvinnans roll i och påverkan på antika texter.

För att tydligt kunna lyfta fram på vilka sätt verkens teologi påverkas av olika historiska och bibliska kvinnor kommer artikelns huvuddel att delas upp i två olika avsnitt: det första kommer att behandla de förhållanden som Augustinus betraktade som kristna äktenskap, deras karaktär och den (positiva) roll dessa ansågs spela för den troendes liv; en liknande redogörelse kommer även att ges för Augustinus syn på helig jungfrulighet och det konsekrerade änkeståndet. Artikelns andra avsnitt kommer därefter att bedriva en analys av ett antal historiska kvinnor och bibliska kvinnliga gestalter som kan anses ha spelat en viktig roll i Augustinus teologi och dess utformning. Förhållandet mellan de analyserade sociala tillstånden och de olika historiska och bibliska kvinnor som förekommer i Augustinus texter kommer att analyseras och diskuteras i artikelns avslutande sektion.

Äktenskap, jungfrulighet och änkestånd

För att kunna analysera Augustinus syn på äktenskap och den eventuella påverkan som olika kvinnor kan ha haft på denna syn är det viktigt att undersöka vilka förhållanden som kan klassas som äktenskapliga

⁷ David G. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford: Oxford University Press 2007, 244.

⁸ Rotelle, "General Introduction", 111–112.

⁹ George Hayward Joyce S.J., *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Study*, London: Sheed and Ward 1948, 317.

under 400-talets början, då det fortfarande inte fanns någon utkristalliserad syn på vad ett kristet äktenskap faktiskt innebar.¹⁰ Tvärtom verkade åsikterna gå isär. Motståndarna till manikeismen, bl.a. Augustinus själv, varnade för manikéernas negativa syn på kroppen, sexualitet och äktenskapet.¹¹ Samtidigt anklagades den heresistämplade munken Jovinianus för att i slutet av 300-talet ha påstått att celibatet och asketiska levnadsstandarder inte per automatik innebar en högre grad av helighet. Av detta följde att döpta kvinnor i grund och botten hade samma meriter, oavsett deras sociala tillstånd som jungfru, änka eller äkta maka.¹² Reaktionerna på dessa påståenden blev kraftiga. I ett försök att bevara den konsekrerade jungfrulighetens högre rang uttryckte sig Hieronymus så pass nedlåtande om äktenskap att även hans åsikter kom att uppfattas som närmast heretiska.¹³ Utifrån detta sammanhang kan *De Bono Coniugali* och *De Sancta Virginitate* betraktas som två verk vars syfte var att återinföra en viss balans i frågan om äktenskapets och den konsekrerade jungfrulighetens status och förhållande till varandra.¹⁴ Det är då knappast förvånande att det är just i *De Bono Coniugali* som Augustinus försöker definiera vilka förhållanden som bör betraktas som äktenskapliga. Augustinus menar att ett förhållande kan kallas för äktenskap när: a) båda parter är ogifta sedan tidigare, b) är trogna varandra med avsikt att förbli det livet ut och c) inte försöker undvika att få barn. Dessa förhållanden kan kallas för äktenskapliga även när de är ett resultat av sexuellt begär:

Man brukar fråga om ifall en man och en kvinna som inte är någon annans make eller maka förenas med varandra, inte för att sätta barn till världen utan endast på grund av omåttlighet, och

¹⁰ Ett "kristnande" av äktenskapet och dess innebörd hade vid Augustinus tid redan pågått i några hundra år. Se till exempel Philip Lyndon Reynolds, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Period*, Leiden: Brill 1994, xv.

¹¹ Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Late Roman Empire and Medieval China*, Tubingen: J. C. B. Mohr 1992, 128; Augustinus kritiserar manikéernas avsky för kroppen i bl.a. *De Civitate Dei* XIV, 5. Se även Johannes van Oort, "Reminiscences of Manichaeism in Augustine's City of God", *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 72:4 (2016), 1–10 (2).

¹² Hieronymus, *Adversus Jovinianum*, I, 3–4 i *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Ser. II, vol. 6. Red. Philip Schaff och Henry Wace. New York: Cosimo Classics 2007, 346–416.

¹³ Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy*, 244.

¹⁴ Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy*, 244.

är trogna varandra, så att varken han eller hon skulle göra detta med någon annan. [Frågan är då] om detta skulle kunna kallas för äktenskap. Det är möjligt, och kanske inte absurt, att kalla detta för äktenskap, om de behagar varandra till döden och inte undviker att få barn, antingen för att de inte vill att barn ska födas eller att de, med hjälp av skadliga verktyg, gör så att dessa inte föds, trots att dessa inte var anledningen till att de förenades.¹⁵

Augustinus fortsätter sedan med att tillskriva män och kvinnor olika ansvar för förhållandets karaktär. Han fördömer de välbärgade män som tar till sig en konkubin i väntan på att ingå ett lukrativt äktenskap med en kvinna ur samma sociala skikt. Enligt Augustinus synsätt begår dessa män äktenskapsbrott mot den konkubin som de för tillfället lever tillsammans med. Om konkubinen är medveten om förhållandets prekära karaktär och ändå väljer att bli en del av det, bör även hon betraktas som en synderska. Augustinus är dock kvick med att understryka att om konkubinen sedan väljer att förbli ogift och trogen sin partner även när denne har ingått äktenskap med någon annan, bör hon inte stämplas som äktenskapsbryterska.¹⁶ Samma slutsats kommer Augustinus fram till i *De Adulterinis Coniugiis*. Detta verk, som utgörs av två böcker, kom till som ett svar på Pollentius frågor om evangeliernas syn på skilsmässa och omgifte. I bok 2 understryker Augustinus hur både män och kvinnor är kapabla till att begå äktenskapsbrott. Augustinus kritiserar dessutom de män som anser att kvinnor bör straffas hårdare för denna synd. Han verkar istället övertygad om att en man bör ha större självkontroll än en kvinna, att han bör vara vägledande för henne i sina handlingar och att både män och kvinnor som begår äktenskapsbrott därför bör straffas på samma sätt.¹⁷ Eller snarare

¹⁵ Solet etiam quaeri cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum sed propter incontinentiam solius concubitus causa copulantur ea fide media, ut nec ille cum altera nec illa cum altero id faciat, utrum nuptiae sint uocandae. Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari conubium, si usque ad mortem alicuius eorum id inter eos placuerit, et prolis generationem, quamuis non ea causa coniuncti sint, non tamen uitauerint ut uel nolint sibi nasci filios uel etiam opere aliquo malo agant ne nascantur (min översättning). Augustinus, *De Bono Coniugali*, V, i: Saint Augustine, *De Bono Coniugali* and *De Sancta Virginitate*. Red. och övers. P. G. Walsh, Oxford: Oxford University Press 2001, 2–65.

¹⁶ Augustinus, *De Bono Coniugali* 5, i Saint Augustine, *Marriage and Virginitiy*, 33–61.

¹⁷ Augustinus behandlar olika syner på äktenskapsbrott i *De Adulterinis Coniugiis* II, 8.

bör en man straffas mycket hårdare då det ingår i hans roll att överträffa kvinnan i frågan om dygder, menar Augustinus.¹⁸ Denna tankegång verkar ligga varmt om Augustinus hjärta. I en av sina predikningar förklarar Augustinus att om en kvinna klarar av att leva i kyskhet borde en man också kunna göra det. Att ha två olika måttstockar för hur män och kvinnor bör bete sig förkastar Augustinus bestämt.¹⁹

Det starka fokus som Augustinus lägger på äktenskapsbrott avslöjar dessutom ytterligare aspekter av äktenskapets roll, nämligen dess betydelse som botemedel mot det (okontrollerade) sexuella begäret. I likhet med Paulus konstaterar Augustinus att det är mer önskvärt att gifta sig än att leva i synd genom att ständigt följa sina kroppsliga begär. Den okontrollerade sexuella lusten är fortfarande något som bör bekämpas och av denna anledning blir ett kyskt äktenskap något att sträva efter.²⁰ Att avstå det sexuella umgänget är dock något som båda parter bör komma överens om. Genom att än en gång stödjade sig på Paulus tankar om att de äkta makarnas kroppar tillhör varandra understryker Augustinus vikten av att inte beröva sin partner den sexuella kontakten som denna har rätt till. Detta skulle kunna leda till att den make som inte är beredd att leva i kyskhet begär äktenskapsbrott, något som Augustinus betraktar som en allvarlig synd. Den i paret som är beredd att till fullo avstå det sexuella umgänget måste därför först försäkra sig om att partnern är beredd att göra det samma, och samtidigt finna sig i att ge upp tanken på ett kyskt äktenskap om inte båda makar kommer överens om det.²¹

Äktenskap kan alltså ses som ett botemedel mot sexuell begär, som inom äktenskapet förvandlas från en svår synd till en mindre sådan, samtidigt som detta begär används för ett positivt ändamål, nämligen barnafödandet.²² Augustinus är dock tydlig med att behovet av barn var

¹⁸ Augustinus, *De Ad Con* II. 8.

¹⁹ Borgehammar, "Saint Augustine, Preacher of Paradox", 276–277.

²⁰ Augustinus, *De Bon. Con.* 6.

²¹ Augustinus, *De Bon. Con.* 6. Resonemanget stödjer sig på Paulus' ord i 1 Kor 7:3–5: "Mannen skall ge hustrun vad han är skyldig henne och på samma sätt hustrun sin man. Hustrun bestämmer inte själv över sin kropp, det gör mannen. Likaså bestämmer inte mannen över sin kropp, det gör hustrun. Håll er inte ifrån varandra annat än för en tid, om ni har enats om det för att ostört kunna ägna er åt bön och sedan vara tillsammans igen. Annars kan Satan fresta er, eftersom ni inte förmår leva avhållsamt."

²² Augustinus, *De Bon. Con.* 6; 10.

större i det förflutna, då det var nödvändigt att ge upphov till det människosläkte som skulle föda Guds son. I en tid då mänsklighetens frälsning fortfarande var en dunkel, profetisk tanke fanns det alltså ett behov av att ingå äktenskap för att se till att mänskligheten skulle ha en framtid. Det var av denna anledning, menar Augustinus, som de gammaltestamentliga fäderna och mödrarna som bl.a. Abraham och Sara valde att sätta barn till världen, trots att de utan tvekan hade föredragit att leva i kyska äktenskap. Dessa fäder var beredda att uppfylla Guds vilja så till den grad att de kunde ta sig flera kvinnor, med mödrarnas tillstånd:

Självklart kunde han ta sig en annan [kvinna] så att gemensamma barn skulle födas genom den enes säd och den andras myndighet och makt. Detta var en gudomlig plikt för de gamla fäderna. [...] Idag finns det inte samma behov av fortplantning som då, när det var tillåtet att ta sig andra hustrur för en riklig ätts skull även när makarna kunde fortplanta sig. Detta är dock förstås inte tillåtet idag.²³

I Augustinus tid har Kristus alltså redan fötts och världens alla folk kan göras till kristna genom omvändelse; av denna anledning är ett kyskt äktenskap att föredra, om än endast när båda partnerna är överens om det.²⁴

Den gifta kvinnan som beskrivs i de analyserade texterna är alltså någon som, precis som sin make, har möjligheten att välja om hon ska avstå ifrån sexuellt umgänge eller inte; i äldre tider var hon med och bestämde om maken skulle få tillgång till flera kvinnor för att befolka jorden; hon är den som inte kan anklagas för äktenskapsbrott om hon väljer att ägna sitt liv åt Gud efter sin tid som konkubin. Viljan och möjligheten att enbart fokusera på Gud är en av anledningarna till att äktenskapet, trots sin goda karaktär, alltid förblir underordnat den konsekrerade jungfruligheten.

²³ *Plane uxoris uoluntate adhibere aliam, unde communes filii nascantur unius commixtione ac semine, alterius autem iure ac potestate, apud antiquos patres fas erat; [...]* Non est enim propagandi necessitas quae tunc fuit, quando et parientibus coniugibus alias propter copiosiorum posteritatem superducere licebat, quod nunc certe non licet (min översättning). Augustinus, *De Bon. Con.* XV.

²⁴ Augustinus, *De Bon. Con.* 6.

I *De Bono Coniugali* utvecklar Augustinus denna tankegång genom att hänvisa till Första Korinthierbrevets sjunde kapitel. Här råder Paulus sina (gifta) läsare och lyssnare att leva som om de vore ogifta. Aposteln påstår dessutom att en gift människa fokuserar mer på världsliga ting och på att vara sin partner till lags än på Gud:

Men det säger jag, bröder: tiden krymper. Även de som har en hustru måste nu leva som om de ingen hade, de som gråter som om de inte grät, de som gläder sig som om de inte glädde sig, de som köper något som om de inte fick behålla det och de som lever i världen som om de inte levde av den. Ty den värld som nu är går mot sitt slut, och jag ser helst att ni slipper bekymra er. Den ogifte tänker på vad som hör Herren till, hur han skall vara Herren till lags. Men den gifte tänker på vad som hör världen till, hur han skall vara sin hustru till lags, och det gör honom kluven. En ogift kvinna eller flicka tänker på vad som hör Herren till, på att hon skall vara helig till kropp och själ. Men den gifta kvinnan tänker på vad som hör världen till, hur hon skall vara sin man till lags.²⁵

Denna tankegång återkommer i *De Sancta Virginitate*. Med andra ord väljer Augustinus att gå på gång stödja sig på Paulus ord för att understryka hur gifta människor på ett eller annat sätt tvingas att fokusera på världsliga ting, medan en konsekrerad jungfru kan ägna all sin tid åt Gud. Därför skapas en tydlig rangordning som ser konsekrerade jungfrur som överlägsna gifta kvinnor. Detta beror på att när jungfruligheten väl har gått förlorad kan den inte återerövas. Detta gör i sin tur att gifta människor, oavsett hur heligt och gudfruktigt de lever, aldrig kommer att kunna ta del av samma heliga gåvor som konsekrerade jungfrur. Augustinus syftar då på möjligheten att följa Kristus, Guds Lamm. Han understryker att det endast är jungfrur som kommer att kunna följa Lammet vart det än går, medan de som varit gifta kan sträva efter alla andra sorters gåvor utom denna, som är kopplad till ett orört tillstånd:

Men se! Lammet går den jungfruliga vägen. Hur skulle de som har förlorat denna jungfrulighet kunna följa efter, när de inte på

²⁵ 1 Kor 7:29–34 (Bibel 2000).

något sätt kan återfå den? Följ ni då efter honom, ni som är hans jungfrur, följ honom även på den vägen, då det är endast av den anledningen som ni kan följa honom vart han än går. Vi kan uppmana dem som är gifta att följa honom till vilken annan helighetsgåva som helst utom denna, som de har förlorat irreparabelt.²⁶

Utöver konsekrerade jungfrur och äkta makar fanns i Augustinus värld ytterligare en kategori som kunde anses vara en blandning av båda, det vill säga de människor som efter sin partners död valde att inte gifta om sig utan konsekrerade sitt änkestånd åt Gud. Det goda med ett kyskt änkestånd utgör kärnan i *De Bono Viduitatis*. Detta verk är utformat som ett brevsvaret till änkan Julianas frågor, men har egentligen det bredare syftet att fungera som vägledning för en större publik.²⁷ Resonemangen kring det konsekrerade änkeståndet är dock på intet sätt begränsade till *De Bono Viduitatis*. Tvärtom återkommer Augustinus till konsekrerade änkor vid flera olika tillfällen, till exempel i *De Bono Coniugali*. Här diskuterar Augustinus bl.a. vilken grad av helighet som gruppen kunde tillskrivas och hur den skulle förhålla sig till konsekrerad jungfrulighet och äktenskap i en eventuell rangordning. För att tydliggöra och legitimera denna rangordning använder sig Augustinus av bibliska exempel, som i de flesta fall verkar kretsa kring välkända kvinnliga karaktärer, som kommer att presenteras i nästa sektion.

Det bör samtidigt påpekas att de olika sociala tillstånden inte per automatik innebar en högre eller lägre grad av helighet. Att konsekrerade jungfrur och änkor skulle överträffa gifta människor i fråga om helighet var med andra ord ingen självklarhet. Detta tydliggör Augustinus genom att förklara att kristna äktenskapliga förhållanden bör rankas högre än hednisk jungfrulighet. Detta beror inte på att äktenskap är att föredra framför jungfrulighet, utan på att det kristna äktenskapet är grundat i tron medan den hedniska jungfruligheten egentligen blir

²⁶ Sed ecce ille agnus graditur itinere uirginali. Quomodo post eum ibunt qui hoc amiserunt quod nullo modo recipiunt? Vos ergo, uos ite post eum, uirgines eius; uos et illuc ite post eum, quia propter hoc unum quocumque ierit sequimini eum. Ad quodlibet enim aliud sanctitatis donum quo eum sequantur, hortari possumus coniugatos praeter hoc quod irreparabiliter amiserunt. Augustinus, *De San. Vir.* XXIX. (min översättning)

²⁷ Augustinus, *De Bono Viduitatis* 1; 8, i Saint Augustine, *Marriage and Virginitly*, 111–136.

ett sätt att motsätta sig den sanna Guden.²⁸ Augustinus är alltså nog med att understryka att tro och dygder är ännu viktigare än det kroppsliga tillståndet. Han förklarar att även om jungfrulig kyskhet utan tvekan bör rangordnas högre än äktenskaplig kyskhet är en persons dygder inte lika lätta att rangordna. Om två människor jämförs bör den med högst dygd också betraktas som den bättre av de två. Augustinus ställer den (retoriska?) frågan kring vem som vore att föredra: en gift kvinna som är lydig, eller en konsekurerad jungfru som inte är det? Eller kan det till och med vara så att den konsekurerade jungfrun bör klandras ännu starkare då hon, trots sitt val, inte är lydig? Augustinus är säker på sin sak: lydnad rangordnas högre än kyskhet och medan Skrifterna inte på något sätt fördömer äktenskapet är de nog med att inte berättiga någon slags olydnad.²⁹

Dygder spelar alltså en väldigt stor roll i förhållande till heligheten. Detta blir ännu tydligare när Augustinus förklarar varför eunucker i himlen kommer att få samma status som gifta människor: det är i och för sig så att eunucker kan ha hållit sig kyska under hela sitt liv, men detta ser Augustinus snarare som en konsekvens av deras kroppsliga tillstånd än som ett resultat av en vilja att avstå sexuellt umgänge för att endast fokusera på Gud. Har de levt som kristna kommer eunuckerna därför att få samma himmelska belöning som kristna gifta par, då de förmodligen hade tagit sig en maka om de hade kunnat.³⁰

Det vore samtidigt vanskligt att påstå att endast dygden, men inte kroppen, har någon betydelse för Augustinus diskussion av äktenskap och jungfrulighet. Utöver möjligheten att ägna sig åt Gud betraktas den konsekurerade jungfrudomen som det bästa tillståndet då kroppen inte besudlas genom sexuell kontakt.³¹

Ovannämnda fokus på ödmjukhet kan ses som ett exempel på den roll som dygder spelar i Augustinus resonemang om jungfrulighet och äktenskap. Att Augustinus understryker vikten av Guds nåd kan däremot kopplas till den pelagianska kontroversen i början på 400-talet. Pelagius och hans anhängare verkade fästa mycket vikt vid den fria viljans makt och vid den mänskliga naturens godhet, snarare än vid Guds nåd, något som enligt Augustinus kunde leda till att tro att bön

²⁸ Augustinus, *De Bon. Con.* 8.

²⁹ Augustinus, *De Bon. Con.* 11.

³⁰ Augustinus, *De San. Virg.* 24.

³¹ Augustinus, *De Bon. Con.* 29.

inte behövs för att motstå frestelser.³²

Den pelagianska kontroversen nämns inte specifikt i dessa skrifter³³ eller i Augustinus utläggning om äktenskapet och jungfruligheten. Jovinianus tankar verkar å andra sidan ligga till grund för Augustinus nyanserade vy om både äktenskapets och jungfrulighetens goda karaktär. Medan Pelagius bl.a. lyfte fram den fria viljans makt, verkade Jovinianus mena att alla de som en gång döpts kommer att få samma belöning i himmelen. Av detta följer att varken konsekrerade jungfrur, gifta kvinnor eller kyska änkor kan rangordnas gentemot varandra endast baserat på deras asketiska tillstånd. Inga av Jovinianus skrifter har överlevt århundradens gång.³⁴ Enligt Hieronymus, som strikt motsatte sig hans åsikter, ska Jovinianus ha påstått att döpta jungfrur, gifta kvinnor och änkor är att betrakta som lika heliga, och att asketiska meriter på intet sätt påverkar en persons helighetsgrad.³⁵ De hårda reaktionerna som Jovinianus tankar gav upphov till resulterade bl.a. i att den konsekrerade jungfrulighetens karaktär lyftes fram genom en nedvärdering av äktenskapet.³⁶ Augustinus önskade istället diskutera och försvara jungfrulighetens högre rang i jämförelse med äktenskapet, utan att för den skull svartmåla det sistnämnda. Augustinus uppmanade tydligt dem som levde i (ett livslångt) celibat att inte se ned på dem som hade valt att gifta sig. I en större kontext kan denna förmaning tolkas som ett svar till bl.a. Jovinianus tankar. Augustinus understryker hur äktenskapets goda karaktär på intet sätt innebär ett förringande av jungfruligheten. Tvärtom kan de som valde att konsekvrera sitt liv till

³² Augustinus, *De Bon. Con.* 17.

³³ Även om Augustinus inte uttryckligen motsätter sig Pelagius tankar i just *De Bono Viduitatis* verkar han inte kunna hålla sig från att fördöma dessa i ett annat brev till Juliana. Här vänder sig Augustinus mot de tankar om den mänskliga fria viljans makt som Pelagius uttryckt i ett brev till Demetrias. Augustinus tolkade dessa ord som ett sätt att skifta fokus från Gud till människan, då det påstås att den sistnämnda kan leva ett asketiskt liv tack vare den fria viljan och inte som en gåva från Gud. Enligt Augustinus tolkning uppmanar Pelagius Demetrias att vara otacksam mot Gud genom att påstå att det var hon själv som valde det asketiska livet istället för att få det som en nådegåva från Gud. McWilliam, "Augustine's Letters to Women", 200.

³⁴ Andrei Antokhin, "Jovinian: A Case Study of a Balanced Monastic Theologian", *Phronema* 31:1 (2016), 97–122 (99).

³⁵ Hieronymus, *Adv. Jov.* I, 3–4; Antokhin, "Jovinian", 108.

³⁶ Rotelle, "General Introduction", 15; Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press 2008, 401.

Gud vara säkra på att den ära de kommer att få i livet efter detta inte beror på att de valde att avstå något ont, utan snarare på att de strävade efter något bättre genom att inte ingå äktenskap.³⁷ På samma sätt kan Augustinus fokus på äktenskapets goda tolkas som ett slags motstånd mot den våg av ökenasketism som började spridas i Nordafrika i början på 400-talet. I sin mest extrema form värderade vissa asketiska grupper ett kringvandrade liv i ständigt bön högre än allt annat, något som inte verkar ha övertygat Augustinus.³⁸ Det skulle kunna vara så att beskrivningen av gifta människor som delar av Kristi kropp och möjligheten att leva både i kyska äktenskap och som konsekrerade änkor och jungfrur var ett sätt att visa att det var möjligt att leva som goda kristna även utan att lämna sitt vardagsliv bakom sig.

Å andra sidan kan Augustinus fokus på just kvinnor och deras möjligheter till att leva som konsekrerade änkor och jungfrur möjligtvis tolkas som ett sätt att i Hippo introducera det intresse för en specifik kvinnlig asketism som redan existerade i Milano. Trots att kvinnlig asketism i sig utgjorde en viktig komponent i den nordafrikanska kyrkan, saknades inflytelserika kvinnor som valt att konsekvrera sig till Gud. I motsats till bl.a. Ambrosius levde Augustinus i en miljö som först och främst var manlig till sin karaktär.³⁹ Augustinus fokus på kvinnors mångfacetterade asketiska möjligheter skulle därför kunna fungera som både ett sätt att förnya Augustinus kyrkliga miljö och ett sätt att kritisera (öken)asketismens extremare uttryck.

Historiska kvinnor och bibliska gestalter

Både den definition av äktenskap som beskrivs i *De Bono Coniugali* och den tolkning av äktenskapsbrott som Augustinus förespråkar skulle kunna förklaras utifrån biskopens egna livsval. I sina *Bekännelser* berättar Augustinus om att han själv under cirka ett decennium hade haft en konkubin som hade blivit moder till pojken Adeodatus. De båda följde med Augustinus till Milano, och när hans mor Monica fann honom en passande hustru från en familj med kopplingar till Ambrosius, valde konkubinen att åka tillbaka till hemlandet och konsekvrera resten av sitt liv till Gud. Medan hon förblev Augustinus trogen, såsom tidens seder

³⁷ Augustinus, *De Bon. Con.* 8; *De San. Virg.* 28.

³⁸ Brown, *Body and Society*, 377.

³⁹ Brown, *Body and Society*, 396.

förespråkade, hittade han en annan konkubin, i väntan på att få ingå äktenskap med den utvalda flickan.⁴⁰ Det är därför möjligt att påstå att Augustinus definition av äktenskapliga förhållanden och äktenskapsbrott fungerar som ett sätt att fördöma de seder och vanor som han själv delade med andra unga män ur samma sociala skikt.⁴¹

Det är å andra sidan viktigt att än en gång understryka att Augustinus inte ser äktenskapet som något förkastligt, utan snarare som något att avstå ifrån i syfte att uppnå en högre status, antingen som konsekrerad änka eller jungfru. Med andra ord betraktas samtliga roller som positiva, samtidigt som deras grad av helighet varierar. För att kunna förklara dessa skillnader väljer Augustinus att utgå från en rad kvinnliga bibliska gestalter vars gärningar på olika sätt får lyfta fram äktenskapets, änkeståndets och jungfrulighetens inbördes godhet.

Förhållandet mellan dessa tre stånd diskuterar Augustinus i *De Bono Viduitatis*, där han förklarar för änkan Juliana hur hon bör förhålla sig till både sin dotter Demetrias, som var en konsekrerad jungfru,⁴² och sin svärmor Proba,⁴³ som precis som Juliana hade valt att inte gifta om sig. Augustinus understryker att Demetrias, som helt och hållet avstod från att gifta sig, kommer att rangordnas högre i himmelriket. Däremot delar både mor och dotter samme himmelske make och samma andliga skönhet, en skönhet som även finns hos Proba. Den sistnämnda kan fungera

⁴⁰ Brown, *Body and Society*. 393. Mer om Augustinus förhållande till sin konkubin i Augustinus, *Confessiones*, 6.13.23. För en svensk översättning se Augustinus, *Bekännelser*. I översättning av Bengt Ellenberger, med inledning av Ragnar Holte, Skellefteå: Artos 2010.

⁴¹ Brown, *Body and Society*, 389–390; Robin Lane Fox, *Augustine. Conversions to Confessions*, New York: Basic Books 2015, 78.

⁴² Demetrias val att konsekra sitt liv till Gud ledde till att Proba och Juliana inledde en brevväxling med Augustinus, Hieronymus och Pelagius för att be om råd kring den unga kvinnans val. Redan i det här sammanhanget passade Augustinus på att motarbeta Jovinianus syn på dopet och asketicism. Då Jovinianus menade att ett asketiskt liv inte medför än högre grad av helighet jämfört med de döpta som lever i världen, underströk Augustinus hur Demetrias kommer att rankas högre i helighetsskalan. McWilliam, "Augustine's Letters to Women", 199–200; Maurice Testard, "Demetrias, une disciple de saint Jerome, e la sollicitudo animi", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (1999, 2002), 238–256 (239–242).

⁴³ Augustinus hade tidigare haft (brev)kontakt med Proba, som hade bett honom om råd kring Rom 8:26 och dess syn på bön. Se McWilliam, "Augustine's Letters to Women", 196. Mer om Proba, Juliana och Demetrias i Sigrid Schottenius Cullhed, *Proba the Prophet. The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, Boston: Brill 2015, 22.

som Julianas stöd och rådgivare i frågor om uthållighet och styrka att motstå frestelser av olika slag. Proba, menar Augustinus, ber ivrigt för både sin svärdotter och sondotter, även om hon mest oroar sig för just den sistnämnda. Detta beror först och främst på hennes unga ålder, som gör att Demetrias har längre tid på sig att bli utsatt för frestelser som kan hota hennes livslånga val.⁴⁴ Samtidigt understryker Augustinus än en gång den konsekrerade jungfrulighetens högre rang genom att förklara att Demetrias nu har blivit som Jungfru Maria, medan Juliana själv och hennes bön kan jämföras med profetissan Hanna, en gestalt som kommer att behandlas längre fram i artikeln.⁴⁵ Vidare påminner Augustinus Juliana vid flera tillfällen om att ett kyskt änkestånd är en gåva från Gud och att om Juliana inte förstår att allt hon har fått kommer från Gud kan hon knappast betrakta sig som välsignad.⁴⁶ Som det ovannämnda exemplet visar, uttrycks och utvecklas Augustinus tankar om äktenskap, jungfrulighet och ett kyskt änkestånd i förhållande till Proba, Juliana och Demetrias, samt utifrån deras livsval. De tre kvinnornas sociala förhållanden och kontaktnät påverkar dessutom ytterligare (teologiska) aspekter i de analyserade texterna: Juliana och hennes familj sympatiserade med Pelagius tankar, vilket ses som anledningen till att Augustinus kritiserar Pelagius utan att nämna honom vid namn i *De Bono Viduitatis*.⁴⁷

Om livs levande, historiska, kvinnor kan anses ha påverkat Augustinus teologi och dess utveckling, bör det samma sägas om olika bibliska kvinnliga gestalter som återkommer med jämna mellanrum i de analyserade verken. I föregående exempel ur *De Bono Viduitatis* nämns profetissan Hanna. I Lukasevangeliet beskrivs hon som en åttioårig änka med profetisk gåva som efter ett sjuårigt äktenskap hade bestämt sig för

⁴⁴ Augustinus, *De Bon. Vid.* 19.

⁴⁵ Augustinus, *De Bon. Vid.*, 16.

⁴⁶ Augustinus, *De Bon. Vid.* 16.

⁴⁷ Detta verkar vara fallet i kapitel 17–18, där Augustinus varnar Juliana för de människor som påstår att den mänskliga viljan är så pass stark att den inte behöver Guds nåds hjälp för att bl.a. undvika att falla för frestelser. Samma människor verkar enligt Augustinus inte förstå att allt, även deras förmåga att övertala andra, egentligen är en gåva från Gud och är inte enbart kopplat till den fria viljan. I en fotnot till sin översättning av *De Bono Viduitatis* tolkar John E. Rotelle Augustinus ord i ljuset av att han och Juliana hade gemensamma bekanta som verkade dela Pelagius åsikter. Augustinus, *De Bon. Vid.* 17–18. Se även John E. Rotelle, "The Excellence of Widowhood", i *Saint Augustine, Marriage and Virginity*, 113–136 (136, fotnot 36).

att tjäna Gud i templet. Av denna anledning fastade hon och bad både dag och natt.⁴⁸

Det var å andra sidan långt ifrån alla kvinnor som valde att tjäna Gud genom att förbli änkor. Tvärtom tog Augustinus tillfället i akt för att försvara det goda med äktenskapet genom att hänvisa till ytterligare en biblisk gestalt, nämligen änkan Rut. I den bibliska berättelsen förlorar Rut sin man och följer sedan med sin svärmor Noomi tillbaka till Betlehem. Där gifter hon om sig med Boas, en släkting till Noomis avlidne man, och får sonen Oved.⁴⁹

I ett utlägg där ett kyskt änkestånd beskrivs som ett bättre alternativ jämfört med (ett andra) äktenskap förklarar Augustinus att Rut, som gifte om sig efter att ha förlorat sin första make, möjligtvis skulle kunna betraktas som mindre helig än Hanna, som valde att förbli änka livet ut. Samtidigt varnar han Juliana för att betrakta sig som heligare än Rut bara för att hon själv valde att inte gifta om sig.⁵⁰ Här återkommer Augustinus till en tankegång som han tidigare redogjort för i både *De Bono Coniugali* och *De Sancta Virginitate*, och som gäller äktenskapets goda karaktär och dess nödvändighet i den gammaltestamentliga tiden. Med utgångspunkt i Första Korinthierbrevet menar Augustinus att omgifte inte är något förkastligt, även om det förstås vore mer önskvärt att förbli änka.⁵¹ I detta sammanhang ter sig Ruts omgifte som nödvändigt: då hennes första äktenskap inte hade lett till några barn tog Rut till sig en annan make för pliktens skull.

Augustinus väljer sedan att gå så långt som att till synes motsäga sitt tidigare resonemang. Istället för att betrakta profetissan Hanna som heligare än Rut på grund av hennes val att inte gifta om sig, påstår Augustinus att denna höga grad av helighet kommer ifrån hennes roll som Kristi profetissa, och inte från hennes sociala roll. Med andra ord menar Augustinus att Hannas helighet snarare beror på hennes profetiska förmåga, som ledde till att hon förstod att Kristus skulle födas av en jungfru. Av denna anledning skulle Hanna ha valt att inte gifta om

⁴⁸ Luk 2:36–37.

⁴⁹ Rut 1:18; 2:1; 4:13–16.

⁵⁰ Augustinus, *De Bon. Vid.* 4–7.

⁵¹ Paulus skriver: "En kvinna är bunden så länge hennes man lever. Men om mannen dör är hon fri att gifta sig med vem hon vill, bara det är med en kristen. Men långt bättre är det för henne om hon förblir som hon är, det är min uppfattning, och jag menar att även jag har Guds ande". 1 Kor 7:39–40.

sig, utan konsekvrera sitt liv som änka till Gud. Rut och Hanna hade därför två helt motsatta plikter och inrättade sina liv utefter dem. Augustinus avslutar sitt resonemang med ett ännu djärvare påstående: om det nu är så att Rut förstod att Kristus skulle födas från hennes ätt och tog hänsyn till detta när hon valde att gifta om sig, blir det möjligt att påstå att både Ruts roll som moder och Hannas kyska änkestånd bör betraktas som lika heliga, oavsett kvinnornas sociala tillstånd.⁵² Med andra ord använder Augustinus skillnaden mellan Rut och Hanna dels för att förklara varför äktenskap var en nödvändighet i det Gamla Testamentet, dels för att än en gång påpeka hur både äktenskapet och en konsekvrerad kropp kan vara heliga, om än på olika sätt.

Ytterligare en biblisk gestalt som Augustinus använde sig av för att understryka äktenskapets positiva karaktär var den gudfruktiga hus-trun Susanna. När hon en kväll var ensam och badade i sin mans park, kom två äldste fram till henne och hotade henne med en anklagelse om äktenskapsbrott, om hon skulle vägra att tillfredsställa deras vilja. Susanna valde att inte bli otrogen mot sin man och dömdes därför till döden, för att sedan bli räddad av profetens Daniels ingripande.⁵³ Susannas vilja att riskera sitt eget liv för att förbli trogen sin man gör att Augustinus använder hennes handlingar som ett bevis på äktenskapets goda karaktär.⁵⁴

Som tidigare påpekat ser Augustinus alltså många syften med att ingå äktenskap, samtidigt som han påpekar att en konsekvrerad jungfrulighet utan tvekan är det bästa valet, följt av ett kyskt änkestånd och möjligtvis ett kyskt äktenskap. Av denna anledning rangordnar Augustinus Susannas kyska äktenskap, Hannas liv som konsekvrerad änka och Jungfru Marias jungfrulighet i stigande led, samtidigt som han även understryker att samtliga tillstånd är positiva. För att kunna leva i ett kyskt änkestånd, och ännu mer så i konsekvrerad jungfrulighet, blir det nödvändigt att avstå äktenskapet. Detta innebär i sin tur att äktenskapet inte bör ses som något förkastligt, eftersom det inte är möjligt att konsekvrera sitt liv till Gud utan att göra avkall på det äktenskapliga livet och det goda det för med sig. Det hierarkiska förhållandet som uppstår mellan kvinnors olika sociala tillstånd tydliggör Augustinus än en gång

⁵² Augustinus, *De Bon. Vid.* 7.

⁵³ Berättelsen om Susanna återfinns i Bibel 2000 i tillägget till Daniels bok. Till Dan A:2-62.

⁵⁴ Augustinus, *De Bon. Con.* 8.

med hjälp av ytterligare bibliska exempel. Systrarna Marta och Maria visar på hur två olika sorters goda beteenden ändå kan jämföras.⁵⁵ I Lukasevangeliet bjuder Marta Jesus hem till sig. Medan hon fokuserar på alla praktiska sysslor som besöket innebär, väljer hennes syster Maria att istället sätta sig ned och lyssna på Jesu ord.⁵⁶ Att Marta tog sig tid att ta hand om Jesus var förstås något positivt, men Marias val att istället sitta vid Jesu fötter och lyssna på hans ord är att föredra.⁵⁷

Augustinus många kvinnor: äktenskap, jungfrulighet och teologi.

Som de föregående sektionerna visar, verkar Augustinus teologiska utläggningar om äktenskap och jungfrulighet ha en stark koppling till de kvinnor som kyrkofadern hade kontakt med under sitt liv. Augustinus förhållande till sin namnlösa konkubin kan anses ha bidragit till att skapa en möjlig definition av (kristet) äktenskap och förklara vilka beteenden som bör undvikas; Proba, Juliana och Demetrias verkar ha spelat en viktig roll i den teologiska utformningen av förhållandet mellan det kristna änkeståndet, äktenskapet och den konsekrerade jungfruligheten; Augustinus slutsatser förklarades och stärktes med hjälp av bibliska exempel, såsom systrarna Marta och Maria, änkan Rut, profetissan Hanna och den kyska hustrun Susanna. Augustinus många kvinnor, oavsett om dessa var kyrkofaderns samtida eller gestalter från olika bibliska berättelser, verkade därför i Augustinus tankevärld för att skapa, definiera och utveckla teologiska svar till samtida frågor om äktenskap och jungfrulighet. Dessa positionerades sedan i förhållande till andra teologiska utgångspunkter, såsom bl.a. de som uttrycktes av Jovinianus, Hieronymus och Pelagius. Med tanke på att Augustinus tillskriver de verkliga och de litterära kvinnorna möjligheten att själva välja om de skulle leva i ett kyskt äktenskap eller fortsätta att ha ett sexuellt umgänge, respektive om deras makar skulle få tillgång till andra sexuella partner, framstår dessa kvinnor knappast som passiva. Det blir därför möjligt att dra slutsatsen att kvinnor långt ifrån endast var tysta mottagare av diverse levnadsråd, utan snarare viktiga aktörer i en värld där mångfacetterade sociala och teologiska debatter ägde rum, förändrades och utvecklades i snabb takt.

⁵⁵ Augustinus, *De Bon. Con.* 8.

⁵⁶ Luk. 10:38–39.

⁵⁷ Augustinus, *De Bon. Con.* 8.

THE PROBLEM OF THE NEGATIVE VERSION OF THE GOLDEN RULE IN EARLY CHRISTIAN ETHICS

*Johannes Aakjær Steenbuch (johannesas@gmail.com)
PhD (University of Copenhagen)*

Abstract:

The following paper discusses the principle known as the Golden Rule as formulated by early Christian authors. The principle is known from the gospels according to Luke and Matthew in a positive formulation. In many early Christian writings, however, the rule appears in the negative definition. The paper raises the question why the negative formulation was so widespread. An explanation could be, that while love as a virtue was understood to be the core of Christian practice, a moral principle like the Golden Rule was rather considered to punctuate the boundaries around practice – and that the negative formulation did that job better than the positive.

Key Words:

The Golden Rule (negative), do not do unto others, Ethics, Luke 6:31, Matthew 7:12

The Golden Rule

“And as you wish that men would do to you, do so to them” (καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως) (Luke 6:31). This principle, stated by Jesus in the Gospel according to Luke,

has at least since the 17th century been known as the Golden Rule. An almost similar formulation of the principle can be found in the Sermon on the Mount in the Gospel according to Matthew, where Jesus is recorded to have said: “Therefore, whatever you wish that men would do to you, do so to them; for this is the law and the prophets” (Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.) (Matt. 7:12).

What makes the version in Matthew stand out is the introducing οὖν, the “therefore”, which suggests that Jesus is here summing up his entire ethical teaching. This interpretation is supported by the concluding identification of the principle with the “law and the prophets”. As something similar is said about the commandment of love for neighbors later in Matthew (Matt. 22:39–40), the two principles are often thought to be expressions of the same fundamental idea of positive ethical reciprocity.

Now, the Golden Rule is widely acknowledged to be central to a wide range of religious and philosophical traditions.¹ Nevertheless, commentators have often noticed that before Christianity, we rarely find the principle in the positive formulation as it was made by Jesus according to Matthew and Luke. William Barclay even argued, that there were no prior parallels to the positive formulation of the principle in Matthew and Luke.²

¹ See, e.g., Jeffrey Wattles, *The Golden Rule*, Oxford: Oxford University Press 1996; Olivier du Roy, *La Règle d'or – Histoire d'une maxime morale universelle*, 1+2, Paris: Cerf 2012.

² William Barclay, *The Gospel of Matthew*, Vol. 2, Louisville: Westminster John Knox Press 1968, 317. John P. Meier has, however, following Bultmann, argued that Jesus did not teach the Golden Rule, which, according to Meier, originated in “Hellenistic folk ethic”, even if it was here often formulated in the negative. See John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New Haven/London: Yale University Press 2009, 553f. Sextus the Pythagorean is sometimes quoted for having formulated the Golden Rule both in the negative and the positive, perhaps as early as the fourth century B.C. But the source is the *Sentences of Sextus*, of which the earliest mention appears in Origen, making it uncertain whether the text had then already been modified in order to conform to Christian principles. Bowman has, against Meier, argued that the formulation in Matthew and Luke is precisely “distinctive enough in its formulation that one may appeal to the criterion of dissimilarity as confirmation that it did come from Jesus.” See Robert M. Bowman, “The Authenticity of the Golden Rule Logion in Matthew and Luke”, 8 (https://www.academia.edu/35197350/The_Authenticity_of_the_Golden_Rule_Logion_in_Matthew_and_Luke, accessed 22. november 2019).

In the rabbinic context in the first century, Hillel is often quoted for having said that “[w]hat is hateful to thee, do not unto thy fellow; this is the whole law.”³ But in spite of clear similarities with Matthew, there is the obvious difference, that Hillel speaks about “not doing”, while Jesus talks about “doing”. Already in the book of Tobit we find the saying, that “what you hate, you shall not do to another” (Tob. 4:15). But again this is a negative, not a positive formulation of the principle as would later appear in the Gospels according to Matthew and Luke.

The Negative Formulation Was Widely Used

So, with these preliminary observations we would perhaps expect the Golden Rule, as formulated by Jesus according to the Gospels, to play a central role in early Christian writings. But this is quite far from being the case. The *Biblia Patristica* lists surprisingly few references to Matthew 7:12 and Luke 6:31.⁴ But perhaps even more surprising is the fact that, while the principle is formulated in positive terms in Matthew and Luke, surprisingly often only the negative version appears in early Christian authors in the first centuries.

Of course, the positive version of the Golden Rule does appear in some early writings, for example when Clement of Alexandria in the *Paedagogus* describes the precept as formulated in Luke 6:31 as an “all-embracing” exhortation of life (βιωτικὴ παραίνεσις, πάντα ἐμπεριέχουσα).⁵ But in many other cases, it is the negative version that is quoted. For example, in the *Didache*, we do have the positive formulation of the commandment of neighborly love, as *Didache* 1,2 encourages the recipient to “love your neighbor as yourself”. But it is then added: “in everything, do not do to another what you would not want done to you” or perhaps rather “what you would not want to happen to you” (πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλω μὴ ποίει).⁶

³ Hillel, *Shabbat* 31A, tr. Michael L. Rodkinson, in: *The Babylonian Talmud, vol. 1*, Boston: New Talmud Publishing Company 1903.

⁴ See <http://www.bibindex.mom.fr> (accessed 22. november 2019).

⁵ Clement of Alexandria, *Paedagogus* 3.12.88.1, in M. Harl, H.-I. Marrou, C. Matray, and C. Mondésert (eds.), *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue, vol. 3* (Sources chrétiennes 158), Paris: Cerf 1970.

⁶ *Didache* 1.2, in: Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers: Volume I. I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache. Barnabas*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Apparently, here the negative definition of the Golden Rule seems to merely mirror the positive commandment of neighborly love among Christians, rather than playing an independent role of its own. In the apocryphal *Epistula Apostolorum* (2nd century) the negative version of the Golden Rule is extended to enemies as it is situated together with Jesus' commandment of love among the disciples as well as for enemies: "Love your enemies, and what you do not want done to you, that do to no one else."⁷ Something similar is going on in the second epistle of Fabian, where the negative formulation of the Golden Rule is followed by the positive precept of neighborly love which is then identified with the Pauline saying that "love works no evil".

Clement of Alexandria (150–215), in the second century, takes the negative version of the Golden Rule, as it appears in *Tobit*, to prohibit hypocrisy.⁸ Clement mentions the principle in an excursus on marriage, but does not discuss it further in this context. In many similar cases the negative formulation of the Golden Rule appears together with negative statements about idolatry. The apology of Aristides (2nd century) describes Christians as refraining from idolatry, and then more or less *en passant* adds that "whatsoever they would not that others should do unto them, they do not do to others". Aristides goes on explaining that Christians do not eat food consecrated to idols, and so on.

The source for this contextualization of the Golden Rule may be the Western version of the Acts of the Apostles 15, which is also quoted by Irenaeus. In this version of Acts, the Apostles agree that the necessary things for Christians is to abstain from fornication, blood and meats offered to idols, to which it is again added that Christians should live according to the precept, that "whatsoever ye do not wish to be done to you, do not ye to others" (*et quecumque non vultis fieri vobis, aliis ne faciat*).⁹

While this version of Acts, like Aristides, describes what is presented as particularly Christian morals, a more general statement is made by Theophilus of Antioch (d. 181). Theophilus explains that before the coming of Christ, the Father and Creator gave a law and sent prophets to teach the whole race "that there is one God," and, again, to abstain

⁷ *Epistula Apostolorum* (Duensing version), 142.18, in: Ron Cameron, *The Other Gospels*. Philadelphia: Westminster Press 1982.

⁸ Clement of Alexandria, *Stromata* 2.23.97–98 (PG 8).

⁹ Irenaeus, *Adversus Haereses* 3.12.14, tr. Philip Schaff, in: ANF 1.

from idolatry and similar things, to which it is finally added that “whatever a man would not wish to be done to himself, he should not do to another.”¹⁰

Theophilus could be said to situate the knowledge of the principle as part of a particular revelation to the prophets, though directed at the human race in general. Origen (182–254), on the other hand, argues that when Paul mentions the law written on the hearts of the Gentiles (Rom. 2:15), this is a universally known law, equal “according to the spirit” to the second table of the Decalogue and the negative version of the Golden Rule: “What could be nearer to the natural moral senses”, says Origen, “than that those things men do not want done to themselves, they should not do to others?”¹¹

I won’t mention more examples here, but just notice that the negative version also appears in, for example, Athenagoras, the Acts of Thomas and the Gospel of Thomas, the Ethiopian version of the apocryphal Book of Thekla, the Didascalia and the Pseudo-Clementine Homilies.¹²

The Negative Formulation Was Often Distinguished from the Positive

So, what is going on here? Why do we find so many examples of negative definitions of the Golden Rule already from the 2nd century, rather than the positive versions as in Luke and Matthew? Now, according to some twentieth-century commentators, the negative formulation of the Golden Rule logically implies the positive version. G.B. King, in an article from 1928, argued that “the command to love one’s neighbor has as a basis a negative command”. King also argued that the positive and negative versions are basically the same in idea and origin, being a matter of moral reciprocity.¹³ Bruce Alton has likewise suggested that the widespread use of the negative form in early Christian liter-

¹⁰ Theophilus, *Ad Autolyicum* 2.34, tr. Philip Schaff, in ANF 2.

¹¹ Origen, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos* 2.9.9, tr. Thomas P. Scheck, in: *Commentary on the Epistle to the Romans, Books 1–5*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2001, 131.

¹² See a list in David W. T. Brattston, *Traditional Christian Ethics, Volume 2: Affirmative or Positive Commandments*, Bloomington: WestBow 2014, 404.

¹³ G.B. King, “The ‘Negative’ Golden Rule” in *The Journal of Religion*, 8.2 (1928), 268–279.

ature indicates that it might have been taken to be equivalent to the positive form.¹⁴

As a matter of abstract logic it could of course be argued that double negations can be resolved into affirmative propositions, so that for example saying that “I do *not* wish others *not* to love me” is simply equivalent to saying that “I do wish others to love me”. By assuming such logic, the negative version of the Golden Rule could of course be said to imply the positive.¹⁵

This may perhaps explain the absence of positive formulations in early Christian ethics. But I do not think it is enough to assume that early Christian authors silently saw the negative formulation to logically imply the positive. A few examples do suggest that this could have been the case, perhaps Justin Martyr, when he in the dialogues with Trypho says that “the man who loves his neighbor as himself will wish for him the same good things that he wishes for himself, and no man will wish evil things for himself.”¹⁶ But obviously the case here is rather that the positive commandment of neighborly love implies the negative demand not to do evil.

It is far from obvious that the negative was seen to imply the positive version of the Golden Rule. On the contrary, there are examples that the opposite was considered to be the case. For example, Bardaisan (154–222), in the second century, distinguishes the two formulations of the Golden Rule, as he held that the negative version demands “that we shall never serve any evil upon anyone, from that which we would not will to befall to ourselves”, while the positive version demands “that we should do that which is good, what is pleasant to us and what we desire to have done to ourselves.”¹⁷

Something similar is going on in Tertullian’s (155–220) fourth book

¹⁴ Bruce Alton, *An Examination of the Golden Rule* (PhD-thesis), Stanford University: 1966.

¹⁵ See also Paul Ricoeur, “Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule”, in: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Fortress: 1995, 293–302.

¹⁶ Justin Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 93, in: “Dialogue with Trypho”, trans. Thomas B. Falls, in: *The Fathers of the Church*, vol. 6: *The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy Or The Rule of God*, Washington D.C.: Catholic University of America Press 2010, 296.

¹⁷ Bardaisan, *Liber Legum Regionum* 11, in: “Bardaisan – Liber Legum Regionem”, in: F. Nau, *Patrologia Syriaca*, vol. 2, R. L. Graffin, ed. Paris: Firmin-Didot 1907, 490–610.

against Marcion. Tertullian argues that the negative version of the rule is “without doubt” implicit in the positive, but it is not clear that the reverse is the case. Tertullian suggests that the Golden Rule, in its positive and negative versions, teaches “love, respect, consolation, protection, and benefits of that nature” and not to do “to another what I should wish another not to do to me, violence, insult, despise, deceit, and evils of that kind”.¹⁸

Moving on to the 3rd century, Lactantius (240–320) in the *Epitome of the Divine Institutes*, perhaps following Tertullian, identifies the “root of justice” (*radix iustitiae*) with the principle “that you should not do that which you would be unwilling to suffer”. When Lactantius then adds that “the first step of justice is not to injure, while the next is to be of service” he seems to imply a distinction between the two versions of the Golden Rule as referring to different levels of justice, though he does not mention the positive version of the Golden Rule in this context.¹⁹

Of course, we are now moving further away from from the early apostolic and apologetic context. But it might be helpful to be aware, that in the fourth century we find a similar and quite clear distinction between the Golden Rule in its positive and negative versions. For example, Basil of Caesarea (330–379) quotes the rule in its positive and negative versions, as what we could perhaps call principles dealing with good and evil, respectively: “Do you know what good you ought to do to your neighbor? The good that you expect from him yourself. Do you know what is evil? That which you would not wish another to do to you.”²⁰ John Chrysostom (349–407) likewise distinguishes between the negative and the positive formulations, as the negative form from Tobit is meant to “induce to a departure from iniquity”, while the positive

¹⁸ Tertullian, *Adversus Marcionem* 4.16, tr. Ernest Evans, in: *Adversus Marcionem*, Oxford: Clarendon Press 1972, 344–345.

¹⁹ Lactantius, *Epitome divinarum institutionem* 55 (60), in: *Firmiani Lactantii Epitome Institutionum Divinarum: Lactantius' Epitome of the Divine Institutes*, edited and translated by E.H. Blakeney, Eugene: Wipf and Stock Publishers 2010, 44.

²⁰ Basil of Caesarea, *In Hexaemeron* 9.3, in: “The Hexaemeron”, tr. Philip Schaff, in: Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*, Vol. 8: *Basil: Letters and Select Works*, 103.

induces “to the exercise of virtue”.²¹ Something similar is the case in Augustine (354–430), who in the dialogue *De libero Arbitrio*, has Euodius saying, that “[a]nyone who does to another what he does not want done to himself does evil.”²²

While there are differences in detail in the cases just mentioned, it seems that often the distinction between the negative and the positive versions of the Golden Rule runs parallel to a distinction between evil and good. This does not mean, of course, that the positive was not sometimes considered to be implicit in the negative formulation, but we cannot simply take such an identification for granted.

Explaining the Widespread Use of the Negative Formulation

So, why was the negative formulation of the Golden Rule so widespread in early Christian texts? The most obvious explanation is, of course, that early Christians initially drew on Hillel’s negative formulation of the Golden Rule and then only later became aware that the principle is formulated in the positive in the Gospels according to the Matthew and Luke. Perhaps we cannot go much further than this: As the texts in question rarely explain why the negative version is quoted rather than the positive, we may easily end up in pure speculation when trying to account for possible further factors that may have led authors to quote the negative rather than the positive.²³

That the negative version of the Golden Rule is sometimes quoted together with the positive commandment of neighborly love (e.g. in the *Didache*), does give us some hints, though. Arguably love, considered as a practice or a virtue, was seen to be more central to Christian living than, say, an abstract principle like the Golden Rule. In order not to

²¹ John Chrysostom, *Ad populum Antiochenum de statutis* 13, in: “Concerning the Statutes” trans. by Philip Schaff, in: Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series*, vol. 9: *Chrysostom: On the Priesthood, Ascetic Treatises, Select Homilies and Letters, Homilies on the Statutes*, New York: Christian Literature Company 1889, 428.

²² Augustine, *De libero Arbitrio* 1.3, trans. Thomas Williams, in: *On Free Choice of the Will*, Indianapolis/Cambridge: Hackett 1993, 4.

²³ It could, e.g., be argued that the widespread persecution of Christians in the first centuries could account for why the negative version of the Golden Rule was quoted together with other precepts about how to behave when relating to the surrounding culture, as it would be natural to exhort Christians not to respond violently to persecution. I have found no conclusive arguments for this explanation, though.

make a principle take center stage, it must be formulated in the negative in order to let something else, i.e. the practice of love considered as virtue, assume the positive main role.

The Golden Rule cannot operate in a “value vacuum”, as Jeffrey Wattles have argued, but requires a fuller philosophy of moral living.²⁴ According to the “virtue ethical” perspective made popular by the works of, e.g., Alasdair MacIntyre and Pierre Hadot, the moral virtues and the formation of character were the primary themes around which much late antique ethical thinking revolved, rather than moral rules and principles as in modern ethics.²⁵ This approach to ethics may very well have been shared by those Christians who sought to formulate Christian ethics in a Hellenistic context. While love (or charity) was usually seen by early Christians to be the primary virtue characterizing the Christian life, arguably a principle like the Golden Rule was only quoted to punctuate the limits that formed the space in which this virtue should flourish. Love is “the fullness” of the law, as Paul puts it (Rom. 13:10). As Paul Ricoeur has argued, Jesus’ demand of neighborly love is “supra-ethical”, i.e. it transcends what can be captured by ethical principles. Only in the light of the Christian narrative does something like the Golden Rule become a conveyor of love in a way that transcends ordinary moral norms.²⁶

In other words, love was arguably understood by Hellenistic Christians to be a virtue and a practice rather than an abstract moral principle, while moral principles like the negative version of the Golden Rule was only used to frame love as a positive practice. For this purpose a negative formulation of the Golden Rule may have served better than the positive, as it negatively delimits the boundaries of ethical conduct by saying what one should not do, rather than speaking about what one should actually do. As various negative formulations of the Golden Rule were well known in the cultural climate inhabited by the early Christians, this arguably made it easy to quote a principle that was perhaps even considered to be “common sense”. Early Christians, when quoting the negative version of the Golden Rule, perhaps drew on Hillel and Hellenic sources, rather than reformulating the Golden Rule as known

²⁴ Wattles, *Golden Rule*, 165–166.

²⁵ See Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2007, and Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford: Blackwell 1995.

²⁶ Ricoeur, “Ethical and Theological Considerations”, 293–302.

from Matthew and Luke, but they did so in order to delimit the boundaries inside which the supraethical practice of love could be positively affirmed. As the unknown author of *The Epistle to Diognetus* puts it (though without mentioning the Golden Rule), Christians obey the moral norms and laws of the cities in which they live, but at the same time they surpass the laws with their lives.²⁷

At any rate, the Golden Rule was arguably not seen as being “fundamental” in the way that we are perhaps accustomed to think of ethical principles. The Golden Rule does not seem to have served as a basic principle in a system from which more specific principles could be deduced or generated. Rather, the Golden Rule served as what might be called a negative rhetorical placeholder; instead of meticulously listing all possible moral rules, one can simply list the most important ones, and then, rather than saying “etcetera”, quote the Golden Rule in the negative. Exactly by being negatively defined, the rule does not make a claim of comprehensively covering all morality, but only of being a negative backdrop, so to speak – a framework which must be filled out with the positive narrative of the Gospel and the ethical practices entailed by it, as Ricoeur argued.²⁸

Only gradually did Christian writers become aware of the fundamental status of the Golden Rule as a positive principle from which more specific principles can be deduced. From there it grew to be the most widely quoted ethical principle in Western ethical thinking. Today it might help us to remember that the Golden Rule did not always enjoy the fundamental status that it now has, but that even this principle has a history. This conclusion is not only important for Christian ethics but for moral philosophy as such.

²⁷ See *Epistula ad Diognetam*, in: H.-I. Marrou (ed.), *À Diognète*, 2nd ed. (Sources Chrétiennes, 33bis), Paris: Cerf 1965.

²⁸ Ricoeur, “Ethical and Theological Considerations”, 293–302.

THE PSEUDO-ROMANOS KONTAKION ON SYMEON STYLITES THE ELDER

Charles Kuper (c.kuper@thesaurus.badw.de)
Thesaurus linguae Latinae

Abstract:

Compared to the authentic *kontakia* of Romanos the Melodist, whose importance has been illustrated by recent studies, the corresponding pseudepigraphic tradition has received very little scholarly attention. One reason for this lacuna is the complete lack of translations into any modern language. This article represents a first step in correcting this gap by including a brief introduction and full translation of one of these texts, the hagiographical *Kontakion on Symeon Stylites the Elder*. The poetic form of the *kontakion* has two effects on the presentation of this saint's life. Its shorter length and divisions into strophae distill the narrative into a brisk, manageable story, and its literary language elevates the diction to match its lofty subject. Symeon's withdrawal from the world, his ascension of the column, his subsequent asceticism and miracles, and the circumstances of his death and burial are all treated in turn, but the anonymous hymnographer also added his or her own personal touch. Most notable is the extended episode about Symeon's mother. In her tragic visit to the column, she relays a message to her son in direct speech, a first in the tradition for Symeon the Elder. Her sanctity is also put on equal footing with her son's. This hymn contributes to our understanding of later devotion to Symeon and the evolution of Byzantine *kontakia* post-Romanos.

Key words:

Byzantine poetry, Greek poetry, Romanos, kontakion, Symeon the Stylite, stylites, Roman Syria

Introduction

Stylites or “pillar-saints” represent Christian asceticism at its most extreme.¹ These men and women stood on columns and endured the harsh elements, sometimes for decades, while fasting, praying, and interacting with pilgrims who traveled from near and far to visit them.² Most stylites in late antiquity (AD 300–700) were concentrated in Syria, but they could also be found in Anatolia, Egypt, Constantinople, and even Gaul.³ Symeon the Elder (c. 390–459), Daniel (c. 409–493), Symeon the Younger (521–592), and Alypius (c. 525–c. 625) are the most well-known, but there were many others.⁴ Symeon the Elder, who lived in Telanissa (modern-day Taladah, about 40 km west of Aleppo), is the subject of this *kontakion*, a genre of Greek hymns closely associated with Romanos the Melodist (c. 485–c. 560).⁵

* This short article comes from a seminar on Byzantine Greek that I taught at Bryn Mawr College in the spring of 2018. I would like to thank the participants in that seminar, Elena Gittleman, Briana Grenert, Jeremy Steinberg, and Nava Streiter, for graciously reading this text with me. For this article and all my work on stylites, I owe a special debt to Dina Boero. My thinking on Antonius’ *Life of Symeon Stylites* was particularly enriched by her extensive work on this text and her generosity in sharing the fruits of her ongoing research with me. Finally, thanks are due to Thomas Arentzen and Andreas Westergren: Thomas for encouraging me to publish this article, and both for their helpful comments and oversight during the publication process.

¹ The Greek word *stylos* (στῦλος) means “column” or “pillar.”

² The name of only one female stylite, Maia (Μαῖα), is known from an inscription on a pillar in Amasia (Amasya in modern Turkish). This is also the only attested example of the feminine form of the word stylite, “stylitissa” (στυλιτισσα). See Hippolyte Delehaye, “Les femmes stylites,” *Analecta Bollandiana* 27 (1908), 391–392 (392), and Franz Cumont, “Nouvelles inscriptions du Pont,” *Revue des Études Grecques* (1904), 329–334 (332–333).

³ For an overview of stylites and their geographic distribution, see Lukas Amadeus Schachner, “The Archaeology of the Stylite,” in: David M. Gwynn, Susanne Bangert, and Luke Lavan (eds.), *Religious Diversity in Late Antiquity* (Late Antique Archaeology 6), Boston: Brill 2010, 329–397.

⁴ By the tenth century, these four saints had become almost a canonical group. See the *Life of Luke the Stylite* 3, in: Hippolyte Delehaye (ed.), *Les saints stylites* (Subsidia Hagiographica 14), Brussels: Société des bollandistes 1923.

⁵ For an introduction to Romanos and his poetry, see Thomas Arentzen, *The Virgin in Song: Mary and the Poetry of Romanos the Melodist*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2017, 1–45. For another important study on Romanos, see José Grosdidier de Matons,

Scholars have long recognized that this *kontakion* about Symeon is spurious, despite its attribution to the famous hymnographer. Jean Baptiste François Pitra, the nineteenth-century editor of this hymn, remarked, “The matter is self-evident; it betrays its own deceit.”⁶ Paul Maas, who prepared the most recent critical edition with C. A. Trypanis, also came to the same conclusion.⁷ Because the authenticity of a text and its perceived literary quality often correlate, it is perhaps unsurprising that neither scholar was shy in his critique of this hymn. To account for the text’s “barbarisms,” Pitra posited a later interpolator who left us only traces of what could have been the original words of Romanos himself.⁸ Maas drew attention to the “long-drawn” narrative, the “inept” use of dialogue, and the lack of “rhetorical polish.”⁹ During their analyses, Pitra and Maas both made an additional observation that, although framed as further evidence for their negative evaluations, proves to be crucial for understanding the literary and historical context of this *kontakion*: the anonymous hymnographer used the *Life of Symeon Stylites the Elder* by Antonius as his or her source text.¹⁰

There are three hagiographical traditions describing the life of Symeon the Elder: the *Life of Symeon* by Theodoret (BHG 1678–1681),¹¹ the

Romanos le Mélode et les origines de l’hymnographie byzantine, Paris: Université Lille 3 Charles-de-Gaulle dissert. 1974.

⁶ “Ipsa res clamat proditique mendacium,” Jean Baptiste François Pitra (ed.), *Analecta sacra Spicilegio Solesmense parata*, vol. 1, Paris: Jouby et Roger 1876, 210, cited in P. Maas and C. A. Trypanis (eds.), *Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica Dubia*, Berlin: Walter de Gruyter 1970, 196.

⁷ Maas initially favored reading the hymn as authentic. See Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, 197 n. 63.

⁸ Pitra suggests that the proem and the first strophe might have been penned by Romanos himself, with the original acrostic being Τοῦ Ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ. See Pitra, *Analecta sacra*, 210.

⁹ See Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, 197, esp. n. 65.

¹⁰ Pitra, *Analecta sacra*, 210; Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, 197, n. 66.

¹¹ It is important to note that what is conveniently called the *Life of Symeon* is actually a chapter from Theodoret’s longer work, *Religious History*, which is often called *The History of the Monks of Syria*. Greek text: P. Canivet and A. Leroy-Molinghen (eds. and trans.), *Théodoret de Cyr. L’histoire des moines de Syrie* (Sources chrétiennes 234 and 257), Paris: Éditions du Cerf 1:1977, 2:1979; English translation: R. M. Price (trans.), *A History of the Monks of Syria*, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1985. For an important treatment

Syriac *Life of Symeon* by Bar-Hatar and Symeon Bar Eupolemos (BHO 1121–1124),¹² and the *Life of Symeon* by Antonius (BHG 1682–1685).¹³ Despite this relative abundance of witnesses, it is certain that the Antonius vita was the primary, if not exclusive, source for the composition of this hymn. Not only is Antonius, who is unknown to the other two traditions, explicitly named,¹⁴ but the entire hymn follows its structure and language with great fidelity.¹⁵ Pitra was quite right in noting that the *kontakion* amounts to a versified epitome of the Antonius vita.¹⁶ In fact, the parallels are so close that it might even be possible to determine which recension of the Antonius vita the author read.¹⁷ Of course, there are places where the *kontakion* departs from its source, but the original passages are best characterized as poetic expansions on the source material. Most often, these take the form of invented speeches or “personification” (προσωποποιΐα, *fictio personae*) such as Symeon’s response to the abbot in Strophe 13,¹⁸ and the extended speech given to Symeon’s mother in Strophe 21.¹⁹ The beginning of the hymn is another

of Symeon and these hagiographical sources, see Susan Ashbrook Harvey, “The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder,” *Vigiliae Christianae* 42.4 (1988), 376–394.

¹² Syriac text: J. S. Assemani (ed.), *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium in duas partes distributa, adcedunt Acta S. Simeonis Stylitae*, 2 vols., Rome: Joseph Collins 1748, vol. 2; English translation: Robert Doran (trans.), *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, MI: Cistercian Studies 1992. For a discussion of this tradition and its complexity, see Dina Boero, “Making a Manuscript, Making a Cult: Scribal Production of the Syriac *Life of Symeon the Stylite* in Late Antiquity,” *Dumbarton Oaks Papers* 73 (2019), 25–67.

¹³ Greek edition: Hans Lietzmann (ed.), *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 32.4), Leipzig: Verlag Hinrichs 1908; English translation: Robert Doran, *The Lives of Simeon Stylites*. For scholarly literature about this vita, see below.

¹⁴ See Strophe 22 in the translation.

¹⁵ See the Appendix for the relationship between the two texts.

¹⁶ “Ille barbarus (sc. the author) nihil melius excogitavit, quam humilem vitam ab Antonio, Simeonis discipulo, scriptam κατὰ πόδα sequi et retractare,” Pitra, *Analecta sacra*, 210.

¹⁷ Strophe 6, for example, appears to follow the XY recension more closely than it does A or B, but further study of the textual tradition of the Antonius vita is required before any determination can be made.

¹⁸ This speech replaces the succinct statement in the vita that “Symeon did not stop weeping and beseeching God,” (Ὁ δὲ ἅγιος Συμεών οὐκ ἐπαύετο κλαίων καὶ δεόμενος τοῦ Θεοῦ), *Life of Symeon* 12.

¹⁹ The actions of Symeon’s mother are described in detail, but she is not given any direct speech in the vita. Cf. *Life of Symeon* 14.

notable example of original composition, which might account for the stylistic differences observed here by Pitra.²⁰

We might expect that this close intertextual relationship would shed light on the circumstances and dating of the *kontakion*, or at the very least, establish a firm *terminus post quem*. Yet even this proves difficult because the *Antonius vita* has stubbornly resisted scholarly efforts to understand all of its complexities. The text purports to be an eyewitness account by one of Symeon's disciples, an otherwise unknown Antonius, and although it contains details consistent with other sources for Symeon's life, it also includes elements attested nowhere else in the tradition. Such is the case for the famous story of a maggot that fell onto the ground from Symeon's rotting flesh and was transformed into a pearl.²¹ Unattested episodes like this are fairly innocuous, but what has troubled historians are the falsifiable details in the *Antonius vita* that contradict established facts about Symeon and his cult site. These include the great significance given to Symeon's mother, the description of architectural features in Symeon's monastery that have no basis in the archaeological record, and the anachronistic account of where Symeon's relics were laid and subsequently relocated. As scholars have noted, these additions betray an awareness of political, literary, and theological activity in the second half of the sixth century and the first half of the seventh century – one or even two centuries after the saint's death.²² How and why these new elements entered the tradition is still a subject for debate, but it means that we can date the *Antonius vita* to this period with some confidence.

In light of this, what can we say about the date of the *kontakion* on Symeon the Stylite? The earliest that we could reasonably place the *terminus post quem* for this hymn is the mid-sixth century, though this

²⁰ Namely the proem and Strophae 1 and 2. See Pitra, *Analecta sacra*, 210

²¹ Though this story is not without some connection to the Syriac *vita*. See Harvey, "The Sense of a Stylite," 387.

²² See Bernard Flusin, "Syméon et les philologues, ou la mort du stylite," in: C. Jolivet-Lévy et al. (eds.), *Les saints et leur sanctuaire*, Paris: Publications de la Sorbonne 1993, 1–23 (9); Robert Lane Fox, "The Life of Daniel," in: Mark J. Edwards and Simon Swain (eds.), *Portraits: Biographical Representations in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press 1997, 175–225 (184–185); and Béatrice Caseau, "Syméon Stylite l'Ancien entre puanteur et parfum," *Revue des études byzantines* 63 (2005), 71–96 (80–83). Caseau, in particular, provides a good survey of the scholarly literature on this issue.

is probably a few decades premature. The only secure terminus ante quem is the date of the earliest manuscript, which is from the tenth or eleventh century.²³ Maas and Trypanis viewed the iconoclastic periods (717–843) as the height of interest in hagiographical *kontakia* and suggested that many of the pseudepigrapha of Romanos fit this context well.²⁴ This may be true generally and even for this hymn specifically, but we should proceed with caution. In my view, it is unwise to take anything for granted about this corpus while it is still so poorly understood. Only time will tell if Maas' and Trypanis' hypothesis is correct. Until then, each hymn should be read on its own terms, and the *kontakion* on Symeon the Stylite is no exception.

In this vein, I would like to stress that I have only scratched the surface of what this *kontakion* has to offer for students and scholars of Byzantium. I approach this text primarily as an example of stylite literature and the reception of late antique hagiography. Those who are more familiar than I with Romanos and Byzantine hymnography (both in Greek and in Syriac) will undoubtedly find many things that have escaped my notice. My aim here is merely to make this hymn more accessible and raise some questions to stimulate further study. I would also like to add that I do not subscribe to the traditional assessment of the literary quality of this *kontakion*. It may not shine with the brightness of Romanos' *The Nativity of Christ* or *The Raising of Lazarus*, but few hymns can rival these masterpieces. This *kontakion* deserves to be read not just for its contributions to scholarship but for its own intrinsic beauty. I hope that readers find my translation useful for both.

On the Translation

I have tried to represent the diction and style of the original Greek as accurately as possible, while also creating a readable English text. I made no effort to translate into verse, but I have retained the acrostic: "This hymn is by the humble Romanos."²⁵ The relatively slight interfer-

²³ Athous Batopediou 1041. See Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, xiv.

²⁴ Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, xi–xiii, esp. xiii.

²⁵ The proem excluded, the first letter of each strophe spells out the following sentence, ΤΑΥΤΗ Η ΩΔΗ ΤΟΥ ΕΛΑΧΕΙΣΤΟΥ ΡΩΜΑΝΟΥ, which I have translated as "This hymn

ence caused by this is, I think, outweighed by the payoff, as it reproduces one of the most striking and well-known features of this poetic genre. The refrain is also translated consistently: “interceding unceasingly on behalf of us all.”²⁶ Its four variants are all translated accordingly with a note of explanation. As a final point, it is worth noting that there is reasonable doubt about the correct reading of the Greek in some cases. This *kontakion* is preserved in five known manuscripts, but most are incomplete. Three contain just the opening strophae. The fourth is nearly complete, lacking a single strophe. The fifth is the only manuscript that has the hymn in full.²⁷ The rhythmic structure of the *kontakion* precludes extreme variations, but there are many slight variations, some that are significant.²⁸ The translation should be read with this in mind.

is by the humble Romanos.” It was common for anonymously composed *kontakia* to be attributed to Romanos in this way. For more on the acrostic, see my note at the beginning of the translation.

²⁶ Greek, *προσβεύων ἀπαύστως ὑπὲρ πάντων ἡμῶν*.

²⁷ There is a slight typographical error in Maas’ and Trypanis’ edition. A missing comma implies that “A” and “G” include the proem and Strophae 1–4, “J” the proem and Strophae 1–2, “M” the proem and Strophae 1–3, and “b” all but Strophe 20. In reality, “A” preserves the entire hymn, and the rest of the information is correct as printed. For these abbreviations and more on the manuscript tradition, see Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, xiv–xvi.

²⁸ See Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, xv.

Translation

*On Saint Symeon the Stylite*²⁹

Acrostic: THIS HYMN IS BY THE HUMBLE ROMANOS³⁰

Proem

Seeking what is above, joined to what is above,
 even making your column a chariot of fire,
 you have become the companion of angels through it, O holy one.
 [Petition] Christ our God with them, as you continue
*interceding unceasingly on behalf of us all.*³¹

Strophe 1

The blameless life of Symeon, what human tongue could ever sufficiently praise it?
 Yet I shall sing of God's wisdom – the hero's struggles and toils,
 who appeared to all mortals like a lamp upon the earth,
 shining brightly, because of his endurance, among the choir of angels.
 Indeed, singing endlessly to Christ with them, he acquired self-control
 and holiness,
interceding unceasingly on behalf of us all.

²⁹ *Kontakion* 70 according to Maas' and Trypanis' numbering. Greek text: P. Maas and C. A. Trypanis (eds.), *Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica Dubia*, Berlin: Walter de Gruyter 1970, 71–78. The metrical patterns (model stanzas) for the hymn are Τὰ ἄνω ζητῶν for the proem and Τράνωσον for the strophae. The melody is sung in the second mode or ἤχος β'. For more on the rhythmic and musical structures of the *kontakia*, see Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, 210–211.

³⁰ Greek, ΤΑΥΤΗ Η ΩΔΗ ΤΟΥ ΕΛΑΧΕΙΣΤΟΥ ΡΩΜΑΝΟΥ. The “EI” in ἐλάχ(ε)ιστου functions as a unit and is represented by εἶδον in Strophe 17. This acrostic and my translation of it should not be mistaken for a number of related acrostics containing the word *tapeinos* (ταπεινός), which is found in many authentic *kontakia* and is often translated into English as “humble.” The word *elach(e)istos* (ἐλάχ(ε)ιστος), which means “lowest” or “least,” is unique to this hymn. See Maas and Trypanis, *Cantica Dubia*, 197 n. 67.

³¹ I have stretched the English translation slightly to preserve the refrain. I do the same for Strophe 12 below.

Strophe 2

He possessed grace from above and heavenly glory, which was granted
to him from within his mother's womb,
and at the height of his youth, he never left the church,
heeding, with righteous faith, the rhythmic³² words of divine scripture.
Guided by God's trustworthy teaching, the wise saint
walked the straight path and found safe harbor,
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 3

Inspired by the Holy Spirit, his faith overflowed, his self-discipline
increased,³³ and he no longer cared for temporal [things].
Because of his desire for a life of poverty, he abandoned his unstable
lifestyle.
His parents were unaware of their son's actions.
Though searching everywhere, they could no longer find their beloved
[son].
Though shedding streams of tears, they could not quench the living
flame, which was
*interceding unceasingly on behalf of us all.*³⁴

Strophe 4

So he removed his worldly garment, and to achieve his toilsome prize,
the wise man assumed a rough cloak.
He then subjected his flesh through trials and entwined it with an un-
defiled³⁵ rope.

³² A self-referential nod to the performative context of the *kontakion*.

³³ Greek, κραταιούται ψυχῆ; literally, "he is strengthened in his soul."

³⁴ This marks the first time that the hymnographer modifies the refrain to fit the context. In this case, Symeon is called a living flame that cannot be quenched by his parents' tears – a metaphor, which also continues the imagery of the stylite as a lamp from the previous strophe. To account for this, the word "interceding" is changed from its usual masculine form (προεβεύων) to a neuter form (προεβεύον), because the Greek word *pyr* (πῦρ), which means "fire/flame," happens to be grammatically neuter. This distinction, however, is only apparent in writing, as the pronunciation of the two words was the same. For other variants of the refrain, see Strophae 10, 11, 19, and 22–5.

³⁵ An unusual way to refer to a rope in any other context (Greek, ἀσήπτω). Here the hymnographer is alluding to the story of the putrefaction of the saint's body caused by the rope, which is described in the following lines. Cf. *Life of Symeon* 5 and 8.

What he did was unobserved, even hidden from his fellow monks.
 Throughout this secret affair, he happily endured the pain,
 praying, with faith, to the Creator that he persist unwavering and with-
 out reproach,
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 5

His actions were perceived by one of his companions. Moved by jeal-
 ousy, he related the following to the abbot with treacherous intent:
 “Father, I have discovered one here transgressing the rule of the whole
 monastery.

Expel him from our mandra³⁶ without delay.
 For he is troublesome to all. No one can accept him because of his ex-
 treme fasting,
 his giving nourishment to the poor, and his mastery of self-denial,
interceding unceasingly on behalf of us all.”

Strophe 6

Yearning to observe the man, [the abbot] ran to the place, and saw that
 his cot was full of worms, as has been written.³⁷

Speechless he stood there. Then he commanded the holy man to un-
 dress,
 but upon seeing him uncovered, he became more astounded, even
 terrified.

There were wounds upon him, a horrifying, grievous affliction
 venting an abominable stench. Dreadful agony plagued him, as he was
interceding unceasingly on behalf of us all.

³⁶ The Greek word *mandra* (μάνδρα) means “sheepfold” and was often used to denote a monastery, especially in Syria.

³⁷ This formula usually marks a biblical citation, though it is uncertain what is meant here. This line has an affinity to a verse from the Book of Job: “My flesh is clothed with worms and dirt; my skin hardens, then breaks out again” (Job 7:5, NRSV), which is further supported by the abbot’s remark in the corresponding passage in Antonius’ *Life of Symeon*, “Behold the new Job” (*Life of Symeon* 7), and the explicit mention of Job in the following strophe of this *kontakion*. Another possibility is that the author is referring directly to his hagiographical source text, as all recensions of the *Life of Symeon* contain a close parallel to this line. A third possibility is a sort of compromise between the two, that is, the hymnographer mistakenly believed that this passage from the *Life of Symeon* represented the Book of Job more closely than it actually does.

Strophe 7

Mangled was his rotting flesh, as they cut away the rope coiled in his innards,
but he happily bore the pain like Job on the dung pile.³⁸
Though the dreadful drama had no audience in either case,
one [actor] was unwilling, while Symeon himself eagerly accepted his role.³⁹
Unarmed, the holy man defeated the deceit of the fleshless [demon],⁴⁰
as he was
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 8

Now let us examine these contests closely, two examples of the same story, delightful and impressive.
Long ago, when Job endured his affliction, reproaches were found upon the lips of kings.⁴¹
Now, Symeon was expelled from his monastery because of envy.
This is only natural. The mighty⁴² is mocked when he falls;
the poor and impoverished⁴³ is persecuted by those who do not know the Lord,⁴⁴ as he is
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 9

Into the desert, the wise man tearfully departed, and coming upon a waterless well, he descended deep below,
where he was tortured, in both of his limbs, with agony upon agony of the body.
For there was a lair of fearsome serpents and other beasts.

³⁸ See the previous note.

³⁹ For the prevalence and significance of theatrical language in Romanos, see Arentzen, *The Virgin in Song*, 17–32.

⁴⁰ For ἄσαρκος as a term referring to demonic powers, see Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford University Press 1969, s.v. ἄσαρκος B.1.d. There is also a play here on the similarity between the Greek words *palamē*, παλάμη (palm, hand; translated as “unarmed”) and *planē*, πλάνη (error, deceit).

⁴¹ That is, Eliphaz the Temanite, Bildad the Shuhite and Zophar the Naamathite.

⁴² That is, Job.

⁴³ That is, Symeon.

⁴⁴ Cf. Matthew 25:37–40.

Yet the venerable saint chose to dwell within this nest of vipers,
imitating the zeal of Elijah. He became invisible; the desert his only
friend, as he was

interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 10

Suddenly, in the middle of the night, the Lord appeared to the abbot in
a dream-vision and with a sharp rebuke.

A fearsome sight to behold! He was flanked by a dazzling host of angels.

Searching for Symeon, the Savior cried out to the abbot,

“Where is my chosen one, who is condemned to a terrible punishment?

Blameless and obedient, he will shine like a radiant light in my glory,

interceding unceasingly on behalf of you all.”⁴⁵

Strophe 11

Before daybreak, the [abbot] awoke from his sleep in terror, so he re-
lated the vision of his dream to the community.

He then ordered all [the monks] to search for the saint in every place.

They meticulously combed the mountains of the whole surrounding
area.

They scoured the uninhabitable wilderness during their search.

At the end of their exhaustive pursuit, they finally came upon that place,

*where he was interceding on behalf of us all.*⁴⁶

Strophe 12

Yielding to the Holy Spirit’s command, they descended into the well,
and raised him whom they had previously banished.

With unchecked wrath, they violently dragged and set him before the
abbot like a criminal.

When [the abbot] saw him, he fell before him with sincere belief.

He poured out streams of tears asking him for forgiveness,

⁴⁵ The hymnographer changes the word “us” (ἡμᾶς) to “you” (ὁμᾶς) as it would be non-sensical for God to speak the normal refrain. But like Strophe 3, the difference is only apparent in writing, as the pronunciation of both words was the same.

⁴⁶ The third time that the refrain is modified in some way. Here the adverb “unceasingly” (ἀπαύστως) is omitted so that the refrain can become a subordinate clause and, therefore, syntactically coherent. This same refrain is repeated in Strophae 24 and 25.

that he find compassion in his acceptable heart, while he [petitioned] the Lord,⁴⁷
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 13

Tears constantly fell down his cheeks as he responded to the one making this request; he cried out to him something like the following words:

“Father, have compassion on me, the condemned; ease my spirit.

I groan bitterly that I could not finish this race.⁴⁸

I had begun but not yet completed it when I was caught and brought before you.

Therefore, I pray, with even stronger faith, that I remain steadfast and resolute,

interceding unceasingly on behalf of us all.”

Strophe 14

Hearing great words of praise, the meek and thrice-blessed saint begrudgingly returned to his place,⁴⁹

where he subjugated his entire body [to his spirit] and dedicated his spirit to the Creator.

After faithfully spending three years there,

he departed in secret and eagerly entered the wilderness.

Called by God’s providence, he glorified the Lord with thanksgiving,

interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 15

Even as he camped in the wilderness, he constructed a dwelling just as Abraham once constructed an altar to the Lord.⁵⁰

Having fled from the world as if it were his enemy,⁵¹ he lived alone

⁴⁷ The Greek is difficult to capture in English while retaining the refrain.

⁴⁸ Symeon is referring to when he asked the monks searching for him to let him die in the well (cf. *Life of Symeon* 11). This imagery also recalls 2 Tim. 4:7, a common theme in hagiographical literature.

⁴⁹ That is, his place in the monastery.

⁵⁰ Cf. Genesis 12:7.

⁵¹ Literally, “having fled life as if it were violence.” The hymnographer is playing on the Greek words for “life” (*bios*, βίος) and “violence” (*bia*, βία).

there,
 where he was preserved like a hind escaping from dreadful traps,
 or like birds eluding the hunt or released from snares.
 Crossing riverbanks and mountains, the wise man was unfailingly
 guided, as he was
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 16

He armed himself with powerful grace; he found favor for his faith, just
 like Enoch,⁵² offering holocausts to God.
 He imitated Daniel, singing hymns to the Creator while praying and
 fasting.
 For a long time, he endured winter's biting freeze,
 its icy frost and cold. During the oppressive heat of summertime,
 he was burnt by the sun's fiery wrath. He was beaten by the wind and
 rain, as he was
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 17

Uniting from both near and far away, they visited this all-holy saint
 during his great fasting, and all were very amazed
 because he possessed a divine power, a gift of heavenly healing.
 The holy one cast out dire illnesses from the sick;
 he cured pain, the agony hidden within various parts of the body.
 He relieved all their struggles, since everything was subjected to him, as
 he was
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 18

Moved by faith, the crowds raised a column like a monument,⁵³ setting
 him high upon it.
 He saw the glory of those above, the entire firmament with its power,

⁵² Cf. Genesis 5:24.

⁵³ The connection made here between the Greek words for "column" (*stylos*, στῦλος) and "monument" (*stēlē*, στήλη) is not unique in stylite literature. The seventh-century author of the *Life of Alypius the Stylite* (BHG 65) makes a similar claim (*Life of Alypius the Stylite* 13). For a discussion and full translation of this vita, see Charles Kuper, "Alypius the Stylite," Oxford Cult of the Saints Project (<http://csla.history.ox.ac.uk/> ID E06497 & ID E07158).

just as Jacob once observed angels at night,
when he was by the well and saw the Lord on a ladder.⁵⁴
The Creator blessed him; so also did He bless this one on the column
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 19

By then the illustrious renown of the holy man's miraculous healings
had spread throughout creation.
The saint's mother learned of this, and leaving everything behind, she
began to make her way.
Constant was her fervent prayer to look upon her son.
Fueled by her longing, she made the long journey effortlessly.
She traveled from far across the earth and arrived at his side like a swift
runner,
*as she was interceding on behalf of us all.*⁵⁵

Strophe 20

Lifting her eyes upward at journey's end,⁵⁶ she looked upon the mar-
velous place where the faithful one was. Immediately her desire was
rekindled to see him, whom she had borne before in her arms.
But the entrance to the column was closed to her,⁵⁷ and wisely so,
since the all-holy man prohibited her from visiting him.
Although he broke her heart with grief, still he refused to be seen,
interceding unceasingly on behalf of us all.

⁵⁴ Cf. Genesis 28:10–19.

⁵⁵ This marks the greatest departure from the standard refrain in this *kontakion*. The hymnographer has changed the refrain to indicate that the stylite's mother, not Symeon, is interceding on behalf of all humanity. The participle "interceding" is unambiguously feminine (*poiouσα*, ποιούσα).

⁵⁶ My translation is a bit loose to accommodate the acrostic; literally, "After she had traveled from the ends (of the earth)."

⁵⁷ Symeon's monastic complex was (in)famous for its strict prohibition of women from the inner area where Symeon and his column were located. So widely known was this fact, that even Gregory of Tours was aware of it. Gregory of Tours, *In gloria confessorum* 26, in: Bruno Krusch (ed.), *Miracula et opera minora* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum I.2), Hannover: Hahn 1885 (reprint 1969).

Strophe 21

Even so, her heart burned with unquenchable fire, and she cried out the following words,
“Although so many years have gone by, not one hour have I passed without grief.
Now, my son, I am about to see you as if you are emerging from your tomb.
Do not bring additional harm to the wounded.⁵⁸ Your father has died – I will look upon you!
Observe my widow’s clothes and the breasts from which you nursed, as you are
interceding unceasingly on behalf of us all.”

Strophe 22

Responding to this speech, the servant Antonius relayed to her⁵⁹ the saint’s orders:
“Cease, Mother, from your laments. You will see me in the time to come.”
She immediately uncovered her loosely kept tresses,
wailing with a piercing cry and rending her garments of mourning.
Beating her chest with her hands, she was greatly disheartened,
*as he was interceding on behalf of us all.*⁶⁰

Strophe 23

Once he had gained insight from the Holy Spirit, he replied to her in turn: “Relax from your grief and pray that you will soon see me.” She then ran and prayed upon the ground. In her great anticipation to see [him], she was filled with joy, but feverish with unspeakable anxiety, she died from longing. Despite having traveled long and perilous roads, she did not see her son,
*as he was interceding on behalf of us all.*⁶¹

⁵⁸ Literally, “Do not burn the wounded.”

⁵⁹ Maas and Trypanis mark this hemistich with daggers as it does not fit the rhythmic structure of the *kontakion*. Another manuscript reads, “He responded to her cry.”

⁶⁰ This refrain has been modified to fit the syntax of this strophe, which requires the omission of the word “unceasingly” (ἀπαύστως). It is also repeated in the next strophe.

⁶¹ See the previous note.

Strophe 24

Many might suspect that this divine man was heartless, but they should recognize only that he put nothing before Christ.

In fact, he prayed on her behalf, and her bones shook with gladness from it.

Those standing around her were seized with great fear, when they saw her delighting in her son's gaze.

Then they buried her faithfully, setting her in that place,
*where he was interceding on behalf of us all.*⁶²

Strophe 25

All [who were afflicted] with various diseases and evil spirits, came to him, seeking succor.

Some came upon a doe attempting to escape from a trap.

On this animal they swore a solemn oath in Symeon's name, and it froze in fear. They promptly seized and slaughtered it.

Yet they were tormented by this food until they related their transgression at the column,

*where he was interceding on behalf of us all.*⁶³

Strophe 26

Now a young girl was tortured by a hidden disease; she suffered from severe thirst. One night, she drew water and also swallowed a young serpent.

As she unwittingly fostered this venomous beast, this parasite, the girl began to convulse violently all day long.

Stricken with this terrible misery, she visited the holy place, where she purged the treacherous creature, which the faithful one destroyed through prayer,⁶⁴

interceding unceasingly on behalf of us all.

⁶² See the note on Strophe 11.

⁶³ See the note on Strophe 11.

⁶⁴ In most recensions of the *Life of Symeon* by Antonius, the snake pays homage to Symeon before dying. Nor is Symeon responsible for its death (cf. *Life of Symeon* 16).

Strophe 27

Once the Savage One⁶⁵ saw that incurable illnesses were healed there,
 he was possessed with immeasurable rage.
 The Destroyer then caused a dire affliction within the hero's body,
 and he filled that abominable wound with maggots.
 But the saint persevered by enduring his torments,
 and even prayed that he continue his asceticism more nobly than before,
 as he was
interceding unceasingly on behalf of us all.

Strophe 28

So he fell asleep with gladness – that blessed man, Christ's athlete, the
 companion of angels.
 With his cohort, the honorable Ardaburios⁶⁶ removed him from his col-
 umn
 during the reign of the pious Emperor Leo,⁶⁷
 and he set him on a cart.⁶⁸ The heavens and earth rejoiced.
 With faith, they laid him in a tomb in dear Antioch, [where he continues]
*interceding unceasingly on behalf of us all.*⁶⁹

⁶⁵ That is, the Devil.

⁶⁶ Ardaburios, consul 447, was *magister militum per Orientem* 453–466. See J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire, Volume II A.D. 395–527*, Cambridge: Cambridge University Press 1980, 135–137.

⁶⁷ Leo reigned 457–74.

⁶⁸ I read καρούχαν for the edition's Καρούχαν. *Caroucha*, a rare Latin word for a four-wheeled cart or coach (*carruca*, sometimes *carrucha*), is also used in the Antonius vita for the cart that carried Symeon's body during his funeral: "They set the saint's sarcophagus upon the cart (*caroucha*), and so they bore him to their city Antioch with candles, incense, and singing," (Ἐπιτιθοῦσιν οὖν τὸ γλωσσόκομον τοῦ ἁγίου ἐπὶ τὴν καρούχαν καὶ οὕτως μετὰ κηρῶν καὶ θυμιαμάτων καὶ ψαλμωδίας ἀποφέρουσιν αὐτὸν εἰς τὴν πόλιν αὐτῶν Αντιόχειαν), *Life of Symeon*, 31.

⁶⁹ As the words in brackets indicate, the refrain requires some adjusting to make sense syntactically. Although Maas and Trypanis might be correct in printing this refrain as it is, there is not a single manuscript that supports their reading. The final strophe of the *kontakion* is only preserved in two manuscripts. Neither contains the normal refrain. Manuscript "b" has the alternative refrain found in Strophae 22 and 23. "A" only contains three letters, "πε," which begin the normal and variant refrains.

Appendix

The correspondence between *Kontakion 70* and the *Life of Symeon Stylites* by Antonius

<i>Kontakion 70</i>	<i>Life of Symeon</i>	Notes
Proem	—	Original rhetorical introduction by the hymnographer.
1	—	
2	—	
3	5	
4	5	
5	6	
6	6/7	
7	8	
8	—	A summary akin to rhetorical comparison (σύγκρισις).
9	9	
10	10	
11	10/11	
12	11	
13	12	Poetic expansion (added speech by Symeon)
14	12	
15	12	
16	12	
17	13	The hymnographer has rearranged the longer narrative to fit the <i>kontakion's</i> form.
18	12	
19	14	
20	14	
21	14	Poetic expansion (added speech by saint's mother)

ARTIKLAR

22	14	The scene with Symeon's mother is given special prominence in this <i>kontakion</i> .
23	14	
24	15	
25	15	
26	16	
27	17	
28	28, 29, 31	The hymnographer compresses many concluding details into one strophe.

JUBILEUMSTAL VID KOLLEGIETS FYRTIOÅRSFIRANDE

CREATING A CHOIR – COLLEGIUM PATRISTICUM LUNDENSE IN RETROSPECT

Samuel Rubenson

A former head of our department used to say that to try to direct a faculty of scholars is like trying to conduct an orchestra or a choir in which everyone thinks that she or he is the soloist. It somehow belongs to the essence of scholarship to walk one's own way, to try something else and to disagree with others. We do not want all patristic scholars to talk or sing about Saint Augustine in the same tune and with the same rhythm. Harmony may be beautiful, but neither exciting nor fruitful. We have had enough of attempts to silence dissenting voices in the service of orthodoxy. Thus, the idea of Collegium Patristicum Lundense as a choir is probably not a good one.

But a choir is actually more than a group of people. A choir is also a space, an architectural element with a specific function, a stage. Already Homer uses *χóρος* to designate the stage for the dancers and Pausanias calls the *ἀγορά* of Sparta a *χóρος*.¹ The choir is both the actors and the space, and even the audience. It is the entire performance, the dancing or singing, the actors, the stage and the audience, all drawn together. There is no choir if there is no arena, no singing if there is no listening. The art of singing depends on the art of listening, not simply the listening of the audience, but the listening of the singer herself. We listen

¹ Pausanias, *Pausaniae Graeciae Descriptio* 3.11.9.

before we speak; it is by listening we learn to talk or sing, by listening to ourselves we understand what we are actually saying.

Looking back at the 40 years since the foundation of *Collegium Patristicum Lundense* I think it is appropriate to call it a choir in this sense, a stage, a performance, where listening and singing meet. Certain voices have been conducive to the creation of the collegium, as well as certain stages and certain listeners. Our involvement, our presence and our listening have shaped our voices. Our singing has developed our voices and our voices inspired others, creating new stages and choirs – new performances as it were.

There were, as far as I can see, four different choirs in this sense that combined in Lund in the late 1970's, personified in the three essential founders of the society and myself, the latecomer. The first was the movement that began in France and was called *nouvelle théologie*, with its impressive series *Sources Chrétiennes*. It attracted young Swedish theologians, the two most influential being Per Beskow, the first *praeses* of CPL, and Lars Thunberg, the first holder of a research chair in patristics in Sweden. The second choir was the ecumenical movement in which several of the professors of theology in Lund took an active part – Gustaf Aulén and Per Erik Persson, to mention two of them. It was Per Erik Persson who was instrumental in establishing in 1979 the research chair in patristics in Lund, and it was his seminar in systematic theology that introduced us to ecumenical theology in general and orthodox theology in particular – and the importance of the Church Fathers in this context. I can still vividly remember when we were gathered in his home listening to Jaroslav Pelikan, and our discussions in the so called Pelikan seminars, which Gösta Hallonsten, our second founding father, organized. In many ways these were the actual forerunners to the patristic seminar in Lund. The third choir consisted of the voices from the Orient, our faculty's interest in Jewish studies and the relation between Hebrew and Syriac literature. An outcome of these was the rather extraordinary fact that two PhD dissertations on Saint Ephrem's use of the Book of Genesis were defended within four years in the tiny department of Semitic studies, the first by Sten Hidal, our third founding father.

I was extremely lucky to be accepted into this trinity and to be able to introduce a fourth choir. To the revival of patristics, the ecumenical movement and Syriac studies I came with a background and deep inter-

est in oriental Christianity. There was no way to study Ethiopic language in Lund, so I opted for Arabic, and trying to understand the traditions of the Ethiopian and Coptic churches I was led to the study of Coptic and of early monasticism.

Looking back at the early activities of the *Collegium Patristicum Lundense* it is not difficult to see how these four streams created a fertile ground for creative exchange and new ideas. Of the four first lectures arranged by us, one was about India, one about Ethiopia, none about the Latin tradition. We wanted to listen to voices that were not usually heard.

Our ambitions were high, and already within a year the tiny society had decided to invite scholars from all Nordic countries to a first Nordic Patristic Meeting to be held in Lund in 1981. The meeting was a success and resulted in the establishment of a Nordic patristic bibliographic database, an impressive bibliography edited by Holger Villadsen, and a research project on early Jewish–Christian relations directed by Oskar Skarsaune. As the patristic conference in Oxford, the Lund conference was to be followed by new Nordic conferences every fourth year. Jokingly we started to call Lund the Oxford of Scandinavia. With the conference becoming ambulant in 2018 and held in a wonderful setting outside Oslo we are happy to share the epithet with others.

In Lund, *Collegium Patristicum Lundense* became the stage, or perhaps rather the home, for the small already existing patristic reading-group and Pelikan-seminar – and a creative arena for a growing group of PhD students writing on early Christianity, among others Gösta Hallonsten himself, Peter Legarth, myself, Sigurd Bergmann, Jan-Eric Steppa, Britt Dahlman, Per Rönnegård, Henrik Rydell Johnsén, Andreas Westergren, Thomas Arentzen and Katarina Pålsson, but also Danish, Finnish and Norwegian guests students like Anders-Christian Jacobsen, Anni Maria Laato, Ståle Kristiansen and Lillian Larsen. The international relations, upheld primarily by a growing Nordic attendance in Oxford, were decisive. We were happy to be visited by many renowned scholars – Peter Brown, Averil Cameron, Robert Wilken, David Brakke, Susan Harvey, Kallistos Ware, Pauline Allen, Philip Rousseau, Gillian Clark, Neil McLynn, Sebastian Brock, Lorenzo Perrone, Sarah Coakley, Christoph Marksches and many more. Nothing of this would have been possible were it not for dedicated students who did not only spend their time listening and reading, but also making coffee, counting money, drawing posters and reminding their professors about schedules and rooms.

Two of these students deserve a special mention: Anna Näppi and Kristina Alveteg.

Of course, the Collegium needed to make its voice heard. We founded an annual called *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* (i.e. *Messages from CPL*). It began as a few sheets of paper, but grew every year, and some years ago it turned into a peer-reviewed academic journal called *Patristica Nordica Annuaria*. The journal not only publishes scholarly articles and reviews, but still also reports on ongoing Nordic patristic research and recent publications and dissertations. The arena and audience have, however, been much larger than the membership and subscribers. Perhaps the most influential and lasting impact of the *Collegium Patristicum Lundense* are the many translations into Swedish of texts from the early Church. When the society was founded there existed almost no translations into Swedish, not even Augustine's *Confessions* had been translated in full. Now translations of seminal works by Eusebius, Athanasius, Basil the Great, Gregory of Nyssa, Gregory Nazianzen, Ephrem the Syrian, Augustine and John Chrysostom, just to name some of the most important, were produced, not all emanating from the Collegium, but inspired by our work and for a market prepared by it. The enthusiastic publisher Per Åkerlund of Artos Publishing – now an honorary doctor of our Faculty of Theology – repeatedly called us and claimed that the Swedish people are longing to read the fathers of the Church. Since not all texts could be translated and published in full, the Collegium initiated a series of thematic anthologies, the *Swedish Patristic Library*, an ongoing project in which volumes VI, VII and VIII are in preparation.

As mentioned already the first Nordic Patristic Meeting resulted in a research project. Many more have followed – some in Lund, and some in other places, yet with a connection to *Collegium Patristicum Lundense*. Significant are a number of Norwegian projects on early Christian themes, which were led by such members of the Collegium as Thomas Hägg, Einar Thomassen, Halvor Moxnes, Turid Karlsen Seim and more recently Hugo Lundhaug. Here in Lund we were fortunate to receive a huge funding for a project on Early Monasticism and Classical Paideia, which is in a way continued by a project on the medieval reception of monastic wisdom.

If we are to look somewhat closer at the profile of the Collegium and its publications, it seems to me that there is a clear correlation between the interests of the scholars involved and the interests in the churches

and the society. In the *Swedish Patristic Library*, the first volume was on liturgy and church canon, the second on hagiography, the third on letter-writing, the fourth on biblical interpretation and homiletics, and the fifth on asceticism and monasticism. Only now are we working on the dogmatic literature that once was seen as the only important early Christian material. Looking at other translated texts we can observe the same. It is the spirituality and practices, the biographical texts, and not least the literature of early monasticism that dominates. The first and probably most spread of the translations was Per Beskow's *Ökenfädernas tänkespråk* (*The Sayings of the Desert Fathers*). It is thus not surprising that the major ongoing translation activity is the collective attempt to translate the entire systematic collection of the sayings of the desert fathers and mothers, labeled "the Paradise".

The history of *Collegium Patristicum Lundense* is, I think, as much a history of the creation of an audience, and a stage as of a group of scholars. And maybe it is also true that the audience and stage has to a large degree determined our history. Although the activities of the Collegium have attracted a rather limited and specialized group of people, students and scholars, each one of us has been visible and audible in different ways outside of these and most certainly brought into the collegium the voices and reactions from outside. One should perhaps say that the *Collegium Patristicum Lundense* has created not only an arena for encounter but even a context on different levels – personal, communal and ecclesial. Over the years a large number of students have listened to and worked with the voices of the early Church, carrying these with them into ministry in the Church. For a few of them, the collegium almost became their home in a foreign land. Their impact on the parishes they now serve should not be neglected in the history of *Collegium Patristicum Lundense*.

I would like to end with a reflection on Rowan William's question "Why study the Past?" Why do we spend our energy on writings and events of the early and formative centuries of the Christian tradition? Why do we need to listen to and give voice to those silenced by time, why do we need an arena and cultivate the art of listening to those dead so long ago? With the suggestion that Swedish mandatory education should stop listening to anyone born before the year 1700 we need to find convincing answers. And I do not think the answer is that they were right, that they can tell us what to do today. We are living at a time in which many see the solutions in returning to a glorious past, be in

national or ecclesial. For some, the early church manifests the ideal, an undivided church where truth was taught and morals were high. But, as anyone who has done patristics know, there never was an undivided church, a unanimous voice, an ideal followed by everyone.

It is not because the past is the ideal that we need to know it. It is because it is alive. "The past is not dead; it has not even passed away. We separate it from ourselves thereby alienating ourselves", as Christa Wolf writes in her *Patterns of Childhood* (Kindheitsmuster). Busy with what is present we silence what does not fit the present, silencing the voices that could help us to be free from the limits of the present by preserving difference. Having grown up in a very different cultural context, exposed to a form of Christianity that had no resemblance to the one I was brought up with, I have tried throughout my life to make sense of difference, of how what is totally different can be the same. I have come to realize that although I am familiar with myself, I am also a stranger to myself, and although my neighbour is total stranger she is also familiar. As Rowan William says, it is by listening to what is strange to us that we learn to encounter strangers with love, that we get to know and are able to love what is strange in ourselves.

Collegium Patristicum Lundense has been and is still created and re-created by hundreds of students and scholars listening to the past and lending their voices to make others listen. Even when emanating from the same persons – from Origen and Augustine, Jerome and Athanasius – the voices are constantly new. Their replies to our eternal questions about life and death, evil and good, faith, hope and love – although the same – always sound different. As in music, each performance is unique, each of our encounters and conversations are unique. The roots of a tree do not only talk about the origin, but also of the constant search for nourishment. Our roots do not only tell us something about where we come from, they also assist us in finding our way into a future, a future we are only able to see through our past.

AKATHISTOS-HYMNE TIL COLLEGIUM PATRISTICUM LUNDENSES PRIS PÅ 40-ÅRS DAGEN

Thomas Arentzen

I min ungdoms vår så jeg lyset opprinne;
det var fedrenes ord som ble lagt meg på sinne.
Arius vek som tåke for solen,
forduftet i varmen som just alkoholen
Fryd deg, rus fra patristiske beger
Fryd deg, avund for jåle¹-kolleger
Fryd deg, collegium, vranglærens vånde
Fryd deg, Chrysostomos' dårlige ånde
Fryd deg, supéer for sjeler og mager
Fryd deg, i glansen fra svundne dager
Fryd deg, perle som glitrer blant skarn²
Fryd deg, de barnløse fedres barn!

Ved Arken³ i Skåne fant munker sin ørken;
om sirenene sang, stod vi stadig på dørken,⁴
Origenes, munnskjenk og preses og Noah;
kappadokier talte; Augustin ble på broa⁵

¹ fåfånga

² smuts / skråp

³ bokhandel i Lund

⁴ durken i en båt

⁵ skeppsbro

Fryd deg, vind for den rette galeien
Fryd deg, stien som leder til Veien
Fryd deg, ark når stormene bleser
Fryd deg, forening for allslags vesner
Fryd deg, vennskap med Basil og Gregor
Fryd deg, kunnskap om kynokefaler
Fryd deg, due med løv i sin barm
Fryd deg, de barnløse fedres barn!

Beskow, han vandret til en lund nære Malmö;
som en ødemarksrøst lød Samuels salme;
til mesteres føtter kom unge og gamle
og kjente at dette var lunden ved Mamre
Fryd deg, profet i historiens skrud
Fryd deg, majuskel på oldkirkens hud
Fryd deg, latinens høye beskytter
Fryd deg, greskens stolte rytter
Fryd deg, de gode ting er vel tre?
Fryd deg, syrisk får også bli med
Fryd deg, maske i læresveinsgarn⁶
Fryd deg, de barnløse fedres barn!

Men hvor, undrer noen, fins kvinnlige fedre –
var det ikke Maria som gjorde ting bedre?
Kanskje er *vi* nå de fedrene mødre,
den Nye Teologens søstre og brødre?
Fryd deg, olding med flommende hår
Fryd deg, ungdom som nå fyller år
Fryd deg, Visdommens ringer på vannet
Fryd deg, unge prestinne for sannhet
Fryd deg, gamle venninne med vona⁷
Fryd deg, Macrina, fryd deg Matrona
Fryd deg, i klær av senantikt garn
Fryd deg, de barnløse mødres barn!

⁶ lärjunganät

⁷ hoppet

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 samspeja 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 gästas 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 innerhåller 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 Theodore’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 tidsspann, 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

Manuskript till *Patristica Nordica Annuarium*

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