

INNEHÅLL

3 PROLOG

MEDDELANDEN

- 5 Collegium Patristicum Lundense
- 5 Newmaninstitutets högre seminarium för senantikens och bysantinska tidens kulturhistoria
- 7 Forum for Patristik
- 8 Societas Patristica Fennica
- 9 Nordic Network for Jewish Studies
- 9 Center for Studiet af Antikken og Kristendommen
- 10 Den Kristne Orient
- 11 Johannesakademin
- 12 Masterprogrammet Religious Roots of Europe i Lund
- 13 Forskningsprojekt
- 18 Konferenser och seminarier
- 21 Annat

NYA PUBLIKATIONER

- 23 Nya avhandlingar
- 23 Studier
- 35 Översättningar

ARTIKLAR

- 39 Katarina Pålsson, *De gentilium fonte*
69 Joel Kuhlin & Paul Linjamaa, *The "Heretical" Reception of the Gospel of Mark*
89 Johannes Aakjær Steenbuch, *Following the Incarnate Logos*

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

- 111 Aaron Michael Butts & Simcha Gross (red.), *Jews and Syriac Christians*
112 Hans Engdahl, *African Church Fathers – Ancient and Modern*
113 Andrew Mellas, *Liturgy and the Emotions in Byzantium*
118 Jakob av Serugh, *Kristus outgrundlighet och jungfrufödelse samt mot dyofysiterna*

PROLOG

2021 blev året då Elizabeth A. Clark (1938–2021) gick bort. Patristikens amerikanska Grand Old Lady var en av de viktigaste drivkrafterna inom 1900-talets omvandling av tidigkristna studier. Hon formade en generation patristiska forskare som rörde runt i grytan och hittade nya komplexa, annorlunda och problematiska svar på gamla frågor – eller på helt nya frågor. Under 1990-talet bidrog Clark till bildandet av (och hon var länge redaktör för) *Journal of Early Christian Studies*, PNAs systertidskrift på andra sidan Atlanten. Bredvid en mer traditionell patristisk forskning gav och ger *J ECS* utrymme för bredare undersökningar av tidig kristendom med bl.a. litterära, genusmässiga och sociologiska perspektiv.

Clark hade ett vitt forskningsintresse, men hon ihågkoms inte minst för sina studier av tidig alexandrinsk kristendom, med gestalter som Klemens och Origenes. Som en bugning mot den avlidna professorn från Duke väljer *PNA* i år att fokusera på den afrikanska kontinentens tidigaste teologi och den rika intellektuella miljön som skulle generera så många kreativa spänningar och åberopas av så många lärare – ofta gentemot vad de ansåg som irrläror. Katarina Pålsson undersöker den omstridda Origenes-receptionen på latinsk mark, medan Joel Kuhlin och Paul Linjamaa diskuterar betydelsen av Markusevangeliet för kontroversiella tidigkristna lärare. Johannes Steenbuch, i sin tur, studerar de etiska implikationerna i Klemens av Alexandrias negativa teologi. I recensionerna kommer så till sist t.o.m. en recension av en bok om afrikanska kyrkofäder, dåtida och nutida!

Förhoppningsvis kan 2022 tillåta fler fysiska möten. Redan inplane-
rade är den Patristiska dagen i Lund den 26 april ("From Constantine to Putin?"), det elfte Nordiska patristikermötet i Aarhus den 24–26 augusti ("Exegesis in Early and Late Antiquity"), och det internationella symposiet "Wisdom on the Move" i Lund den 23 september, under vilket

PROLOG

Samuel Rubenson och hans gärning kommer att hedras i samband med hans pensionering. Flera internationella och nationella forskare kommer till dessa träffar, så också kanske du?

*Thomas Arentzen
& Andreas Westergren*

MEDDELANDEN

Collegium Patristicum Lundense

Collegium Patristicum Lundense har under 2021 anordnat en patristisk dag, som ägde rum den 14 april och hade temat "Poetic Faith – The Tower of Babel in Jewish and Christian Hymns" (se vidare under "Konferenser och seminarier"). Kollegiets årsmöte hölls den 26 maj. Vid detta valdes följande personer till styrelseledamöter: Samuel Rubenson (omval), Britt Dahlman (omval) Katarina Pålsson (omval), Andreas Westergren (omval), Thomas Arentzen (omval), Simon Pedersen Schmidt (omval), Karin Zetterholm (omval) och Maria Sturesson (omval). Styrelsen har under året haft fyra protokollförda möten (29/4, 26/5, 26/8 och 18/11); därutöver har redaktionsutskottet och symposieutskottet var för sig handlagt sina respektive ärenden.

Katarina Pålsson

Newmaninstitutets högre seminarium för senantikens och bysantinska tidens kulturhistoria – The Newman Institute Research Seminar in Late Ancient and Byzantine Cultures

Patristikseminariet på Newmaninstitutet i Uppsala beslutade sommaren 2021 att byta namn till *Newmaninstitutets högre seminarium för senantikens och bysantinska tidens kulturhistoria*. Syftet med namnbytet är att betona bredden i tidsperioden, som sträcker sig längre än till enbart den klassiska patristiken samt att även inkludera andra texter och föremål från antikens och medeltidens kultur. Tillsammans med patristikseminariet i Lund, och som komplement till dess arbete, kan *Newmaninstitutets högre seminarium* fungera som en plats där ny forskning kan diskuteras i en stimulerande miljö. På grund av pandemin har semina-

rieverksamheten ägt rum på Zoom under HT 2021, och kommer förmodligen att göra det även delvis under VT 2022. Det har gett oss möjlighet att inbjuda utländska föreläsare.

Programmet under VT 2021 har omfattat sex tillfällen med patristiska ämnen: Ambrosius, Origenes och Yared (Daniel Wihlborg, Carl Johan Berglund, Ezra Gebremedhin), bysantinska ämnen: ikonoklasm och hagiografi (Philipp Niewöhner och Christian Høgel), och ett om Joseffiguren i en komparativ studie mellan kristendom och islam (Charbel Rizk).

Programmet under HT 2021 har omfattat sex tillfällen med fokus på helgon som Eupraxia och Thekla och deras reception (Manu Radhakrishnan och Ángel Narro), kristna attityder i Bysans med exempel från Johannes Moschus *Pratum spirituale* och Evergetis-rörelsen i 1000-talets Kostantinopel (Francesco Monticini och James Cogbill), kristen-judisk dialog i senantiken (Caroline Macé) och konst i form av avbildningar av Sareptas änka från Dura Europos till medeltidens Balkan (Andrei Dumitrescu och Barbara Crostini).

I övrigt har vi fortsatt samarbetet med NT/GT-seminariet i teologi vid Uppsala universitet. Under våren 2021 hade vi ett gemensamt boksläpp av *Receptions of the Bible in Byzantium: Texts, Manuscripts, and Their Readers*, som redigerats av Reinhart Ceulemans och Barbara Crostini i *Studia Byzantina Upsaliensia* 20 (Uppsala: Acta Universitatis Upsalien-sis, 2021). Under hösten hade vi ett gemensamt seminarium där Ivan Miroshnikov presenterade en koptisk version av Första Korinthierbrevet. Tillsammans erbjuder vi en dynamisk forskningsmiljö som ger möjlighet att ventilera och förbättra texter i syfte att publicera dem, eller att skapa idéer för ytterligare samarbete.

Nedan följer en kort beskrivning av det nya seminariet på engelska:

The Newman Seminar in Late Ancient and Byzantine Cultures aims to create a forum for open discussion about Christian history and cultures by providing an opportunity for informal peer review of articles in preparation, book and thesis chapters, project proposals and conference papers on any topic pertaining to this field, broadly defined. Expertise of core members includes Greek and Latin languages, biblical and patristic studies, ancient philosophy, early church history, art history, palaeography, and Byzantine/medieval studies. The seminar has a collaboration with the New Testament studies research seminar at

Uppsala University and with the Lund Patristic Seminar. We also welcome the possibility of organizing joint conferences.

The Seminar convenes on Wednesdays 4:00-5:30 (Swedish time) via Zoom. See detailed programme at <https://newman.se/late-ancient-and-byzantine-cultures/> To present a paper or take part in the seminar during the academic year 2021/22, please contact the chair, Dr Barbara Crostini, at barbara.crostini@newman.se

Barbara Crostini

Forum for Patristik

Forum for Patristik afholder to møder om året i henholdsvis Aarhus (AU) og København (KU). I 2021 blev det første seminar i København dog afholdt alene online, hvorimod det andet møde i Aarhus blev holdt fysisk med mulighed for deltagelse online. Seminaret i København blev afholdt den 25. januar 2021 (møde 47) og havde titlen "I Konstantins skygge – Kirke og Imperium i oldkirken" med følgende foredrag:

"Kristendom, kirke og imperium i Athanasius og Eusebs politiske teologi", Annette Hjort (KU)

"Symfonien mellem imperium og kirke som tema i oldkirkens teologi fra Konstantin til Justinian", Emil Hilton Saggau (KU)

"Blev paven ført til Konstantinopel i lænker? – forholdet mellem kejser og vestkirke under Justinian", Amalie Grøndal Henriksen (KU)

Alle foredragene er udgivet i omarbejdet form på www.patristik.dk (Emil Hilton Saggau [red.]: "I Konstantins skygge. Kirke og Imperium i oldkirken").

Seminaret i Aarhus blev afholdt den 23. august (møde 48) med dåben som fokus. Følgende foredrag blev afholdt:

"Dåben billedlig talt – om metaforer og baptisterier", Maria Munkholt Christensen (AU/Bonn)

"Af børns og spædes mund har du beredt dig lovsang. Dåb af børn i oldkirken, de tidligste vidnesbyrd", Jakob Engberg (AU)

"Dåbsoplæring i oldkirken. Cyril fra Jerusalem og Augustin som eksempler", Anders-Christian Jacobsen (AU)

I tillæg er der udgivet en artikel om *apokatastasis* af Johannes Aakjær Steenbuch, "Frelse per automatpilot? Altings genoprettelse og menneskets frihed" i *Patristik* 23 (2021). Holger Villadsen har opdateret den

bibliografiske oversigt over patristisk litteratur i Norden, der er udgivet på <https://www.patristik.dk> i form af "Bibliographia Patristica Nordica 1508–2016". Bind I: Systematisk afdeling: BPN-I. og Bind II: Alfabetisk afdeling: BPN-II (se nedenfor).

Programmet for næste seminar i København om *Træer, pelikaner og drager – naturopfattelse i Oldkirken* (møde 49) den 31. januar 2022 er tilgængeligt på www.patristik.dk.

Emil Hilton Saggau

Societas Patristica Fennica (SPF)

Patristiska Sällskapet i Finland (*Societas Patristica Fennica*) fyllde 10 år i december 2021. Under dessa år har verksamheten vuxit och etablerats. Sällskapet är ett av de vetenskapliga teologiska samfunden i Finland och medlem i Vetenskapliga samfundens delegation. Samfundet ordnar årligen minst ett symposium och därtill olika föreläsningstillfällen. Under det gångna året har dessa ägt rum via Zoom: *Symposium Patristicum Fennicum* med temat "Jerusalem" den 27 maj och 10-års-symposiet den 9 december. På tioårsfesten presenterade FD Damaskinos av Xenofontos sin nya översättning av Romanos Melodos hymner och sällskapet fick en ny hedersmedlem, professor Gunnar af Hällström. Nästa patristiska dag ordnas i maj 2022 med temat "Gud och naturen".

Sällskapet har under det gångna året gett ut fyra volymer i serien *Studia Patristica Fennica*. Förutom översättningen av Romanos Melodos (*Kontakkeja*, SPF 15) har även följande volymer publicerats: en finsk översättning av Egerias *Itinerarium* (*Egeria: Matka Pyhälle maalle*, med förklaringar och kommentar av Anni Maria Laato, SPF 12), artikelsamlingen *Jumalan kaltaisuuteen* ("Till Guds likhet", red. Serafim Seppälä, SPF 14) och monografien *Nooa juutalaisessa tulkintatraditiossa ja sen vaikutus varhaiseen kristilliseen tulkintaan* ("Noa i judisk tolkningstradition och dess inverkan på tidigkristen tolkningstradition", Antti Laato SPF 13). Flera översättningar till finska samt minst en artikelsamling väntas utkomma under 2022.

Mera information om *Societas Patristica Fennica* och dess verksamhet hittas på hemsidan: www.suomenpatristinenseura.fi/pa-svenska/, på twitter: Suomen patristinen seura @patristiikka, och på Facebook: www.facebook.com/SocietasPatristicaFennica

Anni Maria Laato

Nordic Network for Jewish Studies

Den 13–14/9 2021 organiserade judaistiken vid Lunds universitet tillsammans med Stockholms universitet och University of Southampton (via Zoom) ett symposium med titeln "Apocalyptic as a Literary Phenomenon in Judaism, Christianity, and Islam" (se vidare under "konferenser och seminarier").

Den 14/10 2021 ägde The Second Nordic Postgraduate Forum in Jewish Studies rum (via Zoom), denna gång i samarbete med universitetet i Tübingen. Doktorander i Nya testamentet, tidig kristendom och judaistik från Lund, Uppsala och Tübingen presenterade sina projekt och fick feedback från lärare och forskare från Lunds och Tübingens universitet. En mycket uppskattad keynote föreläsning med titeln "How much Christianity did the Babylonian Rabbis Know: Rabbinic Responses to Christian Biblical Exegesis" hölls av Michal Bar-Asher Siegal, professor vid The Ben-Gurion University of the Negev, Israel.

Karin Zetterholm

Center for Studiet af Antikken og Kristendommen (C-SAC), Aarhus Universitet

During 2021 the following seminars and conference were held:

Eva Elisabeth Houth Vrangbæk (AU), "Augustine and the Will in De civitate Dei" (February 10)

Miriam DeCock (AU), "Origen as Exegetical-Pastoral Author in the Lineage of Paul" (April 14)

"Popular Receptions of Classical Antiquity," international conference at Aarhus Institute of Advanced Studies (September 2–3) organized in collaboration with the research programmes Classical Antiquity and its Heritage, History and Theology. The conference was hybrid. The proceedings are edited by Christian Thruue Djurslev, Jens Krasilnikoff & Vinnie Nørskov and are due to appear in the series Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity (Aarhus University Press).

The annual Göttingen–Aarhus seminar on the Early Christianity was held at Sandbjerg (October 11–13). The theme of the seminar was "Transfer and Reception." As reported by Margrethe Kamille Birkler, the following papers were given:

Anders-Christian Jacobsen and Morten Kock Møller: "Reception: An Introduction and an example."

Carmen Cvetković: “Diversi sed non adversi’: Bernard of Clairvaux, William of St Thierry and Peter Abelard on how to read Christian textual authorities.”

Lina Hantel: “Peter Chrysologus. Sermons on the Creed.”

Nicolas Anders: “Copy and paste of the past? Caesarius of Arles and his reception of the Patres.”

Eva Elisabeth Houth Vrangbæk: “Text mining Augustine.”

Christian Thrué Djurslev: “How to steal history: Theophilus of Antioch on past and present in *Ad Autolyicum* 3.27–29”

Furthermore, there was an outing to the churches of Sottrup and Broager and a round of inviting and informing the participants of coming seminars and conferences in Aarhus and in Göttingen.

Lavinia Cerioni (AU), “The Samaritan Woman: the Theological Significance of the Feminine in Origen of Alexandria” (November 10)

Florian Wöller (KU), “Antioch inside out: Libanius and Chrysostom on ‘peasants’ moving through the city,” in collaboration with the research programme Classical Antiquity and its Heritage (December 8)

For more information, contact Jakob Engberg, je@cas.au.dk

Jakob Engberg

Den Kristne Orient, Aarhus Universitet

Forskningsenheden Den Kristne Orient på Aarhus Universitet har ligget ret stille i 2021 på grund af Covid 19-krisen. Vi havde dog dette arrangement onsdag 27/10: “Salomons Testamente – den ældste kristne dæmonologi: tid, sted, miljø?”, Ittai Dan Gradel og Nils Arne Pedersen.

Kildeværdien af *Salomons Testamente (TSol)*, den ældste kendte kristne dæmonologi, der kun kendes i sin helhed fra sene, middelalderlige manuskripter, har altid været begrænset af stor usikkerhed om tekstens datering og indplacering: Romersk eller middelalderlig? En byzantinsk kompilation af ældre materiale? Oprindeligt en jødisk snarere end en kristen tekst?

Vi mener, at arkæologien kan bringe afgørende nyt. En hidtil overset gruppe ringe med magiske indskrifter kan potentielt ikke blot afgøre dateringsspørgsmålet, men også etablere *TSol* som en “ægte” oldkristen tekst. Ringenes indskrifter er mere end tusind år ældre end de ældste kendte manuskripter af *TSol*, men citerer tilsyneladende fra *TSol* – og på en måde, der synes at forudsætte hele *TSols* fortælling som allerede kendt af ringenes brugere. Vi har hidtil identificeret syv sådanne ringe,

alle tilsyneladende samtidige og fra årene 200–250 e.Kr. Særligt en af dem kan, med sin fascinerende proveniens- og fundhistorie, give et unikt indblik i tekstens brug i det romerske og tidligt byzantinske Ægypten.

Fællesarrangement med forskningsenheden Ny Testamente. Ellers fortsætter arbejdet med bind III af værket *Biblia Manichaica*.

Nils Arne Pedersen

Johannesakademien

Under 2021 har Johannesakademien hållit sju digitala översättningsseminarier i samarbete med studieförbundet Bilda. Den svenska översättningen av kapitel 18 av den grekiska systematiska samlingen av Ökenfädernas tänkespråk har färdigställts och publicerats med grekisk parallelltext under titeln *Paradiset* i skriftserien *Silentium Apophthegmata* (se www.silentiumskrifter.se).

Under 2022 kommer arbetet med kapitel 19 att påbörjas. Som vanligt ges den grekiska texten ut av Britt Dahlman medan översättningen görs gemensamt av seminariets deltagare med utgångspunkt från ett förberedande utkast. Såväl nybörjare som vana översättare är välkomna. Under våren leds seminarierna av Dahlman, FD i grekiska. Två digitala lördagstillfällen är planerade. Den som vill få del av förberedelsematerial och mer information kan skriva till britt.dahlman@ctr.lu.se

Den 18–20 februari 2022 anordnar Johannesakademien tillsammans med Ekumeniska Kommuniteten ett symposium om monastisk spiritualitet: "Ensamhet & Gemenskap" på Nya Slottet, Bjärka-Säby. Medverkar gör Biskop Erik Varden (OCSO, Trappistmunk och katolsk biskop av Trondheim), Syster Elisa Zamboni (Monastero di Bose), Moder Katarina (OSB, Priorinna i Heliga Hjärtas kloster, Omberg), Munken Charbel Rizk (Syrisk-ortodoxa Korsets kloster, Ålberga) och Broder Filip Maria Ekman (OP, Dominikanklostret i Lyon).

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

Britt Dahlman

Masterprogrammet Religious Roots of Europe i Lund

Det är inte alla som vet det, men de flesta kurserna inom masterprogrammet *The Religious Roots of Europe* ges också som enskilda kurser. Liksom programmet i stort ges kurserna på distans, men har ett gemensamt seminarium i november eller i mars, då man antingen möts i Lund eller Köpenhamn. Under hösten 2022 kan man välja mellan någon av översiktskurserna *The Study of Ancient Religion*, med en resa till Rom, eller *The Emergence of Judaism, Christianity, and Islam*, eller någon av textkurserna, som utgår från baskunskap i antingen hebreiska, grekiska eller latin. Här erbjuder Karin Zetterholm *Rabbinic Texts and Theology*, och Samuel Rubenson tillsammans med Britt Dahlman och Elisabet Göransson, kanske för sista gången, *Sayings and Stories as Educational Tools in Early and Medieval Christianity*. Alla dessa kurser, liksom masterprogrammet i stort, kan sökas på antagning.se. Den som är intresserad av att specialisera sig, genom att också få skriva en uppsats, ska förstås söka programmet.

Under det senaste året har fem uppsatser lagts fram av studenter som har avslutat sin masterexamen. En av uppsatserna hade en mer traditionell patristisk inriktning, nämligen Peter Nygrens "The Eschatologically-Informed Anthropology of Diadochus of Photice and the Formation of an Eschatological Tradition". Två andra utgick från kristna och muslimska arabiska källor, nämligen Mariette Minnemann, som diskuterade spiritualitetsbegreppet i en uppsats om synen på äktenskapet: "Spiritual Corporeality and al-Ghazālī's Theology of Marriage in the *Kitāb ādāb-al-nikāh*: A Hermeneutical Analysis" och Yamama Dayoub, som skrev om politiska ideal i "The Perfect King: A Study of the Political Ideals in Yahya ibn 'Adī's *Tadhīb al-Akhlāq*". Men inte alla RRE-are skriver om senantiken, utan några använder också sin utbildning för att se på hur historien används i nutiden, och kanske kan man inordna både juristen Valentin Jeutners uppsats "Sovereign Is Who Decides: Carl Schmitt, Dietrich Bonhoeffer and Sovereign Decision-Making" och Yoav Shpillers "Jewish Ascension to the Temple Mount: The Modern Temple Movement and the Shift from a Centuries-old Tradition", i den kategorin.

Även om utbudet av seminarier och öppna föreläsningar minskat kraftigt som en följd av pandemin fick vi glädjande nog lyssna till Josh-

ua Sabih, som är en dansk-marockansk forskare från Köpenhamns universitet, vid det senaste kompaktseminariet i Lund. Sabih talade om "Violence and Religion: Some Critical Reflections on Apocalyptic Jihad".

Andreas Westergren

Forskningsprojekt

Auktoritet, samhälle och individuell frihet – det latinska klosterväsendet och rötterna till Europas utbildningsideal (ELAM: Early Latin Monasticism)

Riksbankens jubileumsfond har beviljat 7,8 miljoner kronor till ett nytt forskningsprojekt vid CTR för att undersöka rötterna till det europeiska bildningsidealet i det tidigaste latinska klosterväsendet. I centrum står tre tvåspråkiga författare som spelade en avgörande roll för hur den tidiga grekiska monastiska litteraturen med sina rötter i klassisk *paideia* förmedlades till en latinsk kontext, nämligen Rufinus av Aquileia, Hieronymus och Johannes Cassianus. Avsikten är att med avstamp i den tidigare lundensiska forskningen kring det äldsta klosterväsendet och dess relation till äldre bildningstraditioner och med användning av de digitala verktyg som utvecklats samt nya digitala metoder, undersöka dessa författares texter, såväl egna som översättningar från grekiska till latin. I centrum står frågor kring förhållandet mellan auktoritet och frihet, liksom mellan enskilda intressen och gemenskapens behov och förutsättningar. I det treåriga projektet medverkar Samuel Rubenson, projektledare, Britt Dahlman, Elisabet Göransson, Katarina Pålsson och Henrik Rydell Johnsén.

Samuel Rubenson

"Know Yourself" from Paul to Augustine

Et internasjonalt forskningsprosjekt med basis på MF i Oslo har arbeidstittelen er "'Know Yourself' from Paul to Augustine: Exploring the Delphic Maxim in Christian and Non-Christian Sources from the First Centuries". Henny Solfrid Fiskå Hägg bidrar med prosjektdelen "Know yourself in Clement of Alexandria". I februar 2022 er det planlagt en sluttkonferanse i Oslo.

Henny Solfrid Fiskå Hägg

Narrative Reception of Biblical Heroes

Carl Johan Berglund, till vardags studierektor vid Enskilda Högskolan Stockholm, har fått tre års postdok-finansiering från Polin-institutet för att som forskardoktor vid Åbo Akademi utföra projektet "Narrative Reception of Biblical Heroes: Genre and Ideals in the Apocryphal Acts of the Apostles". Syftet är att utveckla en förståelse av genreanvändning i de många utombibliska berättelser om Jesu lärjungar som tillkommer från 100-talet och framåt, och att följa hur ideal för lärjungaskap utvecklas i dessa.

Carl Johan Berglund

Books Known Only by Title

The research project *Books Known Only by Title: Exploring the Gendered Structures of First Millennium Imagined Libraries* was led by Professor Marianne Bjelland Kartzow, University of Oslo, and Professor Liv Ingeborg Lied, MF Norwegian School of Theology, Religion and Society, during 2020–2021. The project was based at the Center for Advanced Studies in Oslo and involved numerous Norwegian and international researchers.

For more information about the project, see <https://cas.oslo.no/research-groups/books-known-only-by-title-exploring-the-gendered-structures-of-first-millennium-imagined-libraries-article3333-827.html>

John Kaufman

The Early History of the Codex

The research project *The Early History of the Codex: A New Methodology and Ethics for Manuscript Studies (EthiCodex)*, funded by the Norwegian Research council and led by Professor Brent Nongbri at MF Norwegian School of Theology, Religion and Society, has commenced in the fall of 2021 and will continue for the next few years. The project is described in the following way on its website: "In the ancient Mediterranean world, literature had been written and copied on scrolls for centuries, but something happened during the Roman imperial period (circa 100–400 CE). The codex (that is, the book with pages) replaced the scroll as the main vehicle for the transmission of literature. The development of

the technology of the codex marked a major change in the production and transmission of knowledge. But when exactly did this change happen, and why? The Early History of the Codex is designed to place the study of the development and spread of the codex on more reliable foundations." Issues of provenance and the ethical handling of manuscripts are central to the project. For more information about the project, see <https://www.mf.no/en/casr/projects/early-history-codex>

John Kaufman

Deconstructing Early Christian Metanarratives

The research project *Deconstructing Early Christian Metanarratives: Fourth-Century Egyptian Christianity in the Light of Material Evidence (DEChriM)*, funded by the ERC and led by Professor Victor Ghica at MF Norwegian School of Theology, Religion and Society, has been running since 2019 and will continue until 2024. The background of the project is described in this way on its website: "A massive corpus of unedited archaeological sources collected over the last two decades from the deserts of Egypt ... sheds a radical new light on Christianity in Egypt. Building on this new dataset, DEChriM reassesses phenomena and developments that are defining for Egypt's Christianisation, such as the chronology and dynamics of the evangelisation, the role played in this process by imperial legislation and institutions, the balance between rural and urban Christian communities, the social and cultural profile of the conveyors of Christianity, strategies for negotiating Chriian identity, etc." For more information about the project, see www.mf.no/en/casr/dechrim and <https://4care-skos.mf.no/>

In 2021, the DEChriM project announced that they had uncovered what they believe to be the remains of the world's oldest monastery, in the Egyptian desert. For more information about the find, see <https://gammel.mf.no/nyhet/unveiling-worlds-oldest-known-monastery>

John Kaufman

Storyworlds in Transition

The research project *Storyworlds in Transition: Coptic Apocrypha in Changing Contexts in the Byzantine and Early Islamic Periods (APOCRYPHA)*, funded by the ERC and led by Professor Hugo Lundhaug at the University of Oslo, has been running since 2020 and will constitute “the first systematic study of Coptic apocrypha covering the entire timespan of Coptic literary production”. The project website describes the project thus: “This project studies Coptic apocrypha as transnarrative, trans-medial, and transauthorial products of Egyptian, especially monastic, Christianity. The project approaches the material using theories and methods inspired by a combination of material philology, literary and media studies perspectives, and cognitive science. In contrast with common and traditional approaches to apocrypha, this project treats Coptic apocrypha, without chronological boundaries, as major contributors to dynamic and ongoing processes of world-building, extending and developing the Christian storyworld in ways that were profoundly coupled with, and which had important ramifications for, the beliefs and practices of Egyptian Christians over a thousand-year period stretching from late antique and Byzantine times until the early Islamic period, thus spanning the entire period of Coptic literary production.” See www.tf.uio.no/english/research/projects/apocrypha/index.html

John Kaufman

The Lying Pen of Scribes

The research project *The Lying Pen of Scribes: Manuscript Forgeries, Digital Imaging, and Critical Provenance Research* has been running since 2019 and will continue until 2024. The project is funded by the Norwegian Research council, is led by Professor Årstein Justnes, and is based at the University of Agder, in collaboration with MF Norwegian School of Theology, Religion and Society, NLA University College, and the Norwegian University of Science and Technology. The project “represents a new interdisciplinary and holistic approach to the Dead Sea Scrolls and seeks to create a more comprehensive dataset.” A full presentation of the Lying Pen project can be found at lyingpen.uia.no/.

John Kaufman

Origenes og køn

Italienske Lavinia Ceroni er 1. februar 2021 påbegyndt et postdoc-projekt ved Aarhus Universitet om Origenes og hans syn på køn, især hans brug af det feminine som en filosofisk og teologisk kategori i hans tænkning. Projektet er finansieret af EU's Marie Skłodowska-Curie forskningsfond.

Uffe Holmsgaard Eriksen

Bibliographia Patristica Nordica 1508–2016

På det første nordiske patristikermøde, som blev holdt for 40 år siden i Lund i august 1981, blev det besluttet at etablere en bibliografi over nordisk patristik. Det var planen, at bibliografien skulle publiceres som en bog, og der blev til formålet nedsat en redaktionsgruppe med repræsentanter fra Sverige (Olof Andrén og Gösta Hallonsten), Norge (Oskar Skarsaune), Finland (Jouko Martikainen) og Danmark (Holger Villadsen).

Realiseringen af projektet kom til at trække ud, og de tekniske muligheder ændrede sig, så på sjette nordiske patristikermøde i august 2001 blev det foreslået, at bibliografien i stedet blev tilgængelig via internettet. En af begrundelser var, at det i den form ville være nemmere at gennemføre en løbende ajourføring. Siden august 2001 har bibliografien været tilgængelig via den danske internetside www.patristik.dk. Den er siden blevet ajourført nogle gange, senest i august 2018, og den er fortsat tilgængelig.

Det oprindelige projekt med en publicering af bibliografien i bogform blev gennemført i 2011 og 2012, hvor bibliografien blev udgivet i to bind på hver godt 500 sider under titlen: »Nordisk Patristisk Bibliografi«. Bind I indeholdt en systematisk opdeling efter de oldkirkelige emner og kirkefædrene; bind II indeholdt en alfabetisk opdeling efter de nordiske forfatters navne. De to bind blev publiceret på forlaget Books on Demand og kan fortsat købes. Den bogtrykte bibliografi findes også på de store biblioteker i Norden og på nogle af de større udenlandske biblioteker.

I 2017 besluttede jeg at ophøre med at registrere nye titler. På 10. nordiske patristikermøde i 2018 i Lysebu drøftedes situationen, og den almindelig opfattelse var, at der ikke længere var brug for at fortsætte

arbejdet med en nordisk patristisk bibliografi. Som en afslutning på projektet besluttede jeg mig for at lave en revision af den bogtrykte form fra 2011–12 og publicere den som en gratis e-bog i to bind. Det skete i 2021. Titlen på e-bogen blev ændret til: »Bibliographia Patristica Nordica 1508–2016«. De to bind er primært tilgængelige via den danske hjemmeside patristik.dk (patristik.dk/ebog/BPN-I.pdf og patristik.dk/ebog/BPN-II.pdf). Desuden er de tilgængelige via det danske folkebibliotekssystem (bibliotek.dk) og via academia.edu.

Holger Villadsen

Konferenser og seminarier

Lunds universitet, 14 april 2021

Den patristiska dagen: Poetic Faith – The Tower of Babel in Jewish and Christian Hymns

Collegium Patristicum Lundense anordnade under 2021 en Patristisk dag, som ägde rum digitalt den 14 april. Under rubriken ”Poetic Faith – The Tower of Babel in Jewish and Christian Hymns” talade Jeffrey Wickes från Notre Dame University och Ophir Münz-Manor från Open University of Israel om syrisk och hebreisk poesi under senantiken. Katharina Keim (Lunds universitet) och Uffe Holmsgaard Eriksen (Syddansk Universitet) responderade och bidrog med diskussionskommentarer.

Thomas Arentzen

Lunds universitet, 13–14 september 2021

Apocalyptic as a Literary Phenomenon in Judaism, Christianity, and Islam

Den 13–14/9 2021 organiserade judaistiken vid Lunds universitet tillsammans med Stockholms universitet och University of Southampton (via Zoom) ett symposium med titeln ”Apocalyptic as a Literary Phenomenon in Judaism, Christianity, and Islam.” Följande beskrivning stod att läsa i programmet: ”This online two-day workshop is the first from a consortium that brings together scholars from different disciplines to encourage innovative discussion about the nature of apocalyptic writings, interrelationships between Jewish, Christian and Islamic

apocalyptic traditions and their contribution to Jewish–Christian–Muslim relations. The focus of the first workshop is to explore apocalyptic as a literary phenomenon up to Late Antiquity and to highlight trends and distinctive elements within the apocalyptic literary world of Jews, Christians, and Muslims.”

Karin Zetterholm

KU Leuven, 5–6 oktober 2021

Jews and Christians in the Second Century

Ett flertal nordiska forskare deltog vid Joseph Verheydens tvådagarskonferens om relationen mellan judar och kristna under 100-talet, däribland James A. Kelhoffer, som höll ett paper om svårigheterna att definiera ortodoxi och heresi i Andra Klemensbrevet.

Carl Johan Berglund

Newmaninstitutet, Uppsala, 21–22 oktober 2021

Why We Sing: Music, Word, and Liturgy in Early Christianity

Med anledning av Anders Ekenbergs 75-årsdag bjöd James A. Kelhoffer, Barbara Crostini och Carl Johan Berglund in till en tvådagarskonferens om samspelet mellan text, liturgi och musik i den tidiga kyrkan. Huvudtalare var David Hellholm, Robin M. Jensen och James A. Kelhoffer.

Carl Johan Berglund

Åbo Akademi, 20–22 mars 2022

The Book of Isaiah between Judaeo–Christian Borderlines

Antti Laato (Åbo Akademi) och Tobias Nicklas (Universität Regensburg) bjuder in till en tredagarskonferens i Åbo om tidiga kristna och judiska tolkningar av Jesajaboken, med ett särskilt fokus på hur Konstantins makttilltrade påverkade lasningarna.

Carl Johan Berglund

MF, Oslo, 4–6 May 2022

Tales of Discovery, Provenance and Goats Gone Missing: Dead Sea Scrolls and the Media

As part of the *Lying Pen* project, a conference entitled “Tales of Discovery, Provenance and Goats Gone Missing: Dead Sea Scrolls and the Media” will take place at MF in Oslo 4–6 May 2022. According to the hosts, “This conference will broaden the discussions surrounding the media history of the Dead Sea Scrolls, religious journalism/journalism on religion, public scholarship and media ethics – with a particular focus on media dissemination of find- and provenance narratives, as well as reporting on manuscript forgeries.” For more information about the conference, see www.mf.no/nyhet/call-papers- Tales-discovery-provenance-and-goats-gone-missing-dead-sea-scrolls-and-media

John Kaufman

WWU Münster, 15–19 augusti 2022

Colloquium Origenianum Tertium Decimum

Den trettonde internationella Origeneskonferensen, ursprungligen planerad att äga rum i Chile i augusti 2021, planeras nu till Münster i Tyskland 15–19 augusti 2022. Temat är “Origen and Philosophy: A Complex Relation”.

Carl Johan Berglund

Aarhus Universitet, 24–26 augusti 2022

The 11th Nordic Patristic Meeting

Det elfte Nordiska Patristikermötet kommer att äga rum i Århus den 24–26 augusti 2022. Temat är “Exegesis in Early and Late Antiquity”. Bland inbjudna talare finns Miriam DeCock (Aarhus University), Ville Vuolanto (Tampere University), Liv Ingeborg Lied (Norwegian School of Theology) och Miriam L. Hjälms (Stockholm University). Följande information ges på hemsidan: “The interpretation of ancient texts has always been an integral part of theology. This conference aims to illustrate the various ways in which the exegetical practices have shaped the theological production of Early and Late Antiquity. Contributions could

address, but should not be limited to, the following areas: biblical exegesis, non-biblical exegesis, Trinitarian exegesis, exegesis and liturgy, women and exegesis, exegesis and power, exegesis and emotions, exegesis and creation." För mer information, se: <https://events.au.dk/nordic-patristic2022/>

Britt Dahlman

Annat

Patristisk hjemmeside

Collegium Patristicum Lundense har, som tidligere annonceret, fået en ny hjemmeside: <https://www.patristik.se>. Den fungerer som en oversigt over CPL's aktiviteter og som en central informationskanal. For eksempel er det her muligt at se en oversigt over kommende arrangementer og seminarer. Du kan endda læse lidt om CPL's historie. Af særlig interesse er måske www.patristik.se/resurser, hvor det er muligt at finde en lang række links til både patristiske grundtekster og til sproglige hjælpemidler.

Hvis man kender nogen, som er interesseret i at være medlemmer i CPL, så kan man bede vedkommende tilmelde sig på siden www.patristik.se/medlemskap. Hvis man har ideer eller forslag til hvad der skal op på hjemmesiden, så kan man skrive til et medlem af styrelsen. Kontaktoplysninger findes på www.patristik.se/styrelse

Simon Pedersen Schmidt

Professorstiltrædelsesforelæsning

Anders-Christian Jacobsen tiltrådte som professor i dogmatik ved afdeling for teologi på Aarhus Universitet allerede i 2020, men pga covid-restriktioner kunne hans tiltrædelsesforelæsning først afholdes fredag 1. oktober 2021. Her forelæste han om emnet "Erotisk teologi – om forholdet mellem Gud og mennesker".

Uffe Holmsgaard Eriksen

NYA PUBLIKATIONER

NYA AVHANDLINGAR

Eurell, John-Christian, *Peter's Legacy in Early Christianity: The Appropriation and Use of Peter's Authority in the First Three Centuries*, Enskilda Högskolan Stockholm, 29 januari 2021.

Paananen, Timo, *A Study in Authenticity: Admissible Concealed Indicators of Authority and Other Features of Forgeries – A Case Study on Clement of Alexandria, Letter to Theodore, and the Longer Gospel of Mark*, University of Helsinki, 29 maj 2019.

STUDIER

Alexanderson, Bengt, "Do Manuscripts Have an Erotic Life, or any Life at all? Reflections on two recent books by Delbert Burkett and Yijian Lin about the Tradition of the New Testament and other Texts", i: *Storie e linguaggi* 6:2 (2020), 181–212.

Philon d'Alexandrie: critique de texte et interprétation, Göteborg: Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället 2020. Tillgänglig online: <https://gupea.ub.gu.se/handle/2077/64921>

Amadou, Christine, "Reading Thecla: Holy Women as Transmitters of Knowledge", i: C. Hezser & D. V. Edelman (red.), *The Use and Dissemination of Religious Knowledge in Antiquity*, Sheffield: Equinox Publishing 2021, 192–211.

Arentzen, Thomas, "Some Early Christian Trees", i: M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 104, Leuven: Peeters 2021, 127–137.

- Arentzen, Thomas, Virginia Burrus & Glenn Peers, *Byzantine Tree Life: Christianity and the Arboreal Imagination* (New Approaches to Byzantine History and Culture), Cham: Palgrave Macmillan 2021.
- Back, Sven-Olav, "Justin Martyr as a Polemicist", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 65–77.
- Berglund, Carl Johan, "Discipleship Ideals in the Acts of Philip", i: T. Nicklas, J. Spittler & J. N. Bremmer (red.), *The Apostles Peter, Paul, John, Thomas and Philip with their Companions in Late Antiquity* (Studies on Early Christian Apocrypha, 17), Leuven: Peeters 2021, 314–332.
- "The Exegetical Methodology of Heracleon's hypomnēmata", i: J. Verheyden & T. Nicklas (red.), *Early Christian Commentators of the New Testament: Essays on Their Aims, Methods and Strategies* (Biblical Tools and Studies, 42), Leuven: Peeters 2021, 1–29.
- "The Genre(s) of the Gospels: Expectations from the Second Century", i: R. M. Calhoun, D. P. Moessner & T. Nicklas (red.), *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels: Continuing the Debate on Gospel Genre(s)* (WUNT, 451), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 113–144.
- Origen's References to Heracleon: A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John* (WUNT, 450), Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
- "References to Heracleon in Clement of Alexandria", i: *Early Christianity* 12:2 (2021), 228–247.
- "Öppna vyer i 200-talets kristna akademi: Origenes attityd gentemot grekisk filosofi och kristna apokryfer", i: T. Kazen & S. Wigorts Yngvesson (red.), *Öppna vyer – lång sikt: Festschrift till Owe Kennerberg* (Studia Theologica Holmiensis, 34), Stockholm: Enskilda Högskolan Stockholm 2021, 175–186.
- Birkler, Margrethe Kamille & Anders-Christian Jacobsen, "Augustine on Human Resurrection", i: A.-C. Jacobsen & F. Dalpra (red.), *Explorations in Augustine's Anthropology* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 23), Bern: Peter Lang 2021, 185–204.

Byrskog, Samuel, "The Art of Listening in the Gospel of Matthew and Paul's Letter to the Romans", i: *Patristica Nordica Annularia* 35 (2020), 45–67.

Cerioni, Lavinia, "Donne luminose e uomini psichici. Metafore di genere nell'interpretazione gnostica della creazione genesiaca", i: M. Ghilardi (red.), *Paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico: XLVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9–11 maggio 2019)* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 157), Roma: Edizioni Nerbini 2020, 239–248.

"'For now we see in a mirror, dimly, but then we will see face to face' (1Cor. 13:12). Pauline Reception in Origen's *Commentary on the Song of Songs*", i: H.A.G. Houghton & M.L. Davies & M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 100, Leuven: Peeters 2020, 93–101.

Revealing Women. Feminine Imagery in Gnostic-Christian Texts (Studia Traditionis Theologiae, 35), Turnhout: Brepols 2021.

Ceulemans, Reinhart & Barbara Crostini (red.), *Receptions of the Bible in Byzantium: Texts, Manuscripts, and Their Readers* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 20), Uppsala: Uppsala University Library 2021.

Crostini, Barbara, "Devotion to Saints as Busts on Pillars: Solving the Enigma of Non-Stylite Stylites in Psalter *Vat. gr. 752*", i: *IKON* 14 (2021), 45–56.

"L'inchiostro blu nei manoscritti greci: primi cenni per una ricerca", i: M. D'Agostino & L. Pieralli (red.), *Φιλόδωρος ἐν μέρει*. *Miscellanea di Studi in ricordo di mons. Paul Canart* (Scuola Vaticana di Paleografia e Diplomatica. Littera Antiqua, 21), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 2021, 163–192 (with 11 plates).

"The Survival of the Sc/roll Format: Symbolic and Practical Performances", i: E. Grypeou (red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*, with a postface by Guy G. Stroumsa (Aramæo-Arabica et Graeca, 3), Universidad Pontificia de Salamanca & Madrid: Editorial Sínderesis 2021, 143–152.

"Variations on the Theme of Death: Two Byzantine limb-by-limb laments", i: L. James, O. Nicholson & R. Scott (red.), *After the Text: Byzantine Enquiries in Honour of Margaret Mullett*, London: Routledge 2021, 19–28.

- Crostini, Barbara & Reinhart Ceulemans, "Why the Bible in Byzantium Matters", with R. Ceulemans, i: R. Ceulemans & B. Crostini (red.), *Receptions of the Bible in Byzantium: Texts, Manuscripts, and Their Readers* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 20), Uppsala: Uppsala University Library 2021, 1–37.
- Djurslev, Christian Thruue, *Alexander the Great in the Early Christian Tradition: Classical Reception and Patristic Literature* (Bloomsbury Studies in Classical Reception), London: Bloomsbury Academic 2020.
- "The end of the Persian Empire in early Christian writing", i: R. Rollinger, K. Ruffing, L. D. Thomas (red.), *Das Weltreich der Perser: Rezeption – Aneignung – Verargumentierung* (Classica et Orientalia, 23), Wiesbaden: Harrassowitz 2019, 35–51.
- Engberg, Jakob, "[Recension av] Irmgard Männlein-Robert (red.), *Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios*, Stuttgart: Franz Steiner 2017", i: *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 24 (2021), 409–413.
- Eriksen, Uffe Holmsgaard, "'The great initiate of God's grace': A Kontakion on St Nicholas by Pseudo-Romanos [with a translation by Uffe Holmsgaard Eriksen and Thomas Arentzen]", i: *Patristica Nordica Annuarium* 35 (2020), 109–138.
- Feldt, Laura, "Letters from the Wilderness – Marginality, Literarity, and Religious Authority Changes in Late Antique Gaul", i: L. Feldt & J. N. Bremmer (red.), *Marginality, Media, and Mutations of Religious Authority in the History of Christianity* (Studies in the History and Anthropology of Religion, 6), Leuven: Peeters 2019, 69–94.
- "Marginality, Media, and Mutations of Religious Authority in the History of Christianity", i: L. Feldt & J. N. Bremmer (red.), *Marginality, Media, and Mutations of Religious Authority in the History of Christianity* (Studies in the History and Anthropology of Religion, 6), Leuven: Peeters 2019, 1–21.
- Feldt, Laura & Jan N. Bremmer (red.), *Marginality, Media, and Mutations of Religious Authority in the History of Christianity* (Studies in the History and Anthropology of Religion, 6), Leuven: Peeters 2019.
- Fornberg, Tord, "Mariologin i fornkyrkan", i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 9–26.

Gilhus, Ingvild Sælid, *Clothes and Monasticism in Ancient Christian Egypt: A New Perspective on Religious Garments* (Routledge Studies in Religion), London & New York: Routledge 2021.

“Crossing Rivers, Confronting Crocodiles: Aquatic Space, Ambiguous Creatures, and Ascetic Life in Late Antiquity”, i: *Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law* 97:3 (2021), 411–426.

Grypeou, Emmanouela, “Demons of the Underworld in the Christian Literature of Late Antiquity”, i: E. Elm & N. Hartmann (red.), *Demons in Late Antiquity: Their Perception and Transformation in Different Literary Genres* (Transformationen der Antike, 54), Berlin: Walter de Gruyter, 2020, 81–94.

(red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*, with a postface by Guy G. Stroumsa (Aramæo-Arabica et Graeca, 3), Universidad Pontificia de Salamanca & Madrid: Editorial Sínderesis 2021.

“Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and beyond”, i: *Collectanea Christiana Orientalia* 16 (2019), 1–30. Tillgänglig online: <http://www.uco.es/revistas/index.php/cco/article/view/1100/1002>

“Visions of Paradise in the *Life of St Andrew the Fool* and the Legacy of the Jewish Pseudepigrapha in Byzantium”, i: I. Dorfmann-Lazarev (red.), *Apocryphal and Esoteric Sources in the Development of Christianity and Judaism: The Eastern Mediterranean, the Near East, and Beyond* (Texts and Studies in Eastern Christianity, 21), Leiden: Brill 2021, 521–532.

Grødum, Kari, Henny Fiskå Hägg, John Kaufman & Torstein Theodor Tollefsen (red.), *Love – Ancient perspectives*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2021. Tillgänglig online: <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/133>

Grødum, Kari, Henny Fiskå Hägg, John Kaufman & Torstein Theodor “Preface”, i: K. Grødum, H. F. Hägg, J. Kaufman & T. T. Tollefsen (red.), *Love – Ancient perspectives*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2021. Online: <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/133>

- Henriksen, Amalie Grøndal, "Blev paven ført til Konstantinopel i lænker?", i: *Patristik* 22 (2021), 47–67. Tillgänglig online: <https://www.patristik.dk/Patristik22.pdf>.
- Hidal, Sten, "Konfliktglad kyrkofader gick ur tiden för 1600 år sedan", i: *Signum* 2/2020 (2020), 30–34.
- Hägg, Henny Fiskå, "The Concept of Love in Diadocus of Photiki", i: K. Grørdum, H. F. Hägg, J. Kaufman & T. T. Tollefsen (red.), *Love – Ancient perspectives*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2021, 67–80. Tillgänglig online: <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/133>
- Jacobsen, Anders-Christian, "Augustine on Human Freedom and Free Will", i: A.-C. Jacobsen & F. Dalpra (red.), *Explorations in Augustine's Anthropology* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 23), Bern: Peter Lang 2021, 113–130.
- "Eschatology in Origen from Alexandria", i: H. Marlow, K. Pollmann & H. Van Noorden (red.), *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions* (Rewriting Antiquity), London & New York: Routledge 2021, 435–446.
- Jacobsen, Anders-Christian & Marie Sigaard Andersen, "Krop og kirkefædre", i: *Bibliciana* 1/2021 (2021). Tillgänglig online: <https://ready-mag.com/u53721909/2660150/10/>
- Jacobsen, Anders-Christian & Margrethe Kamille Birkler, "La actitud de Agustín frente a los judíos", i: R. Laham Cohen & E. Noce (red.), *Crisitanos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía*, Buenos Aires: IMHICIHU-CONICET 2021, 103–114.
- Jacobsen, Anders-Christian & Fabio Dalpra (red.), *Explorations in Augustine's Anthropology* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 23), Bern: Peter Lang 2021.
- Janby, Lars Fredrik, "The Cognitive Value of the Disciplines in Augustine's Mature Works", i: H.A.G. Houghton & M.L. Davies & M. Vinzent (red.), *Studia Patristica* 100, Leuven: Peeters 2020, 209–216.
- Johnsén, Henrik Rydell, "Reading *kephalaia*: The Composition of Evagrius Ponticus' *Ad monachos* Reconsidered", i: *Vigiliae christianae* 75 (2021), 70–93.

Kahlos, Maijastina, "Bishops and People: Looking for Local Religious Life in Late Antiquity", i: *Entangled Religions* 12:1 (2021). Tillgänglig online: <https://doi.org/10.46586/er.12.2021.8775>

"Heresy Test and the Barbarian Other", i: G. Dunn & C. Shepardson (red.), *Dealing with Difference: Christian Patterns of Response to Religious Rivalry in Late Antiquity and Beyond* (Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity, 129), Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 41–55.

"Mimus Religionis, Mimicry, and Deviance: Late Antique Polemic against Religious Others", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 78–93.

Kaufman, John, "Anders Nygren's Agape and Eros, Irenaeus, and the Essence of Christianity", i: K. Grørdum, H. F. Hägg, J. Kaufman & T. Tollefsen (red.), *Love – Ancient perspectives*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2021, 31–47. Tillgänglig online: <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/133>

Knudsen, Annette Hjort, "Kristus, Kirke og Kejser i Eusebs og Athanasius' politiske teologi", i: *Patristik* 22 (2021), 6–25. Tillgänglig online: <https://www.patristik.dk/Patristik22.pdf>.

Korsvoll, Nils Hallvard, "Scripture – What is it Good for? Biblical Quotations and References in Ancient Amulets", i: N. Nikki & K. Valkama (red.), *Magic in the Ancient Eastern Mediterranean: Cognitive, Historical, and Material Perspectives on the Bible and Its Contexts* (Mundus Orientis, 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, 239–256.

"Traces of a Storied Universe: Biblical Figures and Motifs in Late-Antique Syriac Amulets", i: M. Moriggi & S. Bhayro (red.), *Studies in the Syriac Magical Traditions* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 9), Leiden: Brill 2021, 141–168.

Koskenniemi, Erkki, "Excellent, but How? Abraham in Josephus", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 27–43.

Laato, Anni Maria, "Church Mothers – Creative Women with Many Roles", i: *Mishka: A Forum on the Gospel and the Jewish People* 84 (2021), 5–17. Tillgänglig online: <https://www.caspari.com/wp-content/uploads/2021/11/Mishkan-Fall-2021.pdf>

"Egeria's *Itinerarium* and the development of sacred spaces and edifices in Jerusalem", i: *Review of Ecumenical Studies* 13:2 (2021), 175–184. Tillgänglig online: https://research.abo.fi/ws/portalfiles/portal/33183304/10.2478_ress_2021_0020.pdf

"Metaphors and Visual Images of the Church in Early Christian Literature", i: E. Schlarb (red.), *Den Orient erforschen, mit Orthodoxen leben: Festschrift für Martin Tamcke zum Ende seiner aktiven Dienstzeit* (Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca, 61), Wiesbaden: Harrassowitz 2021, 373–382.

"The Parable of the Good Samaritan (Luke 10:25–37) in Augustine's Many Interpretations", i: A. Voitila, N. Lahti, M. Sundkvist & L. Valve (red.), *From Text to Persuasion: Festschrift in Honour of Professor Lauri Thurén on the Occasion of his 60th Birthday* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 123), Helsingfors: Suomen eksegeettinen seura – The Finnish Exegetical Society 2021, 232–251.

"Tertullian on Christian Converts and Clashes with the Pagan World", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 94–115.

Laato, Antti, "Abraham in Justin Martyr's *Dialogue*", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 1–26.

Nooa juutalaisessa tulkintatraditiossa ja sen vaikutus varhaiseen kristilliseen tulkintaan [Noa i judisk tolkningstradition och dess inverkan på tidigkristen tolkningstradition] (Studia Patristica Fennica, 13), Helsingfors: Suomen patristinen seura – Patristiska samfundet i Finland 2021.

Lans, Birgit van der, "The Written Media of Imperial Government and a Martyr's Career: Justin Martyr's *1 Apology*", i: L. Feldt & J. N.

Bremmer (red.), *Marginality, Media, and Mutations of Religious Authority in the History of Christianity* (Studies in the History and Anthropology of Religion, 6), Peeters: Leuven 2019, 117–134.

Linjamaa, Paul, "Nag Hammadi Codex I as a Protective Artifact and an Accidental Multi-Quire Codex", i: E. Grypeou (red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*, with a postface by Guy G. Stroumsa (Arāmæo-Arabica et Graeca, 3), Universidad Pontificia de Salamanca & Madrid: Editorial Síndéresis 2021, 105–126.

"The Diminishing Importance of Fate and Divine Femininity During the High and Late Roman Empire", i: *Temenos* 57:1 (2021), 81–101.

Lundhaug, Hugo, "Dating and Contextualising the Nag Hammadi Codices and Their Texts: A Multidisciplinary Approach including New Radiocarbon Evidence", i: J. Verheyden, J. Schröter & T. Nicklas (red.), *Texts in Context: Essays on Dating and Contextualising Christian Writings from the Second and Early Third Centuries* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 319), Leuven: Peeters 2021, 117–142.

"The Dissemination of Religious Knowledge through Apocrypha in Egyptian Monasteries", i: C. Hezser & D. V. Edelman (red.), *The Use and Dissemination of Religious Knowledge in Antiquity*, Sheffield: Equinox Publishing 2021, 212–233.

Manninen, Eetu, "The Challenge of Shame for Philosophical Dialogue in Augustine's Early Writings", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 188–212.

Møller, Morten Kock, "'Diabolum potius poneret': Augustine's Reception of Origen's *Commentarii in Epistulam ad Romanos* in *Epistle 157*", i: A.-C. Jacobsen & F. Dalpra (red.), *Explorations in Augustine's Anthropology* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 23), Bern: Peter Lang 2021, 91–111.

Nisula, Timo, "Talking with the Enemy: Fictitious Polemical Dialogues against the Donatists in Augustine's *Sermones ad populum*", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 164–187.

- Nisula, Timo, Anni Maria Laato & Pablo Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021.
- Nässelqvist, Dan, "Reader's Aids for Whom? The Use of Lectional Signs in Early Christian Manuscripts", i: E. Grypeou (red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*, with a postface by Guy G. Stroumsa (Arāmæo-Arabica et Graeca, 3), Universidad Pontificia de Salamanca & Madrid: Editorial Síndéresis 2021, 93–104.
- Pylvänäinen, Pauliina, *Agents in Liturgy, Charity and Communication. The Tasks of Female Deacons in the Apostolic Constitutions* (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology, 37), Turnhout: Brepols Publishers 2020.
- "More Than Serving: The Tasks of Female Deacons in The Apostolic Constitutions and The Letters to Olympias", i: *Phronema* 33:1 (2018), 73–90.
- "Deacons as Agents in Early Christian Charity", i: *Diaconia Christi* 53 (2018), 167–170.
- Pålsson, Katarina, "Den mångtydiga ortodoxin: En kritisk granskning av den moderna forskningens perspektiv på tidigkristen heresiologi", i: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 97:3 (2021), 219–234.
- Negotiating Heresy: The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought* (Adamantina, 23), Münster: Aschendorff Verlag 2021.
- "Reception Through Polemics: The Internalization of Theological Otherness in Jerome's Heresiology", i: *Open Theology* 7 (2021), 574–589.
- Rubenson, Samuel, "Diversity and the Struggle for Unity", i: Dieter Mitternacht & Anders Runesson (red.), *Jesus, the New Testament and Christian Origins*, Grand Rapids: Eerdmans 2021, 467–486.
- "Preface", i: Matthew the Poor, *Sojourners: Monastic Letters and Spiritual Teachings from the Desert*, Cairo: St. Macarius Press 2020, 7–11.
- Rø, Siiri Toiviainen, "Worshipping a False Go(o)d: *Praeparatio Evangelica* 7.2–4 through the Lens of Anti-Epicurean Polemics", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 116–143.

Saggau, Emil Hilton (red.), *I Konstantins skygge. Kirke og Imperium i oldkirken* (Patristik, 22), 2021. Tillgänglig online: <https://www.patristik.dk/Patristik22.pdf>.

”Symfonien mellem kirke og kejser i oldkirken”, i: *Patristik 22* (2021), 26–46. Tillgänglig online: <https://www.patristik.dk/Patristik22.pdf>.

Seppälä, Serafim (red.), *Jumalan kaltaisuuteen: Aatehistoriallisia tutkielmia elämän päämäärästä [To the likeness of God: Ideological Theses on the Purpose of Life]* (Studia Patristica Fennica, 14), Helsingfors: Suomen patristinen seura – Patristiska samfundet i Finland 2021.

”Threat of Conversion in the Earliest Syriac Writings on Islam?”, i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 258–284.

Smensgård el Ghalemi, Miriem, ”Olympiodoros Diakonen – en bortglömd senantik exeget”, i: *Classica. Meddelanden från Svenska Klassikerförbundet* 1 (2020), 10–14.

Steenbuch, Johannes Aakjær, ”At tage del i Gud: Participationstanken i oldkirkelig teologi og dens aktuelle nødvendighed”, i: *Tidsskriftet Fønix* årg. 2021 (2021), 201–223.

”Frelse per automatpilot? Altings genoprettelse og menneskets frihed”, i: *Patristik 23* (2021), 1–29. Tillgänglig online: <https://www.patristik.dk/Patristik23.pdf>

Svenungsson, Jayne, ”The Art of Listening to the Past: Reflections on Theological History Writing”, i: *Patristica Nordica Annularia* 35 (2020), 29–43.

Sørensen, Jørgen Podemann, ”Scripture to be enacted on a reader: The design of some Gnostic and Hermetic texts”, i: E. Grypeou (red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*, with a postface by Guy G. Stroumsa (Aramæo-Arabica et Graeca, 3), Universidad Pontificia de Salamanca & Madrid: Editorial Síndesis 2021, 55–78.

Tervahauta, Ulla, ”A Just Man or Just a Man: The Ideal Man in the Visions of Hermas”, i: *Patristica Nordica Annularia* 35 (2020), 69–97.

Thomassen, Einar, *The Coherence of "Gnosticism"* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen, 18), Berlin: De Gruyter 2020.

“Gnostic Prophecy: The Case of Marcus the Magician and his Women”, i: *Post Augustum* 5 (2021), 34–44. Tillgänglig online: <http://www.postaugustum.com/journal/category/post-augustum-volume-5-2021-honorary-volume-for-d-kyrtatas/>

“Was There a Distinct Gnostic Book Culture?”, i: E. Grypeou (red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*, with a postface by Guy G. Stroumsa (Aramæo-Arabica et Graeca, 3), Universidad Pontificia de Salamanca & Madrid: Editorial Sindéresis 2021, 79–92.

Thorsteinsson, Runar M., “Justin and Athenagoras”, i: M. Edwards (red.), *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, London: Routledge 2021, 331–341.

Tollefsen, Torstein Theodor, “Eros and Agape – a Critique of Anders Nygren”, i: K. Grødum, H. F. Hägg, J. Kaufman & T. T. Tollefsen (red.), *Love – Ancient perspectives*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2021, 17–29. Tillgänglig online: <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/133>

Tsakos, Alexandros, “The Authenticity and Historicity of the Chrysostomian Homily CPG 4333.2”, i: *Post Augustum* 5 (2021), 190–209. Tillgänglig online: <http://www.postaugustum.com/journal/category/post-augustum-volume-5-2021-honorary-volume-for-d-kyrtatas/>

“On the Materiality of Manuscripts from Christian Nubia”, i: E. Grypeou (red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*, with a postface by Guy G. Stroumsa (Aramæo-Arabica et Graeca, 3), Universidad Pontificia de Salamanca & Madrid: Editorial Sindéresis 2021, 127–142.

Witakowski, Witold, “The Scriptural Universe of Ancient Christianity: some remarks from an Oriental Christian perspective”, i: E. Grypeou (red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*, with a postface by Guy G. Stroumsa (Aramæo-Arabica et Graeca, 3), Universidad Pontificia de Salamanca & Madrid: Editorial Sindéresis 2021, 155–180, Plates: Fig. 1–9.

“Syriac Eschatology in Antiquity”, i: H. Marlow, K. Pollmann & H. Van Noorden (red.), *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions (Rewriting Antiquity)*, London & New York: Routledge 2021, 499–514.

- Vegge, Tor, "Relations of Love in Texts Read by Early Christians", i: K. Grødum, H. F. Hägg, J. Kaufman & T. T. Tollefsen (red.), *Love – Ancient perspectives*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2021, 49–66. Tillgänglig online: <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/133>
- Villadsen, Holger, *Bibliographia Patristica Nordica 1508–2016. Bind I: Systematisk Afdeling*. Revideret udgave 2021. Tillgänglig online: <https://patristik.dk/ebog/BPN-I.pdf>.
- Bibliographia Patristica Nordica 1508–2016. Bind II: Alfabetisk Afdeling*. Revideret udgave 2021. Tillgänglig online: <https://patristik.dk/ebog/BPN-II.pdf>.
- "Three or Two Readings in Early Byzantine Liturgy?", i: *Patristica Nordica Annuarium* 35 (2020), 99–107.
- Vrangbæk, Eva Elisabeth Houth, "The Fall of the Will: An Investigation of the Will of Man Before and After the Fall in *De civitate Dei*", i: A.-C. Jacobsen & F. Dalpra (red.), *Explorations in Augustine's Anthropology* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 23), Bern: Peter Lang 2021, 131–152.
- Yli-Karjanmaa, Sami, "Illusory Polemics: Clement and Irenaeus on the Gnostics", i: T. Nisula, A. M. Laato & P. Irizar (red.), *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion* (Studies on the Children of Abraham, 8), Leiden: Brill 2021, 44–64.

ÖVERSÄTTNINGAR

- [Abba Ammonas, *Brev*] *Hiljaisuuden voima: Abba Ammonaksen kirjeitä ja opetuksia* [*The Power of Silence: The Letters and Teachings of Abba Ammonas*]. Introduktion och finsk översättning av Serafim Seppälä, Lintula Monastery 2021.
- Athanasios af Alexandrias 39. *Påskebrev* fra påsken 367. Introduktion og oversættelse til dansk af Nils Arne Pedersen & Lasse Løvlund Toft, i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 83:3–4 (2020), 120–152. Tillgänglig online: <https://tidsskrift.dk/dtt/article/view/125883/22>

- Efraim syriern, *De nativitate* 5, 8, 9, 11, 15 och 16. Inledning och översättning av Sten Hidal, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 47–71.
- Egeria, *Matka pyhälle maalle* [*Resa till det heliga landet*]. Finsk översättning från latinet med kommentarer av Anni Maria Laato (Studia Patristica Fennica, 12), Helsingfors: Suomen patristinen seura – Patristiska samfundet i Finland 2021.
- Etiopisk-ortodoxa anaforer. *Etiopisk Maria-anafora*. Inledning och översättning av Ezra Gebremedhin, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 257–269.
- Pseudo-Germanos, *Homilia 1. Om den heliga Gudsmoderns insomnande*. Inledning och översättning av Tord Fornberg, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 205–216.
- Gregorios av Nyssa, *De nativitate Christi*. Inledning och urval översatt av Tord Fornberg, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 73–92.
- Hieronymus, *De perpetua virginitate beatae Mariae adversus Helvidium*. Inledning och översättning av Anders Piltz, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 93–114.
- Jakob av Sarug, *Homilia om den saliga jungfrun Gudsföderskan Maria*. Inledning och översättning av Gabriel bar Sawme & Kristian Kaya, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 123–160.
- Jakobs Protoevangelium*. Inledning och översättning av Tord Fornberg, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 27–45.
- Johannes av Damaskus, *Homilia om Marias födelse*. Inledning och översättning av Tord Fornberg, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 217–235.
- Josef timmermannen*, Kapitel 2–23. Inledning och översättning av Paul Linjamaa, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 189–204.

- Kyrillos av Alexandria, *Homilia 4*. Inledning och översättning av Tord Fornberg, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 115–122.
- Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen. Vol XVIII: Om de klarseende*. Grekisk text utgiven av Britt Dahlman, svensk översättning utgiven av Britt Dahlman, Samuel Rubenson & Per Rönnegård (Silentium Apophthegmata, 18), Sturefors: Silentium 2022.
- Paschasius Radbertus, *Cogitis me 1–16a och 1–52. Om Marias upptagning till himlen*. Inledning och översättning av Anders Piltz, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 237–256.
- Pseudo-Romanos, *On St Nicholas*. A translation by Uffe Holmsgaard Eriksen and Thomas Arentzen, i: *Patristica Nordica Annuarium* 35 (2020), 126–138.
- Romanos melodien, *Julhymn 2*. Inledning och översättning av Thomas Arentzen, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 177–188.
- Romanos Melodos, *Kontakkeja*. Finsk översättning och introduktion av Damaskinos (Olkinuora) av Xenofontos (Studia Patristica Fennica, 15), Helsingfors: Suomen patristinen seura – Patristiska samfundet i Finland 2021.
- Severus av Antiochia, *Homilia 67*. Inledning och översättning av Gabriel bar Sawme & Kristian Kaya, i: T. Fornberg (red.), *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*, Skellefteå: Artos 2021, 161–175.
- Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band VII: Marilogi*. Huvudredaktör Samuel Rubenson, redaktör för volymen Tord Fornberg, Skellefteå: Artos 2021.

Sammanställning av Britt Dahlman

ARTIKLAR

DE GENTILIUM FONTE: HIERONYMUS, ORIGENISM OCH ICKE-KRISTEN LITTERATUR

*Katarina Pålsson (katarina.palsson@ctr.lu.se)
Lunds universitet*

Abstract:

This article examines the heresiological mechanisms involved in constructing Origenism as a heresy in Late Antiquity. Attention is especially paid to the rhetorical role that “paganism” played in this construction. Focusing on the polemics of Jerome of Stridon, I argue that Jerome created a dichotomy of pagan learning and Christian confession, and described the Origenists as relying excessively on non-Christian authors. He also accuses the Origenists of being deceitful and not professing publicly what they actually teach. In contrast to the Origenists, he presents himself as a man of the church who confesses the plain faith without engaging in philosophical discussions. In this way, he marks the Origenists as deviant from true Christianity, while he himself is clearly placed within the boundaries of orthodoxy. It is argued that this was a strategy that Jerome applied with the purpose of defending his own ways of relating to Origen as well as to non-Christian thought, which was not so clear-cut as his rhetoric would indicate.

Key Words:

Origen, Jerome, Origenism, paganism, heresiology, the Origenist controversy

Inledning

Få tidigkristna teologer har haft en så varierad reception som Origenes av Alexandria (d. 253/254). Med två kontroverser uppkallade efter honom – den första och andra origenistiska kontroversen – har Origenes arv i kyrkohistorien i mångt och mycket förknippats med "origenism" som heresi.¹ Trots detta, och tack vare sina omfattande bidrag på exegetikens område, har han förblivit en inflytelserik röst genom de kristna århundradena. Dock kom hans reception att förändras drastiskt under 1900-talet: Medan tidigare författare ofta använt honom utan att öppet hänvisa till honom, blev detta århundradet då Origenes, sedan länge begravd under religiös polemik, återuppstod som ett av de viktigaste studieobjekten i modern patristik. Det fanns en önskan om att återupprätta den "verkliga" Origenes, som, bakom heresiologernas kritik, framstod som en kyrkans man.² I modern tid har dessutom just sådana aspekter, som i fornkyrkan användes för att bevisa Origenes heresi, i stället visats uppskattning, kanske framför allt hans inkluderande frälsningssyn. Origenes öde som ett missuppfattat geni i en kyrka som i vissa avseenden blev allt mer anti-intellektuell har blivit ett föremål inte bara

¹ Den viktigaste studien av den första origenistiska kontroversen, som inleddes på 390-talet, är Elisabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton: Princeton University Press 1992. En sammanfattning av händelseförloppet ges i J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London: Duckworth 1975, 195–209; 227–258. De läror på grund av vilka Origenes anklagades för heresi inkluderar vanligen 1) idén om själarnas preexistens, 2) idén om en andlig uppståndelsekropp och 3) idén om *apokatastasis*, alltings återställelse. En mycket viktig källa för senare anti-origenistisk polemik var Epifanios av Salamis heresiologiska verk *Panarion* (se Jon F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon GA: Mercer University Press 1988). För den andra origenistiska kontroversen, som ägde rum på 500-talet, se Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources*, Rom: Centro Studi S. Anselmo 2001.

² Viktiga namn i detta återupplivande av Origenes är Henri Crouzel (*Origen*, Edinburgh: T & T Clark 1989) och Hans Urs von Balthasar (*Origen*, London: SPCK 1979). Serien *Sources Chrétiennes* tillägnat ett stort antal volymer åt Origenes verk.

för intresse, utan också, vill jag hävda, för sympati inom nutida akademiska kretsar.³

Dock kommer Origenesforskning alltid att hemsökas av frågan: Vad kan vi egentligen veta om Origenes? Mycket av det han skrivit finns endast bevarat i översättningar, och dessutom i översättningar som haft ett uttalat syfte att antingen försvara honom eller påvisa hans heresi. Att vi ibland finner till synes motstridiga idéer hos honom, kan delvis ha med denna förmedling att göra (även om vi naturligtvis aldrig hos en teolog ska förvänta oss att finna ett koherent och över tid oförändrat system av tankar). Detta innebär inte att det skulle vara en meningslös uppgift att försöka rekonstruera delar av Origenes tänkande, men det ställer krav på en sådan undersökning: Vi måste vara medvetna om, för det första, att det vi ser som utmärkande för Origenes, och det vi menar med "origenism", inte är fritt från påverkan av senantika heresiologiska framställningar, och, för det andra, att en kännedom om metoderna som medverkade till att skapa origenismen som heresi, och Origenes som heretiker, är avgörande för en komplex och nyanserad rekonstruktion av Origenes själv, liksom av hans försvarare och motståndare. Frågan "Vem är Origenes?" behöver förhållas till frågan "Vems är Origenes?" I varje tid kommer institutionella och personliga intressen, tendenser och maktutövande att bestämma vilken kunskap om Origenes som produceras – med andra ord, vad vi kan säga och veta om honom. I den origenistiska kontroversens sammanhang konstruerades många olika bilder av Origenes, var och en motsvarande upphovsmannens särskilda motiv.⁴ Vi ska inte utgå från att de mycket tydliga skillnader som besk-

³ Till exempel skriver Clark i början av *The Origenist Controversy*: "My approach ... is admittedly partisan. I have been concerned throughout to give a sympathetic reading to the Origenist side of the debate." Hon beskriver sitt tillvägagångssätt som "an attempt to raise up for consideration a defeated theology that for a few years stirred the Christian world to new intellectual creativity." (s. 10). Joseph W. Trigg konstaterar, efter en översikt över Origenes reception, att denne har "consistently threatened those who believe that they already have answers to all important questions." (*Origen*, London: Routledge 1998, 66). Origenes och hans efterföljares intellektuella öppenhet står i tydlig kontrast mot Epifanios konservatism i Dechows ovannämnda bok *Dogma and Mysticism*.

⁴ När Clark diskuterar författare som polemiserat mot Origenes, talar hon om "versions of Origenism" och menar att det inte fanns någon enhetlig heresiologisk konstruktion som

rivs mellan Origenes och "origenisterna" å ena sidan, och den "ortodoxa" kyrkan å andra sidan, var så påtagliga som heresiologerna ville hävda.

Hieronymus av Stridon (d. 419) hör till de författare som varit allra viktigast i förmedlingen av Origenes till eftervärlden, och det gör han i två bemärkelser: Dels representerar han själv en omfattande Origenes-reception, genom sitt flitiga användande av Origenes samt översättningar av hans verk, dels var han en av dem som genom heresiologiska framställningar medverkade till att göra Origenes till heretiker. Han var långt ifrån ensam i detta projekt: Epifanios av Salamis (d. 403), som initierade den origenistiska kontroversen, hade tillägnat Origenes ett långt avsnitt i sitt heresiologiska verk *Panarion*⁵ och han var, i sin tur, beroende av den tidigare författaren Methodios av Olympos.⁶ Theofilos av Alexandria hade likaså en roll i fördömandet av origenistiska idéer.⁷ För Hieronymus del handlade hans inblandning i kontroversen till stor del om att, i motsats till vad många hävdade, bevisa att han inte själv var någon origenist. I och med att han i sin tidigare karriär varit mycket beroende av Origenes, framför allt i sina exegetiska arbeten, kom hans position som motståndare till origenismen under kontroversen att ifrågasättas.

Det ska också göras klart att det inte bara var heresiologerna som konstruerade bilder av Origenes: Det gjorde också en försvarare som Rufinus av Aquileia (d. ca. 410). Den första origenistiska kontroversens andra fas, i vilken huvudpersonerna var Hieronymus och Rufinus, båda flitiga översättare och förmedlare av Origenes, kretsade kring frågor om

alla kritiker stod bakom, utan de lade vikt vid olika aspekter (*Origenist Controversy*, 85–158). Jfr. s. 6: "I was indeed tempted to title the book *Origenisms* in order to convey that there is neither a stable personal identity that can be definitively labeled Origen nor a uniform set of doctrines that can be called Origenism".

⁵ Epifanios, *Panarion*, i: Karl Holl (red.), *Griechische Christliche Schriftsteller* 31, Leipzig 1922, 403–524.

⁶ Ett långt avsnitt om origenismen i *Panarion* består i utdrag från Methodios verk *Om uppståndelsen*, troligtvis författat vid 300-talets början.

⁷ Se Clark, *Origenist Controversy*, 105–121, och Krastu Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, Oxford: Oxford University Press 2015.

tolkningsföretråde: Vem hade rätt förutsättningar för att förmedla Origenes till kristna läsare, och vilka former skulle en sådan förmedling anta?⁸

Jag vill med denna text bidra med en inblick i den historiska konstruktionen av Origenes och origenism genom att undersöka hur en senantik diskurs om förhållandet mellan icke-kristen litteratur och kristendom användes av Hieronymus i skapandet av den bild av Origenes vi finner i hans anti-origenistiska polemik. Centralt i detta är Hieronymus hävdande att origenismen står för en illegitim symbios av kristet och icke-kristet, med idéer och argument som ytterst härrör "från en hednisk källa" (*de gentiliium fonte*).⁹ Innan jag påbörjar analysen av Hieronymus egna strategier, ska jag ge en inblick i de funktioner som det "icke-kristna" kunde anta i senantika konstruktioner av ortodoxi och heresi.

Heresin och det icke-kristna: Retoriska strategier

Liksom andra heresier, skapades "origenismen" som heresi till stor del genom att den beskrevs innehålla en rad falska *läror*. Dock fanns det andra, icke-doktrinära aspekter som också var mycket viktiga i den tidigkristna stereotypiseringen av heretiker. Det kunde till exempel handla om en persons eller gruppens karaktärsdrag, praktiker, och även vilka källor de använde sig av när de formulerade sina (irr)läror.¹⁰ Origenisterna utgjorde inget undantag: Förutom att de beskylldes för en rad oortodoxa idéer, försökte heresiskapare som Epifanios och Hieronymus också att misskreditera dem genom att tillskriva sådana idéer ett specifikt, *icke-kristet* ursprung. Likaså kunde egenskaper som intellektualism, vilja till spekulation och debatt, och, kopplat till detta, högmod

⁸ Rufinus påbörjade i slutet av 390-talet ett projekt som syftade till att rentvå Origenes från anklagelser om heresi; ett projekt som främst tog formen av översättningar i vilka allt "heretiskt" togs bort från Origenes texter, med motivationen att sådant måste härröra från heretiska skribenter som förvrängt betydelsen. Clark, *Origenist Controversy*, 159–193.

⁹ *Contra Iohannem* 32 (J.-L. Feiertag (red.), *Corpus Christianorum Series Latina* 79A, Turnhout 1999).

¹⁰ Se till exempel Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press 1995); Thomas J. Whitley, "Poison in the 'Panarion': Beasts, Heretics, and Sexual Deviants", *Vigiliae Christianae* 70 (2016), 237–258.

och blasfemi användas i beskrivningar av såväl Origenes själv som hans sympatisörer i kontroversen. Sådana beskrivningar hade funktionen att framställa origenisterna som avvikande från den sanna kristendomen och retoriskt placera dem utanför ortodoxin.¹¹ Det är sådana icke-doktrinära aspekter i Hieronymus anti-origenistiska heresiologi som jag kommer att fokusera på i den här texten.

Att associera heretiker med icke-kristet tänkande var en välbeprövad heresiologisk metod, som man kan finna redan hos Irenaeus och Tertullianus. Den byggde på idén att den ortodoxa kristna tron hade funnits sedan kyrkans första början, och att heresierna utgjorde nya tankar som tillkommit efterhand och befläckt den ursprungliga, rena kyrkan. Medan det har hävdats att kristna författare retoriskt behandlade heretiker, judar och hedningar på liknande sätt och att de tillsammans kunde anses utgöra *kyrkans fiender*,¹² vill jag hävda att man som regel upprätthöll skillnaderna mellan dessa objekt för polemik, vilket man hade goda skäl att göra: På detta sätt kunde polemiken mot en grupp ha funktionen av att förstärka polemiken mot en annan. Såväl judendom som "hedendom" fungerade som de falska religioner mot vilka kristendomens sanning definierades,¹³ vilket också tjänade syftet att skilja mellan ortodox och heretisk kristendom: Här handlade det om att visa att heretikerna, snarare än att vara helt och hållet kristna, hade förvrängt det kristna budskapet genom att blanda upp det med en annan religion. På det här

¹¹ Betydelsen av teorier om avvikelse (eng. *deviance*) i tidigkristna studier diskuteras i Outi Lehtipuu, *Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity*, Oxford: Oxford University Press 2015, 67–108. En viktig auktoritet inom denna teoribildning är Howard S. Becker, med verket *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York: The Free Press of Glencoe 1963.

¹² Averil Cameron, "Jews and Heretics – A Category error?", i: Adam H. Becker & Annette Yoshiko Reed (red.) *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis: Fortress Press 2007, 345–360.

¹³ Ett huvudargument i Daniel Boyarins bok *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004) är att kristna heresiologer konstruerade judendomen som en religion – närmare bestämt, som en falsk religion – i syfte att definiera kristendomen som dess sanna motsats och beskriva inom-kristna motståndare som judaiserande heretiker.

sättet blev hedendom,¹⁴ liksom judendom, ett viktigt verktyg i att definiera vissa kristna som avvikande, genom att retoriskt placera dem utanför den egna gruppen på grund av deras alltför starka koppling till den icke-kristna världen. Genom att retoriskt dra tydliga gränser mellan en grupp och en annan, överskyldes en i själva verket komplex situation.¹⁵

Även om associationen mellan heretiker och "hedniska" tänkare inte var ny vid tiden för den origenistiska kontroversen, är det ett faktum att denna kontrovers ägde rum i ett sammanhang där kristendomens relation till icke-kristen litteratur var en brännande fråga. Vi befinner oss i en tid då kristianiseringsprocessen pågår och gränserna mellan den kristna religionen och det romerska samhället börjar suddas ut. Frågor uppstår om vad, i den icke-kristna kulturen, som bör ses som förbjudet, och vad som är legitimt att använda sig av.¹⁶ Bland kristna författare syns ett retoriskt bruk som syftar till att skilja den enkla kristna tron från filosofins förvirrande diskussioner. Richard Lim har talat om detta som uppfattningen av "apophatic simplicity as a paradigmatic virtue".¹⁷ Vad som eftersträvades, enligt detta ideal, var *konsensus* – och denna skulle uppnås genom bekännelse av den enda sanningen, snarare än genom

¹⁴ I den mån jag i den här artikeln använder begreppen "hedniskt" och "hedendom" är det i betydelsen av en kristen retorisk konstruktion. Mary Beard, John North & Simon Price, *Religions of Rome. Vol. 1: A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, skriver (s. 176): "Roman paganism is especially difficult to deal with because anyway it did not exist". Jfr. Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 28. Maijastina Kahlos argumenterar för att hedendom var ett relationellt begrepp som spelade en viktig roll i tidigkristet identitetsskapande; se hennes *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360–430*, Aldershot: Ashgate 2007, 1–112 och *Religious Dissent in Late Antiquity, 350–450*, New York: Oxford University Press 2020, 85–104.

¹⁵ Kahlos, *Religious Dissent*, 85–91; Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford: Oxford University Press 2004, 98–146.

¹⁶ Robert A. Markus har använt kategorin "sekulärt" för att beteckna sådant i den icke-kristna litteraturen som kristna författare förhöll sig neutralt till, i bemärkelsen att det saknade religiös innebörd, medan "heligt" och "profant" betecknar det som är kristet respektive det som är förbjudet att blanda med kristendom: Markus, *The End of Ancient Christianity*, se särskilt 13–16.

¹⁷ Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press 1994, 20.

diskussion och debatt. På detta sätt sattes trons enkelhet i motsatsförhållande till rationellt tänkande.¹⁸ Daniel Boyarin har menat att skapandet av "a bounded, concerted orthodox 'religion'" implicerade ett avståndstagande från förnuftsbasead argumentation inom teologin till förmån för bekännelse av tron.¹⁹

Givet omständigheterna erbjöd detta ideal ett effektivt sätt för författare att markera sin ortodoxa tillhörighet, liksom att märka andra som avvikande. Exempel på sådan retorik syns i kyrkohistoriska verk, så som Rufinus av Aquileias *Kyrkohistoria*,²⁰ liksom i den asketiska litteraturen, så som Athanasios (d. 373) *Antonios liv*, där den helige eremiten, ortodox i sin tro, beskrivs som olärd när det gäller världslig kunskap. Basileios av Caesarea (d. 379) beskriver den ideala asketen som tystlåten och obenägen att diskutera.²¹ På heresiologins område ondgör sig Epifanios över dem som introducerat hedniska idéer i den kristna läran, och i sin *Om den Heliga Anden* associerar den ovannämnde Basileios tydligt sina motståndare med icke-kristen lärdom och intellektualisering av den enkla tron.²² *Simplicitas* (d.v.s. enkelhet) sätts i motsättning till *dialectica* (d.v.s. dialektik; logiskt resonemang).²³ En sådan distinktion hade retorisk kraft i texter som, på ett eller annat sätt, syftade till att skilja dem som var *innanför* från dem som var *utanför* – de verkliga kristna och de som bara kallade sig det. Det blev därmed ett viktigt verktyg i de identitets- och auktoritetsstrider som utmärkte denna tid.

Medan retoriken var definitiv i sina formuleringar, var verkligheten, som alltid, desto mer komplex. Kate Cooper har skrivit:

... the question "Should Christians read pagan literature?" was highly artificial... The more appropriate question would have

¹⁸ Lim, *Public Disputation*, 192.

¹⁹ Boyarin, *Border Lines*, 168, 194.

²⁰ I detta verk ger Rufinus till exempel en redogörelse från konciliet i Nicaea där de arianska – det vill säga, heretiska – biskoparna beskrivs som välutbildade med förmågan att debattera offentligt. Dock är de oförmögna att besegra en hednisk debattör, som i stället omvänds av en olärd bekännare. Se Françoise Thelamon, *Païens et Chrétiens au IVe Siècle: L'Apport de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris: Études Augustiniennes 1981.

²¹ Lim, *Public Disputation*, 144, n. 90, med hänvisning till Basileios *Brev* 42.

²² *Traité du Saint-Esprit*, i: Benoît Pruche (red.), *Sources Chrésiennes* 17, Paris 1947. Se t.ex kap. 2, 3, 6, 17.

²³ Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 430–437 (om Rufinus).

been, "Are there circumstances under which it is to Christians' advantage to claim *not* to be reading pagan literature (even if they are)?"²⁴

Cooper påpekar att personer med olika åsiktstillhörighet kunde använda icke-kristen litteratur, samtidigt som de klandrade sina motståndare för det samma.²⁵ När det gäller Hieronymus, utmärks hans förhållande till icke-kristen litteratur av ambivalens. Detta kommer kanske till sitt tydligaste uttryck i hans beskrivning, i *Brev 22*, av en dröm han haft: Ställd inför Domaren blev han tillfrågad om sin identitet, och svarade att han var kristen. Herren påpekade då för honom att det var han inte alls – han var en lärjunge till Cicero, inte Kristus. Hieronymus lovade att aldrig mer äga eller läsa världslig litteratur.²⁶

Inte bara Hieronymus identitet som kristen författare, utan även som *asket* var hotad av hans användning av icke-kristen litteratur. Nog skulle en asket lämna allt som hörde till den här världen bakom sig? Vi har redan nämnt *Antonios liv* som exempel på litteratur som förespråkade enkelhet, ödmjukhet och andlig insikt (snarare än världslig kunskap) som asketiska ideal. Inte heller överensstämde Hieronymus karaktär särskilt väl med Basileios asketiska ideal av tystlåtenhet och ovilja till debatt. Liksom Hieronymus hade ett behov av att försvara sig mot anklagelser om origenism, behövde han försvara sitt förhållande till icke-kristen litteratur.

Jag kommer att argumentera för att Hieronymus drog nytta av sin tids antisekulära retorik i sitt skapande av origenismen, samtidigt som detta heresiskapande innebar ett försvar både av hans användning av Origenes och hans användning av icke-kristna tänkare. Det material som ligger till grund för undersökningen består av anti-origenistisk polemik författad av Hieronymus under sent 390-tal och 400-talets början,

²⁴ Kate Cooper, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge MA: Harvard University Press 1996, 89.

²⁵ Cooper, *The Virgin and the Bride*, 88–91.

²⁶ Hieronymus, *Epistula 22.30*, i: Isidorus Hilberg (red.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 55, Wien 1912.

framför allt hans verk *Mot Johannes av Jerusalem (397)*²⁷ och hans *Brev 84 (400)*.²⁸

Hieronymus och skapandet av origenismen

Skillnaden mellan exegetik och teologi

Första gången som Hieronymus tydligt riktar sig mot Origenes är i ett brev skrivet år 396 till Vigilantius, en präst från Gallien som tidigare besökt Hieronymus i Betlehem och vid sin återkomst till väst börjat sprida rykten om att Hieronymus hyste origenistiska uppfattningar. I detta brev skriver Hieronymus: "Visst var Origenes heretiker. Vad har det med mig att göra, som inte förnekar att han i många avseenden var heretisk".²⁹ Det är tydligt att det är yttre faktorer, nämligen anklagelser om "origenism", som får honom att vända sig mot Origenes, snarare än ett eget initiativ. Det är viktigt att komma ihåg just denna apologetiska aspekt av hans polemik mot Origenes: När sådan uttrycktes handlade det inte bara, eller ens framför allt, om att framställa Origenes som heretiker, utan om att framställa sig själv som ortodox. I detta brev tillämpade han apologetiska strategier som skulle återkomma i flera av hans senare texter. Han påpekar att rätt sätt att förhålla sig till Origenes är att

²⁷ I detta verk kritiserar Hieronymus ett apologetiskt brev som Johannes skrivit, i vilket han förklarar sin tro. Hieronymus menar att Johannes har misslyckats med att bevisa att hans lära inte är heretisk, framför allt med avseende på frågan om uppståndelsen. Se Clark, *Origenist Controversy*, 132–137; Kelly, *Jerome*, 207.

²⁸ Detta brev var ett svar till de romerska vännerna Pammachius och Oceanus som hade skrivit till Hieronymus (*Brev 83*) till följd av Rufinus översättning av Origenes kontroversiella verk *Peri Archon*. I förordet hade Rufinus insinuerat att i sin översättning av Origenes fortsatte han ett projekt som Hieronymus redan hade påbörjat, vilket förstås innebar ett ifrågasättande av Hieronymus ställningstagande i kontroversen. De båda aristokratiska vännerna i Rom önskade därför att han, för det första, skulle producera en bokstavlig översättning av *Peri Archon* (vilket skulle visa hur heretiskt verket faktiskt var) och, för det andra, tydligt förklara sin egen syn på Origenes för att undanröja misstankar om sympatier gentemot denne. Hieronymus översatte mycket riktigt *Peri Archon*, och hans *Brev 84* uppfyller det andra önskemålet. Se Clark, *Origenist Controversy*, 137–138; Kelly, *Jerome*, 237–239.

²⁹ *Ep. 61.2 (CSEL 54, 577): Origenes hereticus: quid ad me, qui illum in plerisque hereticum non nego?*

ta vara på det som är gott och lämna det som är förkastligt, det vill säga, det som ”kyrkan inte tagit emot”.³⁰

En viktig aspekt i denna beskrivning av sitt sätt att använda Origenes är den åtskillnad som Hieronymus gör mellan exegetik och teologi. Denna distinktion hade han lyft fram i andra sammanhang än anti-origenistisk polemik, och framför allt i syfte att försvara sitt eget författarskap. Hieronymus var noga med att påpeka att han själv var just exeget, och *inte* teolog. I de apologetiska texter³¹ som följde efter hans verk *Mot Jovinianus*³² hade han försvarat sina mer radikala uttalanden i verket genom att påpeka att han endast kommenterat Skriften, och mer specifikt, Paulus – han hade inte lagt fram någon egen lära. Om motståndarna skulle klandra någon, fick de klandra Paulus; det enda Hieronymus gjort var ju trots allt att förklara vad Paulus hade skrivit.³³ Hieronymus beskriver sig som *kommentator*, *inte dogmatiker*.³⁴ ”En kommentators uppgift är inte att utlägga vad han själv vill, utan att klagöra meningen hos den författare som han tolkar”, förklarar han.³⁵

³⁰ Ibid. 61.1 (CSEL 54, 576): ... *ecclesia non recipit*.

³¹ *Ep.* 48, 49, skrivna till Pammachius 393/394.

³² Detta verk från 393 riktade sig mot en munk i Rom, Jovinianus, som utmanat idén om asketernas överhöghet i kyrkan och hävdade att dopet gör alla kristna jämlika. Gentemot detta hade Hieronymus försvarat och utvecklat sin teori om en hierarki av kristna vilken baserades på deras asketism. Verket kritiserades då han på vissa ställen ansågs ha uttryckt sig i alltför negativa termer om äktenskapet. Det återfinns i J. P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 23, Paris 1845, 211–338. Se Kelly, *Jerome*, 180–189; David G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford: Oxford University Press 2007, 24–30, 230–234.

³³ *Ep.* 49.10 (CSEL 54, 365): ”Om gifta män känner sig förolämpade på grund av det som sägs, låt dem då rikta sin ilska mot de heliga Skrifterna och inte mot mig...”: *quod si indigne accipiunt mariti, non mihi irascantur, sed scripturis sanctis...*

³⁴ Ibid. 49.14 (CSEL 45, 371). Vi kan jämföra med hur Hieronymus, i sin kommentar till Galaterbrevet från 380-talet, påpekar att det är just en kommentar han skriver, och inte någon diskuterande text. Det han vill är inte att hans egna ord ska prisas, utan han vill förklara vad någon annan skrivit så att detta förstås precis som det sades. Den som söker värtalighet och filosofisk vishet kan leta efter andra böcker: *Commentarii in Epistolam Pauli Apostoli ad Galatas*, i: Giacomo Raspanti (red.), *Corpus Christianorum Series Latina* 77A, Turnhout 2006, III prol.

³⁵ *Ep.* 49.17 (CSEL 54, 381): *commentatoris officium est non, quid ipse uelit, sed, quid sentiat ille, quem interpretatur, exponere...*

Detta var en typ av retorik som blev viktig i Hieronymus anti-origenistiska polemik. I *Brev 84*, där han försvarar sitt sätt att använda Origenes, är hans huvudsakliga poäng just skillnaden mellan exegetik och teologi. I den mån han uttryckt sig positivt om Origenes, har det inte, förklarar Hieronymus, handlat om kristna läror: Han har "prisat kommentatorn, inte teologen".³⁶ I ett annat brev från denna tid uttrycker Hieronymus likaledes att medan han alltid tillskrivit Origenes stort värde som tolkare av Skriften, har han aldrig accepterat hans läror.³⁷

Att Hieronymus varit djupt influerad av Origenes exegetik är visserligen sant, men den tydliga distinktion som han gör mellan Origenes exegetik och hans teologi återfinns inte i Origenes verk. Skillnaden som Hieronymus framställer måste förstås som en retorisk strategi.³⁸ För Hieronymus var den viktig inte bara i försvar av hans egna kontroversiella idéer, utan också i försvar av hans sätt att använda Origenes. Strategin är dessutom tydligt knuten till det ideal av enkelhet och motstånd mot intellektuella resonemang som Hieronymus ofta uttrycker, och som vi sett var del av en samtida kristen diskurs. Den "ortodoxa enkelheten" får här innebörden av ett avståndstagande från att formulera egna idéer och ett ödmjukt förmedlande av Skriften och traditionen. Teologi blir, enligt denna förståelse, en riskfylld sysselsättning, i synnerhet för en ifrågasatt författare som Hieronymus. Med teologin lämnas den säkra zonen som hör till en oföränderlig skrift med en oföränderlig mening, och ett inträde i den icke-kristna sfären sker. Här finns risken att använda mänskliga förmågor och världslig kunskap i en sådan utsträckning att den rena tron mister sin egentliga betydelse och ersätts av heresi. Som exeget, däremot, kunde Hieronymus, enligt sin egen definition av denna sysselsättning, inte tillfoga något nytt – icke-kristet eller heretiskt – till de kristna texter han utlade. På samma sätt var *Origenes exegeten* – det vill säga, han som enbart utlade Skriften – inte bara harmlös utan även användbar, medan *Origenes teologen* presenterades som heretiker.

³⁶ *Ep.* 84.2 (CSEL 55, 122): *laudavi interpretem, non dogmatisten.*

³⁷ *Ep.* 82.7 (CSEL 55, 113–114).

³⁸ Kelly, *Jerome*, 198 tycks acceptera Hieronymus förklaring att det var Origenes exegetik han studerat, inte hans teologi. Jag har tidigare argumenterat för att just denna distinktion flitigt reproducerats i modern forskning genom att Hieronymus konsekvent framställs som exeget och *inte* teolog: Katarina Pålsson, *Negotiating Heresy: The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought*, Münster: Aschendorff Verlag 2021: Se t.ex. 26–28, 134, 157.

Efter att ha attackerats av Rufinus för sitt sätt att använda Origenes, inte minst i sin kommentar till Efesierbrevet (skriven på 380-talet), diskuterar Hieronymus i sin *Apologi mot Rufinus* kommentarens funktion.³⁹ Denna består, hävdar han, i att förklara och tydliggöra vad en författare uttryckt på ett mindre tydligt sätt. På detta sätt kan den kloka läsaren (*prudens lector*) avgöra vilken tolkning som framstår som mest rimlig. Kommentatorn kan knappast hållas ansvarig för de olika tolkningar han presenterar.⁴⁰ Som Catherine M. Chin visat, kom diskussionen mellan Hieronymus och Rufinus till stor del att kretsa kring författarens roll: Kunde en förmedlare hållas ansvarig för det han förmedlade, d.v.s., var han själv *författare*? Detta är den hållning som Chin främst förknippar med Hieronymus, medan Rufinus var mindre benägen att se förmedlaren som författare.⁴¹ Även om det finns skäl att tro att Hieronymus uppfattning om författarskap skilde sig från Rufinus,⁴² ska skillnaderna inte överdrivas: Vi har sett att även Hieronymus ibland fann det fördelaktigt att tona ned sin roll som författare. Snarare än att försöka identifiera en bestående uppfattning hos honom, bör vi inse att olika sammanhang krävde olika slags retorik.

Till detta hör frågan om spänningen mellan det monastiska livet och intellektuell sysselsättning. Som Megan Hale Williams påpekat var skrivande vid denna tid inte någon självklar monastisk sysselsättning – Hieronymus fick försvara sin uppfattning att studier kunde utgöra en form av manuell arbete. Monastiskt författarskap kunde lätt kopplas

³⁹ Det ska påpekas att vad Rufinus kritiserade inte var det faktum att Hieronymus hade använt Origenes, utan snarare Hieronymus försök att hävda att han alltid varit kritisk mot Origenes teologi, vilket Rufinus menade att det mycket starka beroende som syns i ovan nämnda kommentar talade emot.

⁴⁰ *Contra Rufinum* I 16, i: Pierre Lardet (red.), *Corpus Christianorum Series Latina* 79, Turnhout 1982, 14–15. Cf. Megan Hale Williams, *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago: The University of Chicago Press 2006, 192, 236.

⁴¹ Catherine M. Chin, "Rufinus of Aquileia and Alexandrian Afterlives: Translation as Origenism", *Journal of Early Christian Studies* 18/4 (2010), 617–647: 627–628. "The Origenist controversy thus involved the opposition of a robust notion of authorship, in which authorship accrues to translators and quoters, to a valorization of transmission over authorship, in which the transmitter does not claim originary status." (s. 628).

⁴² Chin, "Rufinus," 622–623. "... Jerome's crafting of his authorial position stands in high relief next to Rufinus's apparent self-effacement" (623).

till heresi.⁴³ Williams har visat att det monastiska ödmjukhetsidealet spelar en viktig roll i Hieronymus framställning av sig själv som utläggare.⁴⁴ I verket *Mot Vigilantius*⁴⁵ beskriver han munkens sysselsättning som att "inte undervisa, utan sörja".⁴⁶ I ett brev till Augustinus (d. 430) från 404 skriver han att teologiska diskussioner bör överlätas till biskoparna; som munk nöjer han sig med att bekänna det han lärt av "fädernas" skrifter och att förklara sådant i sina kommentarer.⁴⁷ Hieronymus var väl medveten om att såväl hans ortodoxi som hans auktoritet som asketisk lärare var ifrågasatt, och att avsvära sig intellektuell kreativitet tycks ha varit en återkommande försvarsstrategi.

Skillnaden mellan läran och filosofin

Nära förbundet med hans utmålning av Origenes teologi (snarare än dennes exegetik) som heretisk, är Hieronymus sammankopplande av Origenes idéer med "hedniskt" tänkande.⁴⁸ I *Brev 84* hävdar Hieronymus att han i många skrifter vederlagt denna "hedniska sekt" (*gentilem sectam*), det vill säga, origenismen.⁴⁹ Denna strategi används flitigt

⁴³ Williams, *The Monk*, 167–168. Williams refererar till Hieronymus förord till sin översättning av Job från Septuaginta (i början av 390-talet).

⁴⁴ Williams, *The Monk*, 197–200.

⁴⁵ Detta verk, från 406, riktar sig till den tidigare nämnde galliske präst som anklagat Hieronymus för att vara Origenessympatisör. Skriften handlar dock inte om denna fråga, utan om asketism, relikkult och andra praktiker som utvecklats inom kyrkan och som Hieronymus försvarar gentemot Vigilantius kritik. Se Kelly, *Jerome*, 286–290.

⁴⁶ *Contra Vigilantium* 15, i: J.P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 23, 339–352, 351.

⁴⁷ *Ep.* 112.5 (CSEL 55, 372).

⁴⁸ Jag har kortfattat behandlat denna aspekt av Hieronymus anti-origenistiska polemik i Pålsson, *Negotiating Heresy*, 136–137, 267–268. Samma metod användes i hans polemik mot andra "heresier": Se Benoît Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie* (Paris 1999), 370–374. Det har påpekats av David Wiesen att Hieronymus ägnade sig mer åt att polemisera mot heretiker än mot hedningar: "He was well aware ... that paganism was moribund, and he does not waste too many words in trying to injure it further. So caught up was Jerome in the *internal* conflicts of contemporary Christianity that he did not have much time to devote to its relatively minor *external* enemies" (*St. Jerome as a Satirist*, Ithaca: Cornell University Press 1964, 198–199). Jag menar att detta inte betyder att hedendom inte spelade en mycket viktig roll just i hans heresiologi: Det var inte hedendom som existerande i det romerska samhället, utan hedendom som retoriskt begrepp, som var viktigt i Hieronymus polemik.

⁴⁹ *Ep.* 84.3 (CSEL 55, 124).

av Hieronymus, och framför allt är det platonismen som den origenistiska heresin förknippas med. Hieronymus påstår att Origenes försökt sammanföra kristendom och platonism, och inte minst i sitt skrivande av *Peri Archon* ska han ha varit beroende av Platon.⁵⁰ Han sägs också ha försökt harmonisera den kristna läran med Platon i den sjätte boken av *Stromata*.⁵¹ Även samtida origenister beskylls för att vara beroende av Platons filosofi, genom Origenes förmedling. I verket *Mot Johannes av Jerusalem* anklagar Hieronymus biskopen för att förespråka en lära som är "en blandning av hedniska fabler." Hieronymus tar tydligt avstånd från denna tendens att blanda upp den rena läran med filosofi: "Det ni beundrar så mycket förkastade vi för länge sedan när vi fann det hos Platon", skriver han.⁵²

Det ska påpekas att den huvudsakliga anklagelsen inte är att origenisterna har övertagit innehållet i hedniska *läror*, utan framför allt är det deras *metoder* för att bedriva teologi som Hieronymus kritiserar. Som Hieronymus framställer dem, accepterar de inte uppenbarelsen, så som den givits i Skriften och i trosbekännelsen, utan vill nå en högre förståelse av kristen sanning genom intellektuella resonemang. Denna kritik mot origenismen var inte unik för Hieronymus, utan hade också uttryckts av Epifanios.⁵³

Vad Hieronymus framställer är en dikotomi mellan icke-kristen lärdom och kristen tro. Del av denna konstruktion är motsättningen mellan två slag av kunskap: Den som har Gud till källa, och den som har mänskligt förnuft till källa. Den första har uppenbarats i Skriften och uttryckts i den kyrkliga trosbekännelsen, medan den andra uppnås genom rationellt resonemang och argumentation. Hieronymus förnekar inte att heretikerna besitter kunskap – det är bara det att de besitter fel slags kunskap. Han förnekar inte att de söker Gud, men menar att de

⁵⁰ C. *Rufin.* III 40 (CCSL 79, 110–111).

⁵¹ *Ep.* 84.3 (CSEL 55, 124–25). En utveckling och förklaring ges i C. *Rufin.* I 18 (CCSL 79, 17–18).

⁵² C. *Ioh.* 19 (CCSL 79A, 31): *Hoc quod uos miramini, olim in Platone contempsimus.*

⁵³ Epifanios beskyllde Origenes för sofism och för att sätta sig över den kyrkliga bekännelsen av uppståndelsen: *Panarion* 64.11.2–3 (GCS 31, 420).

gör det på fel sätt.⁵⁴ I sin *Apologi mot Rufinus* frågar Hieronymus vilken tro som Rufinus kallar sin egen: Den romerska kyrkans tro, eller den tro han finner i Origenes skrifter. Om Origenes "blasfemi" är hans tro, har han visat sig vara heretiker.⁵⁵ Vad som utmärker heretiker som origenisterna är att de försöker förena med kristendom vad som är diametralt motsatt kristendom.

Hieronymus klandrar origenisterna för att inte acceptera trosbekännelsens enkla formulering om köttets uppståndelse, och för att i stället vända sig till förnuftet för att försöka förklara uppståndelsens innebörd. Han påpekar för Johannes av Jerusalem att:

Argumenten som du använder mot kyrkan är inte dina egna. De kommer från en hednisk källa [*De gentilium fonte*]. Hedningarna [*ethnici*] använder de samma mot oss. Du säger att du är kristen – lägg då ned hedningarnas vapen [*gentilium arma*]. Det är de som borde lära av dig att bekänna köttets uppståndelse – inte du som borde lära av dem att förneka den.⁵⁶

Hieronymus hänvisar här sannolikt till den polemik som vissa icke-kristna författare, så som Celsus och Porfyrios, hade bedrivit. Enligt Hieronymus beskrivning argumenterar origenisterna, tillsammans med hedningarna, mot den sanna kristna läran. Liksom hedningarna förlitar sig origenisterna på förnuftsbasead argumentation, snarare än uppenbarelsen. Att tala i termer av *våld* förstärker bilden av icke-kristet tänkande och ortodox kristendom som ömsesidigt uteslutande.⁵⁷ Vapnen som såväl hedningar som heretiker använder i sin strid mot den kristna

⁵⁴ Denna retorik är långt ifrån begränsad till hans anti-origenistiska kritik. Se Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 317–321, som diskuterar hur Hieronymus heretiker, beskrivna i olika bibelkommentarer, sägs besitta mänsklig vishet. På detta sätt assimileras de med hedningar.

⁵⁵ C. *Rufin.* I 4 (CCSL 79, 4).

⁵⁶ C. *Ioh.* 32, (CCSL 79A, 57–58): *Argumenta illa ... quibus aduersum ecclesiam uteris non sunt tua. De gentilium fonte manarunt. Eadem nobis opponunt et ethnici. Qui christianum esse te dicis, gentilium arma deponere. Discant illi magis te resurrectionem carnis confiteri quam tu ab illis negare.*

⁵⁷ Jfr. *ep.* 84.3 (CSEL 55, 124), om Origenes: "Hans läror är giftiga, de är okända för de heliga Skrifterna – de till och med brukar våld mot dessa" (*venenata sunt illius dogmata, aliena a Scripturis sanctis, vim Scripturis facientia*).

sanningen är argument, frågor, tvivel, alla baserade på rationellt tänkande.

När Hieronymus skapar en sådan här dikotomi har han, förutom syftet att tydligt placera Origenes och hans sympatisörer utanför den ortodoxa kyrkans gränser, naturligtvis också ett syfte att placera sig själv innanför. Mot *argumentation* ställer han *bekännelse*. En kristen ska inte argumentera och diskutera, utan bekänna sin tro. Han talar om "kyrkans tro" som han "öppet tänker bekänna".⁵⁸ Precis på motsatt sätt beskrivs biskop Johannes, som blivit ombedd att bekänna sin tro, men som endast har en argumenterande text att komma med.⁵⁹ Johannes, den "utmärkte debattörens",⁶⁰ apologetiska skrift sätts i kontrast till trosbekännelsen.⁶¹

Filosofernas diskussioner och argument ställs alltså i ett motsatsförhållande till apostlarnas enkla ord, och medan origenisterna associeras med det första, får det andra utmärka Hieronymus ortodoxi. Den here-tiske origenisten är, i Hieronymus konstruktion, en som förlitar sig på det mänskliga förnuftet och menar att genom att använda detta kommer han att nå fram till sanningen. Den ortodoxe kristne – det vill säga, Hieronymus själv – inser att detta är omöjligt, att "Guds dårskap är visare än människor",⁶² och håller sig till apostlarnas enkla budskap utan att engagera sig i förnufts-baserad diskussion.

Hieronymus hade goda skäl att porträttera sig själv på det här sättet. Självklart hade det i första hand att göra med hans behov av att försvara sig mot anklagelser om origenism och tydligt framställa sig som en kyrkans man. Dock var det inte bara relationen till Origenes som skapade osäkerhet kring renheten i Hieronymus tro – även hans relation till icke-kristen lärdom behövde förklaras och försvaras. Liksom skillnaden han gjorde mellan sin egen ortodoxi och origenisternas heresi naturligtvis byggde på överdrifter, var den motsättning mellan icke-kristet och kristet som han framställde inte i överensstämmelse med hans faktiska förhållningssätt till det icke-kristna. Han kunde tala mycket positivt om

⁵⁸ C. Ioh. 31 (CCSL 79A, 56): *fidem ecclesiae apertissime profitebor*.

⁵⁹ Ibid. 9 (CCSL 79A, 17).

⁶⁰ Ibid. 8 (CCSL 79A, 14): *disputator egregie*.

⁶¹ Ibid. 28 (CCSL 79A, 50).

⁶² 1 Kor 1:25.

icke-kristna tänkare som Platon och Pythagoras.⁶³ I *Brev* 70, skrivet till oratorn Magnus i Rom, svarar Hieronymus på Magnus fråga om varför han ibland "citerar exempel från den världsliga litteraturen och därigenom befläcker kyrkans vithet med hedendomens smuts".⁶⁴ Hieronymus huvudsakliga försvar består i att referera till tidigare kristna författare som har gjort det samma – Origenes är en av dem.⁶⁵ Hedningarnas böcker, menar han, är ofta "fulla av lärdom och undervisning" (*eruditionis doctrinaeque plenissimi sunt*), och man bör inte tro att det bara är legitimt att använda dem i debatt med hedningar, utan de kan också användas i dialog med andra kristna,⁶⁶ något Hieronymus själv också gjorde.⁶⁷ Filosofin var en tjänarinna till kyrkan, hävdade Hieronymus som så många andra kristna tänkare före honom.⁶⁸ Hieronymus misstänker att det är origenisten Rufinus som ligger bakom Magnus frågor,⁶⁹ och just relationen mellan kristendom och icke-kristen litteratur låg till grund för en del av deras attacker mot varandra. Rufinus påpekar att Hieronymus, trots löftet i sin dröm att inte längre använda icke-kristen litteratur, ändå fortsatt göra det,⁷⁰ och ondgör sig över hur Cicero och Vergilius fortsätter att synas i hans verk.⁷¹ Enligt Hieronymus klandrade Rufinus honom för att skryta med sin vältalighet, och talade om honom

⁶³ Se till exempel *ep.* 58.5 (CSEL 54, 533–534); *C. Rufin.* III 39 (CCSL 79, 107–110).

⁶⁴ *Ep.* 70.2 (CSEL 54, 700): *Quod autem quaeris in calce epistulae, cur in opusculis nostris saecularium litterarum interdum ponamus exempla et candorem ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus...*

⁶⁵ *Ibid.* 70.3, 4 (CSEL 54, 703, 705–6).

⁶⁶ *Ibid.* 70.6 (CSEL 54, 708).

⁶⁷ Ett viktigt exempel är hans ovannämnda verk *Adversus Iovinianum*, i vilket han refererar till kristna så väl som icke-kristna auktoriteter när han hävdar det jungfruliga livets överlägsenhet över äktenskapet.

⁶⁸ *Ep.* 70.2 (CSEL 54, 702); jfr. *ep.* 21.13 (CSEL 54, 122–24).

⁶⁹ *Ep.* 70.6 (CSEL 54, 708).

⁷⁰ *C. Rufin.* I 30 (CCSL 79, 29–31).

⁷¹ *Ibid.* Andrew S. Jacobs har noterat: "The insinuation is that [Jerome] has breached the permissible borders of Christian identity and therefore has rendered any of his knowledge suspect, heretical, tainted" (*Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford: Stanford University Press 2004, 85).

som "filosof, orator, grammatiker och dialektiker, som talar tre språk: hebreiska, grekiska och latin".⁷²

I sin *Apologi mot Rufinus* svarar Hieronymus på förebråelsen att han inte hållit löftet om att sluta använda icke-kristen litteratur. Han hänvisar här till brevet till Magnus, men påpekar även att i den mån han använde hednisk litteratur, gjorde han det från minnet. Sedan skiftar han roll till anklagare, och påpekar att Rufinus själv uttrycker sig med välalighet och säkerligen studerar Cicero i hemlighet.⁷³

Vi såg tidigare att Hieronymus förespråkade intellektuellt arbete som en del av det asketiska livet, inte minst genom att framhålla den förmedlande och icke-originella karaktären hos sådan sysselsättning. Faktum är att världslig bildning var en förutsättning för det monastiska lärdomsideal som han förespråkade – här handlade det inte om den enkla asketens heliga visdom, utan om kunskaper som möjliggjorde det exegetiska arbetet.⁷⁴

Att Hieronymus, välutbildad som han var och med en välutbildad läsekrets, helt skulle kunna lämna den icke-kristna litteraturen bakom sig var naturligtvis otänkbart.⁷⁵ De uppfattningar han uttryckte om huruvida det var rätt eller fel att använda icke-kristen litteratur berodde på vilket argument han drev för tillfället och hur han ville framställa sig

⁷² C. *Rufin.* III 6 (CCSL 79, 79): ... *philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis.*

⁷³ *Ibid.* I 30 (CCSL 79, 29–31).

⁷⁴ Se Williams om dubbeltydigheten i Hieronymus syn på världslig bildning i förhållande till det monastiska idealet: *The Monk*, 251–260. Hon lyfter fram att när Hieronymus i *ep.* 57.12 (till Pammachius, 396) talar om helig enkelhet, uttrycker han att vissa personers helighet *ursäktar* deras enkelhet – snarare än att enkelhet i sig skulle vara ett ideal: Williams, *The Monk*, 253–254. Det ska också påpekas att han i sin biografi över eremiten Paulos framställer ett monastiskt ideal som skiljer sig från det vi finner i Athanasios skildring av Antonios liv: Till skillnad från Antonios, är Paulos en bildad man. Se Samuel Rubenson, "Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography," i: Thomas Hägg & Philip Rousseau (red.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press 2000, 110–139.

⁷⁵ Om Hieronymus läsekrets och dess implikationer för hans sätt att förhålla sig till icke-kristen litteratur, se Williams, *The Monk*, 233–260.

själv och andra.⁷⁶ Efter att tidigare i sin karriär ha porträtterat sig som den latinske Origenes – en lärdd och outtröttlig översättare och exeget⁷⁷ – behövde han, i och med den origenistiska kontroversen, visa att det också fanns betydande skillnader mellan honom och den alexandrinske mästaren. Det låg också i Hieronymus intresse, anklagad som han var för sin användning av Origenes så väl som icke-kristna författare, att visa att det var *origenisterna*, och inte han, som för det första använde Origenes på ett oortodox sätt, och för det andra använde icke-kristna tänkare på ett oortodox sätt. Till skillnad från origenisterna visste Hieronymus hur man skulle använda såväl Origenes som hedningarna på ett sätt så att man fick nytta av vad de faktiskt hade att erbjuda, utan att uppta något skadligt från dem. Hans ambivalenta relation till såväl Origenes som icke-kristet tänkande projiceras på origenisten, den heretiske Andre. Samtidigt som origenisterna, på grund av sin närhet till det hedniska, retoriskt placeras utanför ortodoxin, placerar sig Hieronymus tydligt inom den.

I *Brev 84* berättar Hieronymus att han som ung lärde sig icke-kristen filosofi och inte visste något om de kristna läror. På den tiden trodde han inte att det fanns någon motsättning däremellan.⁷⁸ Det var just därför som han accepterade Origenes. Hieronymus beskriver detta som otrohet (*impietas*) hos någon som ännu inte lärt fromhet (*pietas*).⁷⁹ Det är denna otrohet som alltså utmärker origenisterna – Hieronymus själv, däremot, har höjt sig över detta tillstånd. Nu vet vi förstås att Hieronymus sätt att använda Origenes, så väl som icke-kristna tänkare, inte

⁷⁶ Kahlos noterar att förhållningssättet till icke-kristen kultur varierade mellan kristna författare, och även hos en och samma författare. Dock tillskriver hon Hieronymus en ganska statisk attityd i detta avseende: "Not all the members of Christian communities and not all the Christian writers were as absolute in their insistence on segregation as the severest guardians of Christian demarcation lines, Jerome for instance, were" (*Debate and Dialogue*, 60). Dock har vi sett att även Hieronymus förhållningssätt kunde variera, och jag menar att skälet till hans ambivalens till stor del går att finna i hans behov av att porträtteras sig själv som en ortodox asketisk lärare.

⁷⁷ Mark Vessey, "Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary Persona", i: Elizabeth A. Livingstone (red.), *Studia Patristica* 28, Leuven: Peeters Press 1993, 135–145.

⁷⁸ *Ep. 84.6* (CSEL 55, 127–28): *sed fac me errasse in adolescentia et philosophorum, id est gentilium, studiis eruditum in principio fidei ignorasse dogmata Christiana et hoc putasse in apostolis, quod in Pythagora et Platone et Empedocle legeram...*

⁷⁹ *Ibid.* (CSEL 55, 128).

skiljde sig markant mellan hans tidigare och senare karriär, och vi har därmed att göra med ett retoriskt försök att framställa förhållningssätt, som egentligen utmärktes av tvetydighet och osäkerhet, som stabila och säkra.

Skillnaden mellan öppenhet och slutenhet

Hieronymus beskyller origenisterna för esoterism, att lära ut vissa idéer inom den egna gruppen men inte låta allmänheten veta något om dessa. Till detta hör också en ofta återkommande beskyllning om tvetydighet: Hieronymus menar att origenisterna uttrycker sig på dunkla sätt för att folket ska tro att deras uppfattningar är ortodoxa, samtidigt som de invigda ska förstå att något annat menas. Detta gäller till exempel deras syn på uppståndelsekroppen. De säger sig tro på kroppens uppståndelse, men detta säger inte så mycket i sig, eftersom det, som Hieronymus påpekar, finns så väl andliga som jordiska kroppar. Origenisterna försöker förvillna de rättrogna genom att tala om *kroppens* uppståndelse i stället för *köttets*.⁸⁰ En (godtrogen) ortodox person kan då tro att de med "kropp" menar "kött", medan heretikern förstår att det egentligen är en andlig kropp som avses.⁸¹ I verket mot Johannes klandrar Hieronymus biskopen för att tala om uppståndelsen på tvetydiga sätt.⁸² Han försöker uttrycka sig på sätt som han vet kommer "tillfredsställa de okunniga" (*placitura ignorantibus*).⁸³ Origenistens heresi är nära knuten till lögnaktighet: Han låtsas, han förleder, han tar till konst för att få enkla människor att se honom som ortodox.⁸⁴ Detta har att göra med den ovannämnda beskrivningen av origenisterna som inte-riktigt-kristna: De *utger* sig för att vara kristna, men vid en närmare undersök-

⁸⁰ C. Ioh. 27–31 (CCSL 79A, 48–57). I Brev 84 talar Hieronymus om origenisterna som beräkande i sina svar när de blir tillfrågade om sina läror om uppståndelsekroppen: ep. 84.5 (CSEL 55, 126). Se Pålsson, *Negotiating Heresy*, 135–136, 268–269.

⁸¹ Om Hieronymus sätt att använda de "enkla" som kategori i sina heresiologiska texter i allmänhet, och framför allt i sina bibelkommentarer, se Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 323–326. Om strategin att beskriva heretiker som hycklare, se *ibid.* 377–381.

⁸² C. Ioh. 24 (CCSL 79A, 39).

⁸³ *Ibid.* 23 (CCSL 79A, 37).

⁸⁴ *Ibid.* 21 (CCSL 79A, 34); *ibid.* 24 (39); *ibid.* 27 (48).

ning av vad de faktiskt lär, framgår det att så inte är fallet. Med tvekydiga uttryck (*ambiguas sententias*) kan origenisten tillfredsställa såväl sina egna som kyrkans folk.⁸⁵

Origenisterna vet att om deras faktiska läror skulle bli allmänt kända, skulle de ses som heretiska av den kristna allmänheten: "Du var inte så dum att du öppet försvarade en heresi som du visste skulle ogillas av kyrkan", skriver Hieronymus till biskop Johannes.⁸⁶ De ser sig naturligtvis inte själva som irrlärare – snarare ser de sig, enligt Hieronymus, som en intellektuell elit, med en insikt i kristen sanning som överstiger vad enkla kristna tror på, det vill säga, den sanning som uttrycks i Skriften och traditionen.⁸⁷ I både *Mot Johannes* och *Brev 84* använder Hieronymus orden i Galaterbrevet 4:26, om det Jerusalem som finns i himlen, för att beskriva det origenistiska högmodet: "Ni, Jerusalems folk, hånar till och med änglarna".⁸⁸ Sina motståndare (bland vilka Hieronymus naturligtvis inkluderar sig själv) kallar origenisterna för djur (*iumenta, animales*) som är oförmögna att ta emot det som hör till Anden.⁸⁹ De enkla sägs vara "gjorda av lera" (*luteos*) och "köttsliga" (*carneos*).⁹⁰

När det gäller för Hieronymus att ta avstånd från origenisterna, placerar han sig tydligt i denna grupp av köttsliga och djuriska individer. Av *Brev 84* framkommer det att origenisterna påpekat att Hieronymus egentligen inte skiljer sig speciellt mycket från dem, sympatisör till Origenes som han så länge varit. Här beskrivs det hur origenisterna ser Hieronymus som invigd i deras hemliga läror (*synmysten*).⁹¹ Det finns ingen anledning att betvivla att sådana påståenden kom från Hiero-

⁸⁵ *Ep.* 82.5 (CSEL 55, 112). Även Epifanios hade talat om hur Origenes lurade de ovetande; se till exempel *Pan.* 64.67.1 (GCS 31, 509).

⁸⁶ *C. Ioh.* 5 (CCSL 79A, 11): *Non eras tam stultus, ut aperte defenderes haeresim, quam sciebas ecclesiae displicere.*

⁸⁷ Denna strategi är vanlig i Hieronymus heresiologi generellt. En vanlig egenskap som tillskrivs heretikerna är högmod, och ofta handlar det just om att heretikern anser sig ha en högre förståelse än andra kristna: Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 347–352.

⁸⁸ *C. Ioh.* 19 (CCSL 79A, 31): *Vos, Hierosolymitae, etiam angelos deridetis.* Jfr. *ep.* 84.9 (CSEL 55, 131–132).

⁸⁹ *C. Ioh.* 19 (CCSL 79A, 31); *ep.* 84.9 (CSEL 55, 131).

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.* 84.3 (CSEL 55, 124).

nymus motståndare, eftersom vi vet att Rufinus försökte visa att Hieronymus okritiskt använt sig av Origenes. Hieronymus hade helt klart ett behov av att förstora skillnaden mellan den origenistiska heresi han konstruerade, och den likaså konstruerade idén om kyrkans rena och oföränderliga tro. Han menar att origenisterna undanhåller sin egentliga lära från "oss som ännu inte är invigda" (*nos, qui necdum initiati sumus*), det vill säga, han motsätter sig direkt påståendet att han skulle ha något med origenisterna att göra.⁹² I stället identifierar sig Hieronymus med de enkla kristna som origenisterna försöker lura: Han skiljer mellan *vår* bekännelse och fiendernas, och talar om hur Johannes försöker tillfredsställa både "oss enkla" (*nos rudes; nos rusticos*) och sina egna.⁹³

Hieronymus gör dock klart att han inte själv låter sig luras: "Vi förstår dina [Johannes] spetsfundigheter och hemligheter, som du talar om i sängkamrarna och bland de fullkomliga, och som folket, som står utanför, inte får lov att höra uttryckas offentligt".⁹⁴ Hieronymus presenterar sig själv som en som, till skillnad från origenisterna, talar öppet och tydligt. "Jag ska öppet bekänna kyrkans lära",⁹⁵ skriver han i *Mot Johannes*, och vill därmed markera en skillnad gentemot origenisternas esoterism och ambivalenta uttryck. Vad han bekänner, menar han, är samma lära som de enkla kristna bekänner, och han bekänner den öppet.⁹⁶

Återigen ser vi polemik och apologetik följas åt: Hieronymus framställer sin egen ortodoxi i kontrast till den origenistiska heresi som han konstruerar. Han menar sig stå på de enkla kristnas sida, skild från den intellektuella elit som origenisterna utgör. Detta bidrar till det retoriska placerandet av Hieronymus inom kyrkans gränser, och av origenisterna – som genom lögn försöker framställa sig som kristna men, trots allt, inte är det – utanför dessa. Men inte bara det – Hieronymus framställer sig som en kyrkans försvarare i kampen mot origenismen. Till skillnad

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid. 84.4 (CSEL 55, 126). Jfr. *C. Ioh.* 18 (CCSL 79A, 30); *ibid.* 27 (49). Se Pålsson, *Negotiating Heresy*, 137–138.

⁹⁴ *C. Ioh.* 27 (CCSL 79A, 49): *Videte intellegere nos subtilitates uestras, et arcana, quae in cubiculis et inter perfectos loquimini, et quae populus foris stans non meretur audire proferre in medium.*

⁹⁵ Ibid. 31 (CCSL 79A, 56): *Ego libere dicam, et quamquam torqueatis ora, trahatis capillum, applaudatis pedem, iudaeorum lapides requiratis, fidem ecclesiae apertissime profitebor.*

⁹⁶ Som påpekats av Jeanjean, beskriver Hieronymus *vir ecclesiasticus* som en person som nöjer sig med den enkla sanningen: Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 349.

från de enkla kristna är han förmögen att avslöja origenisternas trick. Detta är en förmåga han ofta demonstrerar, genom nära undersökningar av origenisternas texter och läror. Vi finner sådana i hans bedömning av Johannes apologetiska brev i *Mot Johannes*, liksom i *Brev 84*, där origenisternas felaktiga syn på uppståndelsen avslöjas,⁹⁷ och i *Brev 108*, där en origenist under Hieronymus noggranna utfrågning blir avslöjad som heretiker.⁹⁸ Hieronymus gör klart att han fått nog av att behöva försvara sin inställning till Origenes, och tänker göra precis vad origenisterna fruktar att han ska göra, nämligen "offentligt avslöja deras hemliga läror och mysterier, och all den slughet genom vilken de förleder oss enkla kommer att föras fram i ljuset."⁹⁹

Vi kan notera att Hieronymus här, i en och samma mening, presenterar sig som en av de enkla och som deras försvarare. Och här blir kanske den ofrånkomliga paradoxen i Hieronymus förhållande till Origenes, så väl som hans förhållande till världslig lärdom, som mest uppenbar: Det är på grund av att han, *trots allt*, är invigd i de origenistiska mysterierna, som det är möjligt för honom att avslöja dem. Likaså är det på grund av att han, *trots allt*, tillhör sitt samhälles intellektuella elit som han är kapabel att avslöja origenisterna och försvara ortodoxin.¹⁰⁰

Hieronymus som Origeneskännare

I brevet till Vigilantius, men också i andra brev skrivna under samma period, beskriver Hieronymus sitt sätt att undgå det som är dåligt i Origenes verk som att *skära bort, ändra och ignorera* det.¹⁰¹ Bilden som framgår är att han, i enlighet med *kyrkans lära*, inte bara undvikit det dåliga hos Origenes, utan även sett till att framställa Origenes så bra som möjligt – detta både för läsarnas skull, för att de inte ska utsättas för heretiska idéer, och, intressant nog, för Origenes skull. Hieronymus uttrycker att Origenes själv blivit förfärad om han vetat att origenisterna offent-

⁹⁷ *Ep.* 84.5 (CSEL 55, 126–127).

⁹⁸ *Ep.* 108.23–24 (CSEL 55, 339–343).

⁹⁹ *Ep.* 84.4 (CSEL 55, 125): *faciam, quod solum cauent, ut sacra eorum atque mysteria in publicum proferam et omnis prudentia, qua nos simplices ludunt, in propatulo sit...*

¹⁰⁰ *C. Ioh.* 19 (CCSL 79A, 31). Se Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 330.

¹⁰¹ *Ep.* 61.2 (CSEL 54, 577).

liggjorde det sämsta i hans verk – Hieronymus har främst Rufinus översättningar av Origenes i åtanke. Det finns ett skäl, menar han, till att ingen latinsk författare, under alla år som passerat sedan Origenes död, kommit på tanken att översätta det kontroversiella verket *Peri Archon*.¹⁰² Detta är att göra Origenes en otjänst. Vad han själv gjort, däremot, är att tillgängliggöra för latinska läsare vad som faktiskt är värdefullt hos Origenes.

Skillnaden han framställer är den mellan en ortodox och en heretisk reception av Origenes. Hieronymus skriver att han fortfarande skulle berömma Origenes, om det inte vore för att vissa berömde hans fel.¹⁰³ Problemet är att origenisterna förnekar att Origenes uttryckte några heretiska läror över huvud taget. Det är denna snedvridna och överdrivna beundran som Hieronymus säger sig attackera.¹⁰⁴ Både han och motståndarna har använt Origenes, men det är fel att påstå, menar Hieronymus, att de har gjort det på samma sätt och att han därmed, trots sitt ställningstagande i kontroversen, egentligen skulle vara lika mycket origenist som de är: "... ingen kan vara en bättre kyrkoman än den som aldrig har varit heretiker".¹⁰⁵

Som så ofta i heresiologin framställer Hieronymus sin egen position, även i sitt sätt att använda Origenes, som den ortodoxa mitten mellan två felaktiga extremer: De som bara tror Origenes om gott och använder allt som han har skrivit, och de som bara tror honom om ont och inte använder något som han har skrivit. Hieronymus fortsatte inte att använda Origenes *trots* sin polemik mot honom. Retoriken i sig förändrades: Vad han behövde göra var att försvara *hur* han använde Origenes. Han kunde knappast säga att det var helt fel att använda honom – då hade mycket av vad han själv skrivit varit värdelöst. Nu gällde det att framställa Origenes på ett sätt som gynnade honom själv: Det gällde att skapa *hans* Origenes.

Hieronymus förklarar alltså inte bort sitt beroende av Origenes genom att påstå att han inte känner till Origenes tillräckligt väl. Tvärtom är det på grund av sin omfattande kunskap om Origenes som han är

¹⁰² *Ep.* 84.7 (CSEL 55, 129–130).

¹⁰³ *Ibid.* 84.7 (CSEL 55, 128).

¹⁰⁴ *Ibid.* 84.8–9 (CSEL 55, 130–131).

¹⁰⁵ *Ep.* 82.2 (CSEL 55, 109): *nemo enim magis ecclesiasticus est, quam qui numquam hereticus fuit.*

den bäste i rollen att förmedla Origenes till kyrkan. Anledningen till att Hieronymus *kan* avslöja origenisterna, är just hans kunskap om Origenes: "... tro på en som har prövat honom" skriver han, det vill säga, med tanke på hans goda kunskap om Origenes, kan man lita på hans om-döme.¹⁰⁶

Det är i debatten med Rufinus som det blir allra tydligast att den origenistiska kontroversen, i mångt och mycket, kan karaktäriseras som en kamp om att hävda kunskap om Origenes. Till stor del cirkulerade debatten kring läsning och översättning. Hur skulle Origenes användas, om alls? Vilka delar av hans verk skulle förmedlas, om några – och, i så fall, hur? Rufinus menade att Origenes var en ortodox tänkare, och att allt "heretiskt" man kunde finna hos honom berodde på ändringar som gjorts av heretiker. Som Chin visat, utgår Rufinus från teorin att en och samma författare inte kan ha varit både ortodox och heretiker.¹⁰⁷ Hieronymus hävdar det direkt motsatta: Origenes har uttryckt såväl ortodoxa som heretiska tankar, och här gäller det att skilja det goda från det onda. Hans egen roll gentemot Rufinus blir tydlig: Medan antagonisten i väst försöker överskylla felen och kalla det sura för sött, och därmed vilseleda de enkla, är Hieronymus den som har urskillningsförmåga nog att se skillnaden och att förmedla endast det som är säkert för läsarna, men utelämna det som skulle kunna skada dem. Hieronymus heresiologiska behandling av Origenes handlade inte bara om att distansera sig från vissa läror; den handlade också om själva receptionen av Origenes, och det tydliga uppdelandet i en ortodox och heretisk sådan. I Hieronymus polemik framställs en typ av reception som heretisk, en annan som ortodox. I *Brev* 84 skriver han:

När ni väl har tagit avstånd från dessa felaktiga påståenden och förvisat dem från kyrkans tro, kan jag läsa det som återstår på ett säkert sätt, och efter att först ha tagit motgiftet, behöver jag inte längre frukta giftet.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ep.* 84.3 (CSEL 55, 124): *credite experto.*

¹⁰⁷ Chin, "Rufinus," 636–637.

¹⁰⁸ *Ep.* 84.7 (CSEL 55, 129): *cum hoc reieceritis et quasi censoria uirgula separaueritis a fide ecclesiae, tuto legam cetera nec uenena iam metuam, cum antidotum praebibero.*

Avslutning: Vems Origenes?

Tvärtemot vad som ofta uttrycks, handlar ortodoxi och heresi inte bara om lärofrågor. I sina projekt att utmåla vissa personer och grupper som heretiker, använde sig tidigkristna heresiologer även av beskrivningar av till exempel deras teologiska metoder och deras personliga egenskaper. Jag har här velat visa att vad som utmärkte origenismen som heresi handlade om mycket mer än läroinnehåll, så som teorierna om själarnas preexistens, en andlig uppståndelsekropp och alltings återställelse. Framställningen av Origenes, och origenisterna, som en intellektuell elit, beroende av filosofiska resonemang i sin kristendomstolkning, vilken de ansåg stå över vad enkla kristna kunde förstå, var väsentlig i hur de retoriskt placerades utanför ortodoxin. Även om associationer mellan hedniskt tänkande och heresi knappast var något nytt för heresiologin omkring 400, befinner vi oss i en situation där förhållandet mellan kristet och icke-kristet är ett laddat ämne, och hos många kristna beskrivs *argument* och *bekännelse* som motsatser. Debatt och diskussion misstänkliggörs. Samtidigt handlar det inte så mycket om att förneka nyttan med allt icke-kristet som att försöka komma fram till i vilken mån det kan vara användbart.

I en kontext där Origenes utpekas som heretiker, är det inte märkligt att vi bland anklagelserna mot honom finner ett alltför stort beroende av hednisk filosofi. Hieronymus konstruktion av Origenes som heretiker inkorporerar en rad egenskaper som placerar denne utanför kyrkans ortodoxi, i ett heretiskt ingenmansland mellan kristendom och heden- dom. I den dikotomi som Hieronymus konstruerar sätts Skriften och trosbekännelsen i motsättning till världslig vishet, enkelhet i motsättning till vältalighet, öppenhet i motsättning till esoterism. Jag har argumenterat för att medan Hieronymus, liksom andra tänkare vid samma tid, framställer en sådan motsättning mellan hedniskt tänkande och kristen bekännelse, är hans verkliga förhållande till såväl Origenes som till icke-kristna författare betydligt mer komplext. Vad som framgår är att han, anklagad för sitt beroende av så väl Origenes som hedniska författare, försvarar sig genom att tillskriva origenisterna en överdriven användning av hednisk litteratur, och ta avstånd från dessa. Hans avståndstagande från Origenes blir samtidigt ett avståndstagande från heden- dom. Det är origenisterna, inte han, som använder icke-kristna tänkare i alltför stor utsträckning och på fel sätt.

Andrew Jacobs följande beskrivning av heresi och judendom i tidig-kristen heresiologi stämmer väl överens med vad jag här argumenterar för med avseende på origenism och hedendom:

Indeed, to the extent that Jewish Christians [i min läsning origenisterna] "really" existed ... their attraction to the customs or beliefs of the Jews [hedningarna] may be no different in kind from that of the heresiologists themselves ... The compelling allure of Judaism [hedendomen] at once threatens and enables the articulation of imperial Christianity, producing hybridized religious identities – orthodox and heretical – in the same gesture.¹⁰⁹

I fallet med Hieronymus och origenism, var det inte så att Hieronymus förhöll sig på ett radikalt annorlunda sätt till icke-kristen litteratur, jämfört med vad Origenes och "origenisterna" gjorde – men det var så han ville framställa det.

För att återvända till Kate Coopers fråga – fanns det omständigheter under vilka kristna hade anledning att förneka att de använde sig av icke-kristen litteratur? – så kan vi, när det kommer till Hieronymus, konstatera att det i hans fall inte handlade så mycket om ett förnekande som ett gränsdragande mellan olika slags bruk. Han förnekar varken sitt användande av icke-kristen litteratur eller Origenes; vad han gör är att försvara ortodoxin i detta användande. Aspekter av de icke-kristna författarnas arbeten, liksom Origenes, kan accepteras. Det tillhör *vir ecclesiasticus* att göra sådana distinktioner. Trots skapandet av dikotomier, framstår ortodoxin inte som motsatsen till varken hedendom eller heresi; snarare upptar den båda i sig. Detta sker när Hieronymus hävdar kunskap om dem och därigenom utövar kontroll över dem. Den origenistiska kontroversen var i stor utsträckning en kamp om Origenes: Vem skulle få bestämma vad kunde vetas och sägas om honom? Vad betydde "origenism"? Vid denna tid fanns det många författare som uppskattade Origenes, men de skulle knappast kalla sig själva "origenister" – några sådana har aldrig existerat utanför heresiologiska verk. Det som skilde dessa författare åt var inte deras uppfattningar i lärofrågor, och inte i vilken omfattning de använde av Origenes – det var deras

¹⁰⁹ Andrew S. Jacobs, *Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012, 15.

konstruktioner av Origenes som ortodox eller som heretiker. Rufinus och Hieronymus är de mest självklara exemplen, eftersom de gjorde detta i dialog med varandra. Här handlade det om att bemästra Origenes, att bli den som fick definiera honom och hans verk för samtiden och för eftervärlden.

Säkerligen har Hieronymus haft ett stort inflytande på en viss bild av Origenes som nedärvt genom århundradena: Den av en lärd person vars intelligens och nyfikenhet ledde honom att söka sig utanför traditionens ramar. Detta har historiskt mottagits på ett negativt sätt, men man kan fråga sig om inte det som gjorde Origenes till heretiker drygt hundra år efter hans död ligger bakom mycket av uppskattningen av honom i modern tid. I en tid och miljö där intellektuell öppenhet och mångfald hyllas, är det inte konstigt att Origenes uppfattas som en konstruktiv och innovativ tänkare bland en samling konservativa kyrkofäder. Inte heller är det märkligt att Hieronymus, i tydlig motsats, uppfattas som en traditionalist som saknade teologisk kreativitet. Det var ju trots allt precis så han ville att de skulle bli uppfattade.

THE “HERETICAL” RECEPTION OF THE GOSPEL OF MARK

Joel Kuhlin (joel.kuhlin@ctr.lu.se)

& Paul Linjamaa (paul.linjamaa@ctr.lu.se)

Lund University

Abstract:

This article is devoted to the reception of the Gospel of Mark among certain heterodox early Christian groups. It takes its departure in the hypothesis forwarded by some scholars – supported by an interpretation of Irenaeus – that the Gospel of Mark was well received among Valentinians, Basilideans and Carpocrateans. This, it has been claimed, pushed the need for adding a new beginning and end to the Gospel of Mark. The present article begins with a recapitulation of the scholarship on the reception of the Gospel of Mark and then aims to scrutinize the modern interpretations of Irenaeus, which claim that particular heterodox groups were drawn to Mark. The article ends by looking at what can actually be discerned from Valentinian texts as well as the scant sources of Basilidean and Carpocratean theology. The conclusion presented here is that there are some indications that Mark could have been of importance for Basilidean followers, but nothing that would suggest that Mark retained any particular standing among Valentinians or Carpocrateans, a notion chiefly supported by a flawed reading of Irenaeus.

Key Words:

reception of the Gospel of Mark, early Christian heterodoxy, heretical exegesis, Valentinians, Basilideans, Carpocrateans

The reception of the Gospel of Mark in the writings of early Christian writers creates interesting problems and possibilities for a historiography of early Christianity. The text was recognised as authoritative in influential circles from early on, about the early 2nd century CE. On the basis of its affiliation with the apostle Peter, it was arguably sanctioned for wide use in the growing Christian movement, compared to other texts which were more contested, like the Book of Revelation or the Letter to the Hebrews. However, even though Mark enjoyed this acceptance, the peculiar gospel-version was simultaneously strangely neglected.¹ It is the canonical Gospel which is by far the least cited by the formative Christian theologians during the 2nd–3rd centuries CE, such as Justin Martyr, Irenaeus of Lyon, Clement of Alexandria, and Origen of Alexandria.

Scholarship on the reception on Mark pertains chiefly to proto-orthodox, patristic writers' attitude toward the text.² A few have, however, commented on the reception of Mark within heterodoxy. Francis Watson has spearheaded an interesting argument suggesting that Valentinians were particularly drawn to Mark for the similar reasons that it was ignored by proto-orthodox Christians: due to its poor theological finesse and low Christology.³ Michael Kok concurs with Watson, and writes that according to Irenaeus "Valentinus, Basilides and Carpocrates were invested in Mark" because these groups "seemed to some interpreters

¹ See the chapter "Present but Absent: Mark as Amanuensis and Abbreviator" in Brenda Deen Schildgen, *Power and Prejudice: the Reception of the Gospel of Mark*, Detroit: Wayne State University Press 1999, for a helpful review of a Christian reception of the Gospel according to Mark, over the millennia. Schildgen summarizes the text's reception in early Christianity with the following comment: "The virtual absence of Mark in the first centuries of Christian writing demonstrates that despite the gospel's presence in the canon, it was not treated equally with the others, let alone with any special deference." Schildgen, *Power and Prejudice*, 41.

² We use the term "proto-orthodoxy" to refer to the diverse ideas, practices and beliefs attached to early Christian writers whom later, when the Church became more solidified around the fourth century onward, were posthumously counted as belonging to orthodoxy, i.e. people who were of right opinion before there was a clear idea and consensus concerning what constituted it.

³ Francis Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, Grand Rapids: Eerdmans 2013, 496.

to distance Jesus from the divinity and support a separationist Christology where a celestial entity possessed Jesus at the baptism and vacated the premises at the crucifixion.”⁴

Both Watsons and Kok’s assessments lean heavily on Irenaeus’ own account of heretical exegesis and part of the aim of this article is to scrutinize this hypothesis concerning the reception of Mark in the groups Irenaeus mentions. The article is divided into three parts. After an initial overview of the general reception of Mark in early Christianity we turn to scrutinize what Irenaeus actually says about a heretical reception and exegesis of Mark. We conclude that, without basis in first-hand sources, there is little to support the conclusions forwarded by Watson and Kok, particularly in light of the polemical style of Irenaeus’ writing. The article ends by scrutinizing the heterodox first- and second-hand sources mentioned by Irenaeus and review what can actually be discerned from them regarding an attitude toward the Gospel of Mark. We conclude that the so-called “heretical reception” of the Gospel of Mark was more diverse than either Irenaeus or his modern interpreters have previously acknowledged.

Toward a General Reception of Mark in the 2nd–3rd Centuries

When attempting to construct the reception of Mark during the first couple of centuries of the Common Era, one is struck by a fundamental and paradoxical problem. This gospel version, and particularly its ending, is the cause of intense negotiation during the first centuries, for instance, that the gospel story accumulated up to *four* different endings during the rather limited time-period of the first couple of centuries.⁵ Despite the wide and highly engaged ancient usage of the text, Mark’s version of the gospel story is on the periphery of patristic discourse in terms of its influence and theological significance. Furthermore, Mark is attested only rarely in ancient papyri and MSS prior to the 5th century.⁶ Thus,

⁴ Michael Kok, *The Gospel on the Margins: The Reception of Mark in the Second Century*, Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers 2015, 264–265.

⁵ Matthew Larsen, *Gospels Before the Book*, New York: Oxford University Press 2018, 114–21.

⁶ For a recent discussion, see Kok, *Gospel on the Margins*, 6–7; for a substantial review, see James A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and their Message in the Longer Ending of Mark*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999. In this article, we are not making a claim about the originality of a particular Markan ending.

there is a disjunction between the reception of Mark — as a material source for theological paraphrases (e.g., in the canonical Gospels, and textual interpolation of Mark and its ending) — and the ideological and theological appreciation of Mark in an ante-Nicean patristic discourse.

This tension is effectively displayed by Bart Ehrman, in a comparison between the popularity of the Shepherd of Hermas and Mark in late antiquity:

The Shepherd of Hermas... is relatively well attested in the early centuries. Its only nearly complete witness, it is true, is Codex Athous of the fifteenth century. But up to the sixth century, it is better attested even than some of the books of the New Testament, being partially found in the Codex Sinaiticus (the last quarter of the book), the Michigan papyrus of the third century (most of the Parables), the Bodmer papyrus 38 (the last three visions), and nearly twenty other fragmentary papyri, most of them from the third to the fifth centuries. One could argue on strictly material grounds that the Shepherd was more widely read than the Gospel of Mark in the early centuries of Christendom.⁷

Indirect evidence for a widespread “Markan problem” in late antiquity can also be inferred from the different sequences of the gospel texts, where a Western ordering (e.g., in Codex Bezae and the theologian Tertullian) puts Luke and Mark *after* John and Matthew.⁸ Could this seemingly open “serialization” of the canonical Gospels also mean that Mark was a possible cornerstone for heretical groups, who in turn prioritised Mark when interpreting the Gospels?⁹

For a host of reasons, the Markan material is frequently read in harmony with the Gospels of Matthew, Luke (and John), in effect treating

⁷ Bart Ehrman, “Textual Traditions Compared: The New Testament and the Apostolic Fathers,” in: A. Gregory and C. M. Tuckett (ed.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford: Oxford University Press 2005), 9–28 (10–11).

⁸ The idea of Markan priority is at present axiomatically accepted. Yet, there is no need to give similar value to either the two-source hypothesis or the Farrer-thesis to follow the argument of this paper.

⁹ This is the hypothesis of Francis Watson (Watson, *Gospel Writing*, 518–519). That is, Watson finds reason to use the marginality of Mark to hypothesise Christian groups that would valorise the strangeness of Mark.

this gospel-version as a mere pre-stage to these rhetorically and theologically “richer” portrayals of Jesus’ ministry and death. Is there also reason to treat an isolated or non-Synoptical reading of Mark as potentially dangerous on account of its origin with a *disciple* of an apostle (*apostolici*) rather than stemming directly from an eye-witness? Since the status of *apostolici* (i.e., from an indirect authority of an apostle) is shared with Luke (traditionally associated with Paul of Tarsus), this label itself does not single out Mark as particularly problematic. However, since the aforementioned ordering of the canonical Gospels also downplays the importance of Luke (among other things, bringing out a historical memory of Marcion’s infamous prioritization of the Lukan text), the problem remains, albeit as one of degree rather than kind, in relation to this group of Gospels.

The more pressing problem with Mark during the 2nd–3rd centuries is presented in an interesting way by Michael Kok, in *A Gospel on the Margins: The Reception of Mark in the Second Century* (2015). Kok demonstrates that the 2nd-century patristic theologians — Papias, Justin, Clement, Origen, and Irenaeus — share a particular tendency to (1) undermine the theological value of Mark while simultaneously (2) underscoring its authority as being from the apostle Peter. From the perspective of a patristic tendency and critique, we find Mark in a marginal position within the Christian canon, particularly among the Gospels, while still holding a more or less clear position within the canonical sphere, according to said early Christian writers. Following this analysis, one is prone to ask: why does Mark end up in the Christian canon at all?¹⁰ Kok defines Mark’s characteristic dialectic of presence and absence in the 2nd–3rd centuries CE:

Given Mark’s lackluster reception in the patristic period, it is astounding that it survived at all once its contents were almost

¹⁰ Watson defines and responds to Kok’s formulation (of the same problem) thus: “The Gospel of Mark has a secure place within the canonical four gospel collection. Once it was established there, no-one seems to have declared it to be redundant on the grounds that it contains little more than mere repetition of material already available in Matthew and Luke.” Francis Watson, “How Did Mark Survive?,” in: K. A. Bendoraitis & N. K. Gupta (ed.), *Matthew and Mark Across Perspectives: Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, London: Bloomsbury T&T Clark 2016, 1–17 (1).

completely reabsorbed in Matthew and Luke. It could have disappeared without a trace like the other Synoptical sources lost to the dust of antiquity.¹¹

Kok goes on to locate the origins of the abovementioned double move towards the Gospel, with Bishop Papias of Hierapolis' lost five-volume *Λογίων Κυριακῶν Ἐξηγήσεις*; i.e. (1) undermining the text's value, and (2) affirming *its origin* with Peter, at the same time.¹² After Papias, the discourses of Clement, Origen, and Irenaeus consistently repeat this particular posture toward the Gospel of Mark. Kok writes that "[o]n one level, Mark is a trustworthy record of the life of Jesus substantiated by Peter's witness. At another level, Mark did not measure up to a Gospel like Matthew (Papias, Irenaeus, Clement) or John (Clement)... [and in comparison] seemed substandard, rhetorically and theologically."¹³ The patristic evidence leads Kok to a unanimous verdict: as a stand-alone version of "the Gospel," Mark was not believed to be theologically, or rhetorically, trustworthy in late antiquity. Regarding heretical groups in particular, he states the following:

The difficulty with any thesis on the reception of Mark in the second century is the limited evidence. The editorial changes made to Mark by evangelists and scribes alike disclose the passages they were concerned were liable to be misinterpreted, but that does not necessarily entail the existence of an opposing exegete who drew the opposite conclusion... Yet the vague hints in Papias and Justin that Christians were caught up in a war over the ownership of Gospel texts in which specific apostolic authorship was a weapon in their arsenal gives way to the naming of alternative interpretive communities in Irenaeus. Irenaeus reveal that the students of Valentinus, Basilides and Carpocrates were invested in Mark. Some of the recurrent texts in the debate, such as Mark

¹¹ Kok, *Gospel on the Margins*, 11.

¹² Papias is a particularly interesting candidate for a *causa sui* of the widespread reception of Mark during late antiquity. The unanimous association juxtaposing Mark with the apostle Peter in the 2nd century probably goes back to an early and influential attestation by Papias of Hierapolis (ca. 60–130 CE). See the discussion in Watson, *Gospel Writing*, 462f.

¹³ Kok, *Gospel on the Margins*, 227.

1:9–11, 10:17, or 15:34, seemed to some interpreters to distance Jesus from the divinity and support a separationist Christology where a celestial entity possessed Jesus at the baptism and vacated the premises at the crucifixion.¹⁴

As we shall see, this evaluation by Kok of Irenaeus' testimony is much inspired by Francis Watson. Let us now turn to scrutinizing what Irenaeus actually says regarding heterodox use of Mark.

Interpreting Irenaeus' Portrayal of Valentinian Use of Mark

In chapter nine of Francis Watson's book *Gospel Writing: A Canonical Perspective* (2013) he discusses heretical uses of the canonical Gospels in an attempt to discuss the canonization processes of late 2nd-century Christianity. Watson claims that the emerging consensus of a fourfold Gospel is to be understood not against "Marcionites, countering one version of a canon of Christian scripture with another." Rather, one should shift attention to Valentinians and post-Valentinian theology ("post" in the sense of following Valentinus) since "heresy is dangerous not because it uses the wrong Gospels but because it uses the right ones."¹⁵ Valentinians were purportedly already using the four canonical Gospels separately and as "inspired scripture," which meant that it was up to heresiologists like Irenaeus to, in a sense, theologically undermine a distinct Valentinian interpretation and grab "the four" Gospels from their hands for the cause of uniting "the Church." In this context, Watson is therefore interested in how Irenaeus treats the Gospel of Mark and its *heretical reception* by Valentinians.¹⁶

¹⁴ Kok, *Gospel on the Margins*, 264–265.

¹⁵ Watson, *Gospel Writing*, 496.

¹⁶ See for instance Watson, *Gospel Writing*, 503–504 where Watson draws on Irenaeus, *Haer.* 3.11.7 and provides a speculative exegesis of Markan themes and passages, without reference to Valentinian sources: "If [the Gospel of Mark] is read without this love of truth, that is, in light of the Valentinian theology, it will seem to contain a cacophony of voices: for between the advent and the departure of the Saviour from above, Jesus is variously the mouthpiece either of the Saviour, or of the mother (Achamoth), or the creator." However, in light of the complete absence of any reading of these themes in the Gospel of Mark in particular, it is impossible to value Watson's suggestion. Here as elsewhere, Watson is uninterested in Valentinianism as Christian theology, and ends up siding with Irenaeus' polemical views against ancient "heretics."

The hypothetical locating of a problematic, Markan reception in Watson's *Gospel Writing* actualizes the larger, interesting issue of early Christian politics in relation to the Valentinians as well as unspoken assumptions about "heresy" and "heretics," in contemporary exegesis.¹⁷ But what does Irenaeus actually say regarding the Valentinian use of Mark?

In *Adversus Haeresis*, Irenaeus is devoted to prove in particular Valentinian theology as faulty, and in one passage he writes the following:

Now the passion experienced by the twelfth Aeon is pointed out, they say [the Valentinians], by the apostasy of Judas, the twelfth of the apostles, when the betrayal took place. Also by the fact that [Jesus] suffered in the twelfth month; for they profess that he preached one year after his baptism. Furthermore, this is most clearly manifested by the case of the woman with the hemorrhage, since, *after she had suffered for twelve years, she was healed by Savior's coming, when she touched the hem of his cloak. And because of that, Savior said: "Who touched me?"* By this he taught the disciples the mystery that had taken place among the Aeons and the healing of the Aeon that had suffered passion. For that power was pointed out through her who had suffered for twelve years, inasmuch as she was straining forward and her material substance was flowing out into immensity, as they say. And unless she had touched that Son's cloak, that is, the Truth of the First Tetrad, which is indicated by them, she would have been resolved into the universal substance. But she stopped and rested from her passion; for, when the power of the Son went out – this they hold is

¹⁷ Watson's *Gospel Writing* is presently treated as initializing and opening a conversation about early Christian reception of the Gospel of Mark and the label "heretic." Watson's treatment of Mark in this context tries to establish a (post)Valentinian reading of significant narrative events, such as Jesus' baptism (Mark 1), the bleeding woman (Mark 5) and Jesus' execution (Mark 15) that seems, we argue, to presuppose that any reading of said passages are problematic *per se*. The Valentinians' reading of Mark is treated as "heretical" until proved otherwise, as it were. Our point is, however, that there is no evidence to support that Valentinians' looked on Mark any more or any differently than other Christians, or that they used Mark when developing what Irenaeus considered to be Valentinian heretical theology. In short, Valentinian readings and use of the Gospel according to Mark are more or less completely lacking in ancient sources. Similar to the situation with other groups of second century Christians.

the power of Limit – he healed her and removed the passion from her.¹⁸

Via this section, Francis Watson has argued that Mark is singled out by Irenaeus, since this Gospel-version alone contains details about the haemorrhaging woman which are left out from the other Synoptics. Watson states that “[t]he question τίς μου ἥψατο [“Who touched me?”], cited here, occurs only in Mark 5.30,”¹⁹ focusing his decoding of Irenaeus to demonstrate a number of things that Valentinians saw in Mark 5.

Watson claims that the *pneumatikoi* among the (Valentinian) groups would purportedly have been drawn to Mark 5 and that the linkage of the twelve-year-old girl and the haemorrhaging woman (bleeding for twelve years) parallels two forms of Sophia-figures. Secondly, Watson suggests that an emphasis on the number twelve highlights the importance of the twelfth aeon (Sophia). Thirdly, the flow of blood is said by Watson to narrate the healing from the passion of the twelfth aeon, which caused her fall.²⁰

Other than the inquiry τίς μου ἥψατο, Mark 5 is not alone in the details required to create this overall connection between the Synoptic pericope and the Sophia theology that Irenaeus discusses. While it seems plausible that Irenaeus refers to the particularities of a known Markan pericope, nothing in the passage above indicates by necessity that he was aware of this reference’s origin in Mark. After all, Irenaeus does not mention Mark by name in this chapter.²¹ It is fully possible and even probable that he did not consider this passage to be distinctly Markan.

¹⁸ Irenaeus of Lyon, *Adversus Haeresis* 1.3.3.; in: St. Irenaeus of Lyons, *Against the Heresies*, translated and annotated by Dominic J. Unger; with further revisions by John J. Dillon, vol. 55, New York: Newman 1992, 64–65.

¹⁹ Watson, *Gospel Writing*, 497, n.187.

²⁰ Watson, *Gospel Writing*, 497.

²¹ Peter Head argues that out of 626 quotations from the Gospels, there are only three explicit references to Mark in 1) *Haer.* 3.10.5 on Mark 1.1–3 and 16.19; 2) 3.16.3 on Mark 1.1; and 3) 4.6.1, which is a misattribution and actually refers to material in Matt 11.27//Luke 10.22: see Peter M. Head, “The Early Text of Mark,” in: J. M. Kruger and E. C. Hill (ed.), *The Early Text of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press 2012, 108–120 [112, 112 n.14]. In short, Irenaeus correctly references Mark only twice in the entirety of *Haer.* Given the peripheral status of Mark in patristic theology, this is not a surprising fact. On the contrary, the marginality of Mark is to be expected.

Since only Jesus' question stands out as particularly Markan, and Irenaeus *does not* make a point that Valentinian pneumatics used this detail in their spiritual interpretation,²² more analysis is needed if one wants to claim a connection between Mark 5.23–43 and Valentinians as important for Irenaeus.

Rather, Watson's point directs our attention to a general problem of Synoptic reading of the Gospels, both in late antiquity and for contemporary readers, where Gospel material can reside *nameless* in the memory of the theologian. On this point, Peter Head has argued that Irenaeus' general use of Mark exemplifies a tendency to synthesise the Synoptics, neglecting and even displaying ignorance of Markan peculiarities.²³ And if Watson's general hypothesis that Irenaeus did highlight Mark as a valuable theological source for a particular Valentinian inclination is worth pursuing more, what does this say about a possible re-production of a (post) "Valentinian theology"? Does *Haer.* 1.3.3 exhibit a particular preference to Markan material?²⁴ Again, since Watson's case stands or falls on a brief three-word phrase which is unique to Mark 5.30 (which is not even mentioned as important to Valentinian theology as such in Irenaeus' discourse), more work needs to be done in order to convincingly establish the relation.

Another locus used by Watson is seen where Irenaeus comments on Jesus' cry on the cross:

How much, likewise, they attempt to appropriate from the Scriptures to the things outside of their Fullness is [clear from] the following. The Lord, they say, in the last times of the world came to suffer for this reason, that he might manifest the suffering that came upon the last of the Aeons and, by this end make visible the purpose of the dealings concerning the Aeons. They tell us that

²² Irenaeus notes that "on this account the Saviour said, 'Who touched me?' – *teaching his disciples the mystery which had occurred among the Aeons, and the healing of that Aeon who had been involved in suffering*" (our italics). Although an interesting passage, it does not stress Jesus' inquiry as such.

²³ Head, "Text of Mark," 120.

²⁴ This issue is raised by Watson's quotation of *Haer.* 3.11.7., mentioned above, where Irenaeus (and Watson) evokes the entire Gospel of Mark (as those who "separate Jesus from Christ, and claim that Christ remained impassible whereas Jesus suffered") in relation to the Valentinians. Watson, *Gospel Writing*, 504.

the twelve-year-old virgin, the daughter of the ruler of the temple, whom the Lord visited and raised from the dead, is a type of Achamoth, to whom their Christ stretched himself forward and gave her form, and led her to the perception of the light which had forsaken her... Also the sufferings which she endured, they assert, the Lord pointed out on the cross. In this way, when he exclaimed "My God, my God, why have you forsaken me?" he recalled that Wisdom was deserted by the light and was hindered by Limit from advancing any farther. Her grief he manifested when he said: "My heart is very sorrowful", even to death; her fear when he said: "My Father, if it is possible, let this cup pass from me", and her perplexity when he said: "And what shall I say", I do not know.²⁵

Again, we see the connection made by Irenaeus to the importance of the twelve-year-old girl. Here, stress falls upon Jesus' raising her from the dead, pointing forward to the event of resurrection. But more importantly for present purposes, in the passage above Watson notices that Irenaeus uses the Markan version ὁ θεός μου... εἰς τί ἐγκατέλιπές με (Mark 15.34) rather than the Matthean θεέ μου... ἵνατί με ἐγκατέλιπες (Matt 27.46).²⁶ Mark's cry of dereliction is said to have suggested to "Valentinian exegetes" a "tragic earthly occurrence [and] the heavenly tragedy of Sophia's abandonment by the divine Christ, who left her in the dark and with no immediate possibility of return to the Plērōma."²⁷

As before, Watson's argument about a reception of Mark among Valentinians (now understood as a group of "exegetes") does not establish enough evidence that Irenaeus was arguing for their importance of a Markan version of the crucifixion events. Surprisingly, Watson does not discuss the role of Matthew's paraphrase of Mark 15.34 for the overall hypothesis, other than to say that Irenaeus cites the Markan *Vorlage*. The mere occurrence of the unique Markan wording is presented as evidence for the connection between Irenaeus and the problematic use of Mark by Valentinians. Again, a reference to Mark could have been made for a number of reasons. One needs, first of all, to argue that Irenaeus *was actually aware* of the Gospel-version he was citing. This is not a given,

²⁵ Irenaeus, *Haer.* 1.8.2.

²⁶ Watson, *Gospel Writing*, 497, n.189.

²⁷ Watson, *Gospel Writing*, 498.

particularly when we consider the aforementioned article by Head and the background that Irenaeus in *Haer.* 4.6.1 wrongly attributes material found in Matthew and Luke to Mark.

However, if Watson is correct to assert that the citation of the Greek phrase from Mark 15.34 signifies something crucial, what are the actual particularities of the Markan passion-passages that Irenaeus located in Valentinian exegesis? If they really exist, they are difficult to track down. For instance, the explicit Gethsemane excerpts found towards the end of the passage above, “My soul is exceeding sorrowful, even unto death,”²⁸ is actually shared by both Mark and Matthew, and in an identical Greek phrase. The sentence “Father, if it be possible, let this cup pass from me”²⁹ has the definite shape of stemming from a Matthean version and does not seem to originate in a Markan rendition.

The case for the importance of a connection between Mark and Valentinians is, again, built from Irenaeus’ use of a Markan *Vorlage* of *shared* Synoptic material. If the wording of Jesus’ cry of dereliction in Mark is of such importance, why does Irenaeus not make a bigger issue out of it? Is the wording in Mark 15.34 (and ὁ θεός μου... εἰς τί ἐγκατέλιπές με) so different from Matt 27.46 (and θεέ μου... ἵνατί με ἐγκατέλιπες) that one can build an entire (Valentinian) theology from it? Is it enough to simply point to the mere occurrence of particularities in the Markan Greek phraseology in order to establish that Irenaeus was correct in juxtaposing the Gospel of Mark and the Valentinians? Most likely not. The passages above from *Haer.* are used by Watson to manufacture a conjunction of specific Markan Gospel material and a Valentinian theology. In a word, if the critical reader is not already invested in maintaining Irenaeus’ general portrayal (for whatever reason), the evidence Watson presents is not sufficient to convincingly bond the Gospel of Mark and the Valentinians.

²⁸ Mark 14.34 and Matt 26.38 cite the same psalm “περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου” and both add “ἕως θανάτου” (“I am [or: my soul is] deeply grieved, even unto death”).

²⁹ Mark 14.36 reads “Abba, father, for you all things are possible; remove this cup from me.” Matt 26.39 reads “My Father, if it is possible, let this cup pass from me.” What is lacking for a Markan reference is the initial “Abba” and the claim that, for God, “all things are possible.”

Searching for Mark in “Heterodoxy”

There are some general problems when looking for heterodox mentions of Mark which has to do with representativity. We should be aware already at the outset that many of the names attributed to so called heterodox groups, such as *the* Valentinians, are categories stemming from polemical contexts. We do not have any evidence suggesting that so called Valentinians, Basilideans, Carpocrateans or any other “heresy” viewed themselves as something “other” or “apart” from Christianity.³⁰ It was a term applied to them by some early Christian writers whom we today view as orthodox, and their name should not be attached to a fixed theological system, but rather a collection of theological motifs of sorts, some of which could possibly be traced back to an originator.³¹ Considering this background, it is problematic to classify texts, people, and theological features as Valentinian, Basilidean, or Carpocratean, but even more so to treat these phenomena as homogenous movements.³²

Nevertheless, it might very well be true that *some* Christians who were inspired by the specific theology which is associated with Valentinus, Basilides, and other charismatic theologians and leaders were particularly interested in and inspired by Mark. Let us turn to the sources themselves, beginning with the Basilidean and Carpocratean evidence, ending with scrutinizing the larger corpus of Valentinian texts.

³⁰ Frederik Wisse, “Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis,” in: A. H. B. Logan & A. J. M. Wedderburn (ed.), *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, Edinburgh: T&T Clark 1983, 138–145.

³¹ For details on Valentinus’ life and works, see Christoph Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

³² Michel Desjardins, “The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology”, *Vigiliae Christianae* 49 (1986): 342–347. David Brakke rightly points out that in using terms like *Gnosticism* (and this applies to Valentinianism also), there is a risk that peripheral “Gnostic” features of a text/group (for example, belief in a demiurge) take precedence in terms of importance at the expense of something that could have been more central, for example, the saving message of Jesus (David Brakke, *The Gnostics*, Cambridge: Harvard University Press 2010, 1–28). See also Michael Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, Princeton: Princeton University Press 1996, 51, who acknowledges the usefulness of using terms like “Valentinian” to highlight specific sub-traditions within the broader category of Christianity.

According to some early Christian writers, Basilides was allied with a disciple to the apostle Peter, a man named Glaucias.³³ Origen claimed that Basilides had also composed his own Gospel in addition. But it is unclear how Basilides positioned his own writings in relation to the four Gospels, especially with regard to their theological authority.³⁴ According to Irenaeus, Basilides taught that Jesus did not suffer on the Cross and also denied Jesus' bodily resurrection,³⁵ which would go well with the earliest versions of Mark which leave out the resurrection.³⁶ The majority of the few fragments of Basilides' own writings come from the book Clement calls *Exegetica*, a voluminous work with unclear content.³⁷ Nothing here, though, suggests that the Gospel of Mark is favoured or neglected; no specific quotations from Mark can be detected, only one from Paul (1 Thessalonians 4.3–8).³⁸ It therefore remains unclear whether Mark played a central role for Basilides.³⁹ There are too few extant first- and second-hand sources to draw any firm conclusions regarding Basilides' relation to the Gospel of Mark.

Sources on the Carpocrateans are even rarer, and no direct quotes remain. Irenaeus is the most detailed in his references to their theology; other references seem to rely on his claim that the Carpocrateans saw

³³ Clement of Alexandria, *Stromata* 7.17.

³⁴ Origen, *Homilies on Luke* 1.2.

³⁵ Irenaeus, *Haer.* 1.24.4.

³⁶ James A. Kelhoffer, "Basilides's Gospel and Exegetica (Treatises)," *Vigiliae Christianae* 59 (2005): 115–134. Kelhoffer points out that Irenaeus' depiction of Basilides' theological outlook concerning Jesus' death, where he gives the cross to Simon of Cyrene who is crucified in his place, echoes Mark 15:21 mentioning a Simon of Cyrene, or possibly Matthew 27:32. Kelhoffer, rightly in our opinion, questions the trustworthiness of Irenaeus' rendering of Basilidean theology at the point of Jesus' escaping death.

³⁷ It is often thought to be a text commenting on the gospels, but this is unclear, as Kelhoffer has argued. It might just as well be a text expanding on Basilides' theology. Kelhoffer, "Basilides's Gospel," 115–134. See also Birger A. Pearson, "Basilides the Gnostic," in: A. M. P. Luomanen, *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Leiden: Brill 2008, 1–31.

³⁸ Clement, *Strom.* 4.12. See also Hegemonius, *Acta Archelai* 38, 55, in: M.J. Vermes, *Acta Archelai*, Turnhout: Brepols 2001.

³⁹ Bentley Layton has previously suggested that Basilides' take on the resurrection was inspired by Mark. Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, New York: Doubleday 1987, 417–444; Bentley Layton, "The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought," *Representations* 28 (1989): 135–151.

Jesus as a philosopher man rather than as a god, and that they kept a picture of Jesus along with other philosophers they revered. Clement speaks of Carpocrates' son, Epiphanes, and accuses him of libertinism (in relation to the opposite sex), and further mentions a book Epiphanes is supposed to have authored (but does not quote from it).⁴⁰ There are too few first- and second-hand sources to draw any conclusions regarding the Carpocratean relation to the Gospel of Mark. Thankfully, in the case of our final group, the Valentinians, the evidence is much more voluminous.

There are a number of texts and textual fragments extant today which are associated with the Valentinians. There is no scholarly consensus regarding exactly which of these texts should be classified as Valentinian. Here, we will discuss those texts and fragments that are less contended.⁴¹ Most obvious are the seven fragments of Valentinus himself, quoted by Clement and Hippolytus. In these fragments there is nothing to suggest that Valentinus preferred Mark.⁴² Clement also quotes a compilation of different Valentinian texts which he titled "Excerpts of Theodotus", another text collection of Valentinian derivation missing an overtly Markan influence. Clement's productive junior, Origen, was also intimately familiar with the Valentinians and actually put a lot of effort into refuting Valentinians' uses of a particular Gospel version important to them. However, it does not seem to have been the Gospel of Mark that Origen depicts as the Valentinians' gospel of choice, but rather John's. The earliest commentary to the Gospel of John extant today came from the hand of a Valentinian (though unfortunately only in piecemeal form), a man named Heracleon. Again, there is no mention of Mark in this context either.⁴³

What about the Nag Hammadi texts? A brief look at the extremely thorough concordance of Bible passages in the different Nag Hammadi texts makes it obvious that, compared to other Gospels and texts of the

⁴⁰ Clement, *Stromata* 3.2.

⁴¹ To this list we include the fragments of Valentinus, *Excerpts of Theodotus* quoted by Clement, the fragments of Heracleon quoted by Origen, and the following Nag Hammadi texts: *A Valentinian Exposition*, *The Tripartite Tractate*, *The Gospel of Truth*, *Prayer of Paul*, and *The Interpretation of Knowledge*.

⁴² Marksches, *Valentinus Gnosticus?*, 337–407.

⁴³ Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Nashville: Abingdon 1973.

Bible, Mark actually occurs very infrequently in the Valentinian material (as well as in other Nag Hammadi texts).⁴⁴ The main inspiration for Valentinians seems rather to have been the apostle Paul. This has already been argued by Elaine Pagles in her book *The Gnostic Paul*.⁴⁵ Paul is cited as the great apostle, and has a text named after him in Codex I, and he is also frequently quoted.⁴⁶ Paul's taxonomy of pneumatic, psychic, and material knowledge of God discussed in 1 Cor 2–3 was probably foundational for traits often deemed typical for Valentinianism.⁴⁷

The problem is not that one cannot find Markan references in the Valentinian Nag Hammadi texts; the problem is that they are impossible to separate from the Gospel of Matthew. Passages unique to Mark do not occur, so we are left with references that could just as easily have been references to Matthew. Let us take an example from the second text in Nag Hammadi Codex XI, *A Valentinian Exposition*. This is a fitting text to choose because it is the only Valentinian text extant today that clearly portrays a theology similar to that which Irenaeus was most interested in rejecting, what sometimes is called the Western version of Valentinianism.⁴⁸ Evans and his colleagues identify no references to Mark in the text itself. What about the ritual fragments that follow directly after this text? On page 41, we can read the following concerning baptism:

Moreover, the first baptism is the forgiveness of sins. We are brought from those of the right, that is, into the imperishability which is the Jordan. But that place is of the world. So we have been sent out of the world into the Aeon. For the interpretation of

⁴⁴ C. Evans, R. Webb and R. Weibe (ed.), *Nag Hammadi Texts and the Bible: A Synopsis and Index*, Leiden: Brill 1993.

⁴⁵ Elaine Pagles, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia: Fortress 1975.

⁴⁶ Evans et al, *Nag Hammadi Texts*.

⁴⁷ Ismo Dunderberg, *Gnostic Morality Revisited*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 137–148.

⁴⁸ This form of Valentinianism focuses much on protological details and on the relations among the multitude of Aeons in the Pleroma. For a discussion of the usefulness of this division of Valentinianism, see Joel Kalvesmaki, "Italian versus Eastern Valentinianism?," *Vigiliae Christianae* 62 (2008): 79–89.

John is the Aeon, while the interpretation of that which is the upward progression, that is, our Exodus from the world into the Aeon.⁴⁹

In this passage, we are offered an interpretation of the more common stories of John the Baptist found in Mark 1.4f., Matt 3.13f., and Luke 3.3f. But which one is used as reference and inspiration? There are no apparent differences between Mark 1.4, Matt 3.13, and Luke 3.3 which help us to exclude Luke or Matthew from being the referenced text in this passage.

This situation is repeated with the other Valentinian Nag Hammadi texts as well, like *The Tripartite Tractate*, *The Gospel of Truth*, and *The Interpretation of Knowledge*. There are no first-hand Valentinian sources that make specific reference to the few passages that are unique to Mark.⁵⁰ Let us conclude the findings next.

Concluding Discussion

Kok's analysis of early 2nd–3rd-century patristic critique of Mark, for instance in Irenaeus' *Against Heresies*, rightly accentuates the general nature of Mark as an ancient theo-political problem text. However, does this context entail that “allowing” this Gospel-text to fall into the hands

⁴⁹ *A Valentinian Exposition* 41.20–38, in: “A Valentinian Exposition,” text and translation from John Turner,” in: C. H. Hedrick (ed.), *The Coptic Gnostic Library: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden: Brill 1990, 144–145: πωρπ̄ σ̄ε̄ ν̄β[απ̄τ̄ις̄ η̄ᾱ π̄ε̄ε̄]ῑ π̄ε̄ π̄κω̄ε̄ [ᾱβαλ̄ ἰ̄ν̄νᾱβι] σ̄ε̄ῑνε̄ ἰ̄ν̄[ᾱν̄ ᾱβαλ̄ ἔ̄ν̄ ν̄ε̄τ̄ῖ̄ν̄]ε̄γ̄ ᾱβαλ̄ ε̄[τ̄οο̄τ̄ϥ̄ ᾱρο̄]γ̄ν̄ ᾱνᾱγ̄νε̄μ̄ [ε̄τε̄ π̄ε̄ε̄ῑπ̄ε̄ ᾱρ̄]ο̄γ̄ν̄ ᾱτ̄ῖ̄ν̄[τᾱτ̄τε̄κο̄ε̄τε̄ π̄ε̄]ε̄ῑ [π̄ε̄ π̄ο̄[ρ̄ᾱν̄η̄ς̄ ᾱλλ̄]ε̄ π̄ῑτο̄πο̄[ς̄] π̄ε̄ [π̄η̄ ἡ̄τε̄ρ̄]ε̄[ο̄]ς̄μ̄ο̄ς̄ ἡ̄τ̄ᾱ[γ̄τ̄ῖ̄νᾱγ̄] σ̄ε̄ ἰ̄ν̄ᾱν̄ ᾱβα[λ̄] ε̄[ἰ̄ π̄κο̄ς̄]μ̄ο̄ς̄ ᾱρο̄γ̄ν̄ ᾱπᾱω̄[ν̄ ο̄ε̄ρ̄]ἡ̄ν̄η̄ιᾱ γ̄ᾱρ̄ ἡ̄ἰ̄ω̄ρ̄[ᾱν̄η̄ς̄] π̄ε̄ π̄ᾱω̄ν̄ ο̄ε̄ρ̄η̄[ἡ̄ν̄η̄ιᾱ ἡ̄]δε̄ ἡ̄π̄η̄ ε̄τε̄ π̄ο̄ρ̄ᾱ[ᾱν̄η̄ς̄ π̄ε̄] π̄ε̄ τ̄κᾱτᾱβ̄ᾱς̄ ε̄τ̄ε̄ [π̄ᾱνᾱβ̄ᾱς̄]μ̄ο̄ς̄ π̄ε̄ ε̄τε̄ π̄ε̄ε̄ῑ [π̄ε̄ ἡ̄π̄η̄] ᾱβαλ̄ ἔ̄μ̄ π̄κο̄ς̄μ̄ο̄[ς̄ ᾱρο̄γ̄ν̄] ᾱπᾱω̄ν̄.

⁵⁰ There are those who consider *A Treaty on the Resurrection* (NHC I,4) (also known as *Letter to Rheginos*) a Valentinian text. In this text there is a possible reference to Mark in particular, at 48.6–10 mentioning Elijah and Moses in connection to the resurrection. In Mark, Elijah is mentioned before Moses in this sequence, while Matthew and Luke mention Moses first, then Elijah. We are grateful to the anonymous reviewer who pointed this out to us. Even if *A Treaty on the Resurrection* is considered a Valentinian text, which it may in fact be, even though this text seldom is counted among those featuring clear Valentinian traits, this argument constitutes a weak basis on which to draw the conclusion that Valentinians in general held Mark to their gospel of choice.

of the wrong crowd – 2nd-century Christian theologians such as Valentinus – means the establishment of a lasting theological divide among the early Christian congregations, by way of producing a problematic theology via a privileging of Mark as a theological source?⁵¹ If Mark was already problematic to “orthodox” theologians, the reception of Mark in the enemy camp, so to speak, would threaten to make matters worse, following this hypothesis. Kok argues that if heterodox theologians, such as Valentinus of Alexandria (ca. 100–160?), found theological authority among the problematic tendencies of Mark, the broader Jesus-movement could end up even more fragmented as a result – a prospect clearly bothering a centrist and “peacemaker” theologian, such as Irenaeus.⁵²

Kok’s study highlights intriguing problems surrounding the Gospel of Mark during the 2nd–3rd centuries. Watson’s argument concerning Valentinian interest in Mark strengthened Kok’s reading of Mark’s reception during the 2nd century. We have demonstrated that both Kok and Watson overlook the heterodox sources themselves and mainly rely on Irenaeus’ one-sided testimony.

As is well known, referencing apostolic succession and attaching oneself to the evangelists were just as strong legitimation techniques among so called heretics as proto-orthodox writers.⁵³ If Irenaeus really tried to protect Mark from being overtaken by “heretics” (in particular, Valentinians), one would have expected him to have stated this less obliquely, or at least mentioned it in chapters 8 and 9 of Book I of *Haer*. In these two chapters, Irenaeus deals exclusively with the question of how the Valentinians, in his opinion, distorted Scripture for their own purposes. But Mark is not discussed in detail, nor does it seem to make

⁵¹ Kok, *Gospel on the Margins*, 265.

⁵² Kok, *Gospel on the Margins*, 200–201. Through the use of terms such as *centrism* and *radicalism*, with regards to proto-orthodox and “heretical” theologians of ancient Christianity, Kok theoretically bypasses a value-laden debate on the naming of theologians. To be clear, the terminology of “orthodoxy and heresy” is inherently problematic to explorative readings of ancient religious material of any kind and is therefore avoided in the present study. See the conclusion to Kok, *Gospel on the Margins*, 267–270 (“Conclusion: The Centrist Christian Approach to Mark”) succinct a treatment of said terms.

⁵³ Recently, Candida Moss, “Fashioning Mark: Early Christian Discussions about the Scribe and Status of the Second Gospel,” *New Testament Studies* 67 (2021): 181–204, has engaged with the legitimation of the Gospel of Mark via Papias and Irenaeus from the perspective of literacy and ancient practices of enslavement.

up the foundations for the theology developed by those Valentinians who Irenaeus opposed. Rather, it is the interpretations of Paul's writings which Irenaeus tries to protect, and he does so by painstakingly going through the errors Valentinians have committed when extracting their theology from Paul.⁵⁴

There is little to suggest that Valentinians favoured the Gospel of Mark in the way Watson and Kok read Irenaeus. There is more hope for Basilides and possible Carpocrateans, but the evidence is scant, to say the least. This does not mean that there were no ancient heterodox groups particularly drawn to the Gospel of Mark. During the 4th century a controversy arose involving a more straightforward "heretical" use of the Gospel of Mark.⁵⁵ Arian trinitarian theology was drawn to enigmatic Markan sections and its peculiar theology, and thus presents a later and more effective example analogous to Watson and Kok's reading of a more ancient heretical reception of Mark. Similar to how the theological tendencies of the beginning of the Gospel of Mark and the "adoption-scene" at the baptism of Jesus became a problem text for proto-orthodox, Mark 13.32 worried Arians since Jesus – the son – here explicitly denies exact knowledge of the eschaton's chronology, and

⁵⁴ For example, when Irenaeus describes the Valentinian tripartite anthropology and its origin in Paul's theology, he writes: "Paul, too, very clearly spoke of the earthly, the ensouled, and the spiritual when he said in one place: "As was the earthly, such also are the earthly" (1 Corinthians 15.48); and in another place: "But the ensouled man does not receive the things of the Spirit" (1 Corinthians 2.14); and in still another place: "But the spiritual man judges all things" (1 Corinthians 2.15). That the ensouled man does not receive the things of the Spirit they assert he said of Demiurge who, since he was ensouled, knew neither his Mother, who was spiritual, nor her offspring, nor the Aeons in the Fullness. Paul showed, furthermore, that Savior received the first fruits of those whom he was to save, when he said: "And if the first fruits are holy, so is the whole lump" (Romans 11.16). Now thy teach that the first fruits are the spiritual class whereas the lump is we, that is, the ensouled church, which lump he assumed and raised up with himself since he was the leaven." Irenaeus, *Haer.* 1.8.3

⁵⁵ Athanasius of Alexandria introduces a particular issue with Mark 13.32 in *Oration against the Arians* 3.26 and 42–50. For a review of Athanasius' argument, see Paul S. Russel, "Ephraem and Athanasius on the Knowledge of Christ. Two anti-Arian Treatments of 'Mark' 13:32," *Gregorianum* (2004): 445–474 (462–466). Russel also calls another proto-orthodox theologian making a similar argument on the "correct" reading of Mark 13 to Athanasius with the hymns of Ephraem the Syrian.

thus iterates the baptismal story's potential for emphasizing the son's ontological difference from God the father.⁵⁶

Notwithstanding the methodological problems found in relation to certain claims concerning heterodox beliefs (en masse) or a purported attraction to particular biblical texts, there is little support for a distinct, heretical reading of Mark. The evidence seems to be pointing instead in the opposite direction: the heterodox groups we have discussed did not differ much with respect to Irenaeus himself, nor to/from other patristic writers, in their view of Mark. The Gospel of Mark was not of particular interest or value to the heterodox groups we have discussed, but rather seems to have been somewhat overlooked. Mark might have been authoritative and one of the earliest textual sources left behind by Jesus' followers, enjoying high status as a symbol, but, theologically, the Gospel of Mark seems to have been neglected, by proto-orthodox and heterodox alike.

⁵⁶ Περί δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ: "But about that day or hour [of the eschaton], no one knows; neither the angels in heavens, nor the Son but only the Father" (NRSV). It is not difficult to imagine that a theology invested in the importance of locating differences concerning Jesus the human and the nature of the divine reality would develop an interest in passages such as Mark 1 and 13. This is precisely what the proto-orthodox proponents in this controversy argued happened with Arian exegesis of the Gospel of Mark. The problem, according to Athanasius for instance, was that Arians read Mark 13.32 in isolation from other texts underlining the unity of the Son and the Father, such as John 17.1. We therefore find a challenging method of interpreting scripture in the center of this theological conflict: "Scripture were themselves the source of the dispute and not fodder for proof-texting of predetermined theological position" (Kevin Madigan, "Christus Nesciens? Was Christ Ignorant of the Day of Judgment? Arian and Orthodox Interpretation of Mark 13.32 in the Ancient Latin West," *Harvard Theological Review* 96 (2003): 255–278 (255). In short, Arians were interested in the Gospel of Mark and its so-called "low Christology" because it strengthened their theological position. While Arians simply needed to point to Markan mentioning of Jesus' ignorance of details pertaining to the eschaton, Athanasius and other proto-orthodox theologians were forced to engage in a rather tortured exegesis of passages like Mark 13.32, in conflation with other canonical texts, in order to make the Gospel of Mark fall into line with their trinitarian position.

FOLLOWING THE INCARNATE LOGOS: CLEMENT OF
ALEXANDRIA AND THEOLOGICAL ETHICS AS
THEOLOGIA VIATORUM

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

Abstract:

Clement of Alexandria is famous for his philosophical eclecticism and his sometimes enigmatic writings. While his *Paedagogus* offers straight-forward reflections on Christian ethics, it is less obvious what to make of theological ethics in the *Stromateis*. Clement's theology has been described as a *theologia viatorum*, a theology of the pilgrim. This article argues that such a description is also applicable to Clement's theological ethics. Negative theology sets limits to the possibility of imitating the ineffable and incomprehensible nature of God. Assimilation to God consists in following the Logos in practice, and since truth can only be indirectly and partly captured in language, there can be no such thing as a finished or closed system of theological ethics.

Key Words:

Clement of Alexandria, theological ethics, *theologia viatorum*, negative theology

[I]n the case of people who are setting out on a road with which they are unacquainted, it is sufficient merely to point out the direction. After this they must walk and find out the rest for themselves."¹ (Clement, *Str.* 4.2.4.4)

Clement of Alexandria (c. 150-215) is a prime example of how philosophical conceptions of knowledge and ethics was applied to Christian theology at the turn of the third century.² Clement's thinking has, since Adolf von Harnack, at times been described as a philosophical or theological "system".³ Salvatore Lilla went so far as saying that Clement transformed his faith into "a monumental philosophical system" in which the idea of Christ as redeemer was replaced by an "esoteric idea of *gnosis*".⁴ Still, the intentional eclecticism of Clement has earned him the reputation of an ambitious, but unfocused thinker.⁵ Apparent inconsistencies are numerous in Clement's thinking, but this is often due to how he perceived the nature of theology as such. As Henny Hägg has more recently argued, the "so-called inconsistencies in Clement are, no doubt, intended" as alternative ways to represent the otherwise incomprehensible truth.⁶ This naturally raises the question whether Clement's thinking was an attempt at formulating a theological or philosophical

¹ References to Clement are to the GCS-editions in O. Stählin, L. Früchtel & U. Treu, *Clementis Alexandrinus, I-II*, Berlin: Akademie Verlag 1970–1985. Translations are mine, with due consideration to available translations.

² For a recent study of Clement's moral philosophy in its late antique context, see Kathleen Gibbons, *The Moral Psychology of Clement of Alexandria: Mosaic Philosophy*, London: Routledge 2016.

³ See Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Tübingen: Mohr Siebeck 1909, 642.

⁴ Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford: Oxford University Press 1971, 232 and 159. According to Lilla, Clement conceived of "the highest aspect of Christianity" as an esoteric "system of doctrines which can be known only by a select few", *ibid.*, 56. Lilla can also talk of "Clement's ethical system", *ibid.*, 85.

⁵ E.g., David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Assen: Van Gorcum 1993, 153.

⁶ Henny Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford: Oxford University Press 2006, 29.

system after all, if by “system” we mean a complete or closed set of more or less coherent doctrines?⁷

Seeming inconsistencies are also reflected in Clement’s approach to theological ethics. He often affirms the Platonic ideal of assimilation to God as far as possible.⁸ However, at times he seems to deny the possibility of any likeness to God.⁹ Considered as the ineffable first principle, God the Father cannot be represented by anything created. Assimilation to God is nevertheless possible by imitating the divine Logos. This fact shapes Clement’s ideal of moral perfection through anticipatory faith. While moral perfection is possible through anticipation on the one hand, there is always room for progression on the other. This raises a question about the possibility of adequately describing moral progress and perfection through a theological ethics. As Piotr Ashwin-Siejkowski explains in his study on Clement’s theory of perfection, Clement’s ethical project remained an “unfinished experiment”.¹⁰ Clement’s theology is, as Eric Osborn expresses it, a “pilgrim theology” or a “*theologia viatorum*” antipathetic to a “closed system”.¹¹

In the following I will take this description as a cue and argue that, for Clement, theological ethics in particular might best be described as a *theologia viatorum*. This is, not least, because the Christian cannot “be” like God in essence, but is continually in the process of “becoming” like to God in work and practice. Theological ethics can be true because it emerges from and leads to God, but it is inadequate in the sense that we

⁷ Cf. Quentin Skinner’s criticism of the “mythology of coherence” that seeks to find coherent systems behind the otherwise scattered doctrines of past authors. Rather than trying to place some idea of an author in relation to other ideas in a “system”, we should ask what intention the author had in formulating the particular idea in its particular context. Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, in his *Visions of Politics, vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 68. See also Leo Catana, *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Leiden: Brill 2008.

⁸ “To escape is to become like God, so far as this is possible” (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν). Plato, *Theaetetus* 176B; Cf. Clement, *Stromateis* 2.22.133.3.

⁹ E.g. *Str.* 6.18.163.1; *Str.* 6.14.114.4-6.

¹⁰ Piotr Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, New York: T&T Clark 2008, 103. For Clement, the Gnostic was not, says Ashwin-Siejkowski, “a static, semi-divine” spirit; *ibid.*, 228.

¹¹ Eric Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 232; 261. The Christian is a stranger traveling a pilgrimage in the world; *ibid.*, 46.

cannot have (ethical) knowledge of God that is co-extensive with its subject.¹² Since truth can only be described indirectly through metaphors and analogical language, theological ethics cannot describe the contents of the Christian life in any fully adequate manner. The Christian may not be capable of imitating the divine nature, but the incarnated Logos is to be followed in daily practice.

In other words, I will argue (*pace* Lilla) that Clement does not so much replace the idea of Christ as redeemer with a philosophical idea of *gnosis*, as much as he attempts to explain how it is possible to relate to God's eternal Logos through Christ as incarnate in human history. This conception of theological ethics suggests that while Clement's three main works may to some degree be seen as representing three stages of moral progress, this distinction should not be strained since Clement's whole oeuvre, together with pre-Christian culture and philosophy, continues to be relevant even for the advanced Christian.

Negative Theology and the Assimilation to God

Clement's way of writing in the *Stromateis* reflects a deeper connection between negative theology and theological ethics. Like Philo of Alexandria and Justin Martyr before him, Clement held that God is essentially ineffable and incomprehensible in essence, although knowable through his Logos.¹³ God is not capable of being taught (διδακτόν) or expressed in speech (ῥητόν), but can be known "only by His own power" (μόνη τῆ παρ' αὐτοῦ δυνάμει).¹⁴ The Father is inaccessible, but is revealed through the Son, the Logos, who is the image of God in the sense of

¹² I borrow the definition from Hans Lassen Martensen, *Christian Dogmatics: A Compendium of the Doctrines of Christianity*, New York: T&T Clark, 1874, 82. For Martensen, this notion was not antithetic to that of "system" as such, but only to that of a theology as a finished, closed system. For a recent application of the notion of *theologia viatorum* to contemporary ontologies of "becoming" and the idea of *epektasis* as typically associated with Gregory of Nyssa, see Christopher Ben Simpson, *Deleuze and Theology*, London: Bloomsbury 2012, 107ff.

¹³ See Philo, *De mutatione nominum* 7.10; Justin Martyr, *Apologia* 2.6.

¹⁴ *Str.* 5.11.71.5.

being an energy or activity (ἐνέργεια) of the Father.¹⁵ Only through the mediating Logos is it possible to relate to God.

Although Clement is often described as a negative or apophatic theologian, it has been argued by some scholars that his theology is not, strictly speaking, apophatic.¹⁶ This is because Clement applies a method of abstraction rather than negation in its more radically apophatic sense of unsaying.¹⁷ Clement does not, like the Cappadocians later, present a theory of how the ineffable God can be described through negative definitions. God the Father can, for Clement, only be approached through faith in silence. Divine truth can be communicated by being put into language, but only indirectly as language can never capture truth in any final or adequate way. As Raoul Mortley puts it, for Clement theology is a “generalised parable”, and since rational discourse can never demonstrate reality but only symbolize transcendent truth, “language itself calls for a hermeneutic.”¹⁸

The distinction between God as the incomprehensible first principle and the comprehensible Logos is also reflected in Clement’s ethics. Clement makes it clear that nothing created can be “a representation of God” (ἀπεικόνισμα τοῦ θεοῦ).¹⁹ God is not circumscribed by place and cannot be represented (ἀπεικονίζεται) by “the form of a living creature” (ζώου σχήματι).²⁰ While God can be described as “the Father of all”, in the sense of being the creator of everything, Clement is quite clear that human beings only become the children of God by adoption. God has no “natural relation” (φυσικὴν σχέσιν) to us, says Clement in

¹⁵ *Str.* 7.7.7. By himself, God is remote, although near in virtue of his power. *Str.* 2.2.5.4. For similarities with Middle Platonism, see Raoul Mortley, *From Word to Silence II – the Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn: Hanstein 1986, 36. According to Hägg, Clement represents an early example of the distinction between God’s essence and activities, although Clement does not so much talk of the common activity of the divine persons as of Christ as the activity of God. Hägg, *Clement of Alexandria*, 238–251.

¹⁶ Cf. Hägg, *Clement of Alexandria*, 154; Daniel Jugrin, “The Way of ἀνάλυσις: Clement of Alexandria and the Platonic Tradition” in *Studia Philosophiae Christianae UKSW* 52 (2016) 2, 91. We may, I think, nevertheless talk of Clement’s theology as negative in the aphairctic sense. See also Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition*, Eugene: Wipf & Stock 2015, 231–232.

¹⁷ E.g., *Str.* 5.11.71.2–3. Cf. Alcinous, *Didaskalikos* 165.1.14.

¹⁸ Mortley, *From Word to Silence II*, 36.

¹⁹ *Str.* 6.18.163.

²⁰ *Str.* 7.6.30.1.

the second book of the *Stromateis*.²¹ Human beings have nothing “to do” (προσῆκοντας) with God either in essence (οὐσία) or nature (φύσει), nor in the “peculiar energy of our essence” (δυνάμει τῆ οἰκεία τῆς οὐσίας). In fact, it is the greatest proof of God’s goodness, that he cares for us, even if we are “by nature wholly estranged” (φύσει ἀπηλλοτριωμένων παντελῶς) from him. We are not “by nature His children”, says Clement, but God nevertheless cares for us by calling us into adoption.

As Ashwin-Siejkowski remarks, Clement’s notion of perfection is formulated in opposition to Gnostic theologians who considered perfection an inborn, essential likeness to God. For Clement, the “road to perfection” was a long process with “many ethical stages”.²² The philanthropic love of the divine Logos is what guides people into salvation, initially by exhortation and baptism.²³ As a result of the instruction of the Logos, we are, says Clement in the *Paedagogus*, “assimilated to God by participation in virtue” (μετ’ οἰκειότητος ἀρετῆς ἐξομοιούμενοι τῷ θεῷ).²⁴ Echoing his negative theology, Clement denies, however, that likeness to God is possible by virtue, since virtue is not the same in God and human beings. Likeness (ὁμοίωσιν) to God, says Clement, consists in the “adoption and the friendship of God”, which comes from being perfected according to the gospel as taught by the Lord, i.e. the Logos.²⁵ It may be the case then, as Clement says, that human beings have nothing to do with God in either essence (οὐσία) or power (δυνάμει), but it is nevertheless possible to relate to God through “the working out” (τῷ ἔργον) of God’s will.²⁶

The fact that human beings are only made children of God by adoption, even if God as creator is the Father of all, is echoed in Clement’s distinction between the “image” and “likeness” in which humanity is created according to Genesis (Gen. 1:26). Similar to how the Logos is the image of God, the image of the Logos is “the mind in the human being”

²¹ *Str.* 2.16.74.1.

²² Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, 14.

²³ See Andrew Hofer, “Clement of Alexandria’s *Logos Protreptikos*: The Protreptics of Love”, *Pro Ecclesia* 24:4 (2015), 498–516.

²⁴ *Paedagogus* 1.12.99.1–2.

²⁵ *Str.* 6.14.114.5–6.

²⁶ *Str.* 2.16.75.2.

(ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ).²⁷ But while all human beings are in this way born with the image of God, they will have to be made into the likeness of God by assimilation.²⁸ The Gnostic is the perfect Christian who is made after both the “image and likeness” (εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν) of God and “imitates God as far as possible” (ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθ’ ὅσον οἷόν τε).²⁹ Conformity with the image and likeness is achieved in “mind and reason” (νοῦν καὶ λογισμὸν) as the Lord impresses (ἐνσφραγίζεται) the seal of likeness.³⁰

Negative theology as a matter of abstraction comes into play when Clement describes the simplicity, impassibility and self-sufficiency of God as ideals for the Christian.³¹ Intellectual abstraction and virtue are linked, since piety consists in a kind of abstraction from the body.³² Clement, in his *Paedagogus*, explains that although God alone is in need of nothing (ἀνευδής), being “assimilated to God” (ἐξομοιωθήσεται θεῷ) consists in requiring as few things as possible.³³ In the exercise of self-restraint we are being assimilated to the Lord as far “as possible” (κατὰ τὸ δυνατόν).³⁴ By disciplining itself to the need of little, our nature “endeavours to approximate in character to divine nature” (συνεγγίζειν πειραῖται κατὰ διάθεσιν τῇ θείᾳ φύσει).³⁵

The purification of body and soul through abstinence from evil things, is the perfection of “the common believer” (τοῦ κοινοῦ πιστοῦ). For the Gnostic, however, righteousness “advances” (προβαίνει) to “activity in doing well” (ἐνέργειαν εὐποιίας).³⁶ It is not enough to be justified by abstinence (ἀποχῆ) from evil, but perfection requires doing well like the Lord.³⁷ Doing well (εὐποιία) is not simply a matter of imitating

²⁷ *Protrepticus* 10.98.4; cf. *Str.* 5.14.94.4.

²⁸ *Paed.* 1.12.98.3; *Prot.* 12.120.3–4. See also Matyáš Havrda, “Grace and Free Will According to Clement of Alexandria”, *Journal of Early Christian Studies* 19:1 (2011), 35–37.

²⁹ *Str.* 2.19.97.

³⁰ *Str.* 2.19.102.6.

³¹ E.g., *Str.* 7.3.14.5

³² *Str.* 5.11.67.1.

³³ *Paed.* 3.1.1.1, cf. *Paed.* 3.7.39.4.

³⁴ *Str.* 2.18.80.5.

³⁵ *Str.* 2.18.81.1–2. To “approximate” (συνεγγίζειν) suggests that it is possible to draw near to, but not touch, the divine nature. That our nature “endeavours” also suggests that this approximation is not complete.

³⁶ *Str.* 6.7.60.2–3.

³⁷ *Str.* 4.6.29.2.

the impassible nature of God, but of imitating the concrete works of Christ in relation to others. We must, as far as possible, imitate (μιμῆσθαι) the Lord, says Clement elsewhere, by doing the will of God as we freely give to others what we have received from God.³⁸ In other words, while all human beings may be said to carry the image of the Logos, the actual likeness to God consists in the practice of good works. There may, then, be a negative side to the assimilation to God, where the believer can approximate the divine nature by needing as little as possible, but positive likeness to God is a matter of imitating the Logos in work and practice. Salvation is to follow (ἔπεσθαι) Christ.³⁹

In the seventh book of the *Stromateis*, Clement again denies a similarity in the virtue of God and human beings: “We do not say, as the Stoics, that virtue in man and God is the same”.⁴⁰ When Christ admonishes his disciples to be perfect as the Father is perfect (Matt. 5:48), this means forgiving sins and living a life free of the passions. However, none of this is received (παρὰ λαμβάνεται) “in the sense of likeness to God” (εἰς ὁμοιότητα θεοῦ). It is “utterly impossible” (ἀδύνατον γὰρ καὶ ἀμήχανον) for anyone to become perfect as God is, says Clement, but the Father wishes us to be perfect by living in obedience to the Gospel.⁴¹ Again, perfection does not consist in an essential likeness to the Father, but in following the Logos. Righteousness “imitates the divine character” (μιμητικὴ τῆς θείας διαθέσεως), says Clement elsewhere, but this means assimilation to the Lord, Christ, rather than the divine nature.⁴²

Although critical of the Stoic definition of virtue, Clement happily borrows the Stoic notion of anticipation or *prolepsis* (πρόληψις) which he identifies with faith.⁴³ God can be apprehended by faith alone, says Clement, since first principles are incapable of demonstration.⁴⁴ Faith is

³⁸ *Str.* 1.1.9.4, cf. *Str.* 2.19.102.2.

³⁹ *Paed.* 1.6.26.3.

⁴⁰ *Str.* 7.14.88.5–6. The seventh book of the *Stromateis* is Clement’s attempt at describing “the life of the Gnostic” rather than theoretical teachings (τῶν δογμάτων θεωρίαν), as he puts it. *Str.* 7.10.59.7.

⁴¹ *Str.* 7.14.88.6.

⁴² *Str.* 2.18.80.5.

⁴³ *Str.* 2.4.17.3.

⁴⁴ *Str.* 4.25.162.5; *Str.* 8.3.7.2. See Dragoş A. Giulea, “Apprehending ‘Demonstrations’ from the First Principle: Clement of Alexandria’s Phenomenology of Faith”, *Journal of Religion* 89:2 (2009), 199.

the voluntary anticipation of apprehension (καταλήψεως),⁴⁵ but this is also why future perfection can be anticipated here and now through faith. The Gnostic rejoices in the things promised by anticipation (φθάσας), “as if they were already present” (ὡς ἤδη παροῦσιν).⁴⁶ Those “who first have touched the confines of life” (τῶν ὄρων τῆς ζωῆς), are already perfect, says Clement in the *Paedagogus*.⁴⁷ As Raoul Mortley has argued, for Clement the true Gnostic is “characterized by the present tense, and never the future: it is never said the he *will* obtain knowledge, peace, righteousness or heavenly rewards; he has them now.”⁴⁸ Clement can even speak of the Gnostic as one who has “already become God” (ἤδη γενέσθαι θεόν).⁴⁹

The anticipation of perfection is a matter of hope and love. The Gnostic, says Clement, loves the things hoped for as “already known” (τὰ ἐγνωσμένα ἤδη) and apprehended through hope.⁵⁰ The Gnostic has predestinated (προορίσας) himself, says Clement, and thereby made the future “already present” (ἐνεστὸς ἤδη) through love and knowledge.⁵¹ His point seems to be that although perfect insight is not possible here and now, the anticipation of perfection is in itself a form of perfection. Clement also notes that he, who by love is already in the midst of that which is to become, possesses “as far as possible” (ὡς οἶόν) the very thing reached for (τὸ ὀρεκτόν).⁵² However, that “which is to become” (γενόμενος) is hardly something fully achieved yet. As suggested by the phrase “as far as possible” (ὡς οἶόν), the Gnostic is still in a process of attainment.⁵³ Love is what makes present that which is to become, but, as Peter Karavites puts it, for Clement love is not an easy beginning, but the “never fulfilled perfection” of the moral journey.⁵⁴

⁴⁵ *Str.* 2.6.28.1.

⁴⁶ *Str.* 7.7.47.5.

⁴⁷ *Paed.* 1.6.26.3.

⁴⁸ Mortley, *From Word to Silence II*, 40.

⁴⁹ *Str.* 4.23.149.8.

⁵⁰ *Str.* 7.11.63.1.

⁵¹ *Str.* 6.9.77.2–4.

⁵² *Str.* 6.9.73.4.

⁵³ Notice that Clement is not using the Platonic κατὰ τὸ δυνατόν but ὡς οἶόν. G.W. Butterworth, “The Meaning of ΩΣ ΟΙΟΝ ΤΕ”, *Classical Review* 33 (1919), 15–17.

⁵⁴ Peter Karavites, *Evil Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden: Brill 1999, 174.

There is for Clement, as Osborn notes, a “two-foldedness” of faith.⁵⁵ Through hope, future realities become present, but not fully as hope would then cease to be hope (cf. Rom. 8:24). It may be true, then, that the Gnostic is characterized by “the present tense”, as Mortley says, but this does not mean that the perfection of faith in knowledge does not at the same time consist in a continuing process. This is because the perfection of faith in knowledge does not consist in a static likeness to the divine nature, but in works of love. The aim of knowledge is to make “faith active by love” (τὴν πίστιν διὰ τῆς ἀγάπης).⁵⁶ Faith is the beginning of action (ἀρχὴ γὰρ πράξεως),⁵⁷ and the purpose of faith is the performance of the commandments (ἐντολὰς ἐπιτελεῖν).⁵⁸

Perfection as an Endless Process

In a puzzling statement Clement says that: “You shall be what you do not hope, and cannot conjecture” (ἔση γὰρ οἶος οὐκ ἐλπίζεις οὐδ’ εἰκάσαι δύναιο ἄν).⁵⁹ Perhaps it could be argued that these words, from the *Paedagogus*, must be directed at the ordinary believer, considering that the Gnostic is to some degree already that which he hopes for. Still, even if the Gnostic has attained knowledge, this knowledge is not something fixed or final. For Clement, knowledge is, says Hägg, “a subject matter”, but also “a way or a process”. To have knowledge of God is “to be part of a process, leading from faith via gnosis to the love of God.”⁶⁰ This should not be mistaken for a kind of esotericism with secret doctrines, but faith is, as mentioned above, nevertheless two-fold in the sense that it admits of growth (αὐξησιν) and perfection (τελείωσιν).⁶¹

The ordinary believer is not yet righteous (οὐδέπω καὶ δίκαιος) in the sense of “progress and perfection” (προκοπὴν καὶ τελείωσιν).⁶² This apparent identification of righteousness with progress as well as perfection may suggest that perfection itself consists in progression in

⁵⁵ Osborn, *Clement of Alexandria*, 232.

⁵⁶ *Str.* 1.1.4.1.

⁵⁷ *Str.* 2.2.9.2; *Str.* 2.6.27.4.

⁵⁸ *Str.* 5.1.2.6.

⁵⁹ *Paed.* 2.12.99.1.

⁶⁰ Hägg, *Clement of Alexandria*, 149–151.

⁶¹ *Str.* 5.1.2.4.

⁶² *Str.* 6.12.102.5.

righteousness. Righteousness can, says Clement, be called the royal road (ὁδός), on which “the royal race travels”.⁶³ In an article on Clement’s reading of the beatitudes, Veronika Černušková quotes this passage and notes that for such a person, righteousness results from neither fear nor hope, but only from free choice. While the latter two belong to earlier stages, spiritual progress culminates in a higher kind of desire that does what is good for the sake of goodness itself.⁶⁴ However, due to human freedom, perfection is not achieved immediately, but only in an on-going process. Human beings are not forced to choose the good, but must gradually learn to do so.⁶⁵

That perfection could be considered as an on-going process may also be the point when Clement in the seventh *Stromateis* explains how knowledge leads to “the endless and perfect end” (τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον) by “teaching beforehand” (προοιδάσκουσα) the future life.⁶⁶ This somewhat paradoxical description of the perfect end (or perfection) as in some way endless (or imperfect) seems to support the idea of perfection as itself a matter of continual progress in anticipation of future perfection. With reference to Phil. 3:13, Clement notes in the *Paedagogus* that Paul reckons himself perfect, not because he is already perfect in knowledge, but because he has been emancipated from his former life and now strives after the better by “aspiring” (ἐφιέμενος) after perfection.⁶⁷

In this way Clement may be said to prefigure the idea of continual perfection as *epektasis* often associated with later theologians like Gregory of Nyssa. Clement can, much like Gregory, describe how the Gnostic as “the son and friend” of God devotes himself to “insatiable contemplation”.⁶⁸ Clement, however, describes this contemplation as “face to face”, whereas Gregory would in a more radical manner claim that like

⁶³ *Str.* 7.12.73.5

⁶⁴ Veronika Černušková, “Clement of Alexandria and the Sermon on the Mount”, in: V. Černušková, J. L. Kovacs & J. Plátová (eds.), *Clement’s Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria*, Leiden: Brill 2017, 224–225.

⁶⁵ Havrda, “Grace and Free Will”, 27–32.

⁶⁶ *Str.* 7.10.56.2.

⁶⁷ *Paed.* 1.6.52.3.

⁶⁸ *Str.* 5.6.40.1.

Moses the friend of God never gets to see the face of God.⁶⁹ The difference is arguably due to the fact that for Clement, the face of God is the Logos through which the Gnostic relates to God. Nevertheless, Clement does seem to agree that perfection is, at least in this life, not finally achieved. The Gnostic soul, says Clement, is ever improving in the increase (αὔξησιν) of righteousness in its journey (προκοπήν) as it is reaching out (ἐπεκτεινομένην) towards the habit of impassibility (ἔξιν ἀπαθείας).⁷⁰ While this aim is described by Clement in a way that may suggest that such perfection is the end of the journey, the soul hardly arrives there, at least not in this life.

The Gnostic possesses all good things as far as possible but not likewise in number, says Clement, since otherwise he would be incapable of “changing his place” (ἀμετάθετος) through the inspired stages of “advancement” (προκοπάς).⁷¹ Stability in virtue does not mean that there is no room for further perfection. When Clement in the seventh book of the *Stromateis* describes how progress to what is better goes on until the soul comes to the Father’s “doorway” or “vestibule” (προθύροισι) which is “the Good itself”, Clement is arguably not here imagining some final, static end to the progress in virtue.⁷² Rather, this “doorway” is itself the room in which the continuous movement in perfection takes place. That the Gnostic “has become inflexible” (ἀκλινῆς γενόμενος) hardly means that the Gnostic cannot change. Rather, such inflexibility consists in, as Clement puts it, walking “unswervingly” where justice advises him to go. Perfection consists in the continuous, ongoing approximation to God through the assimilation to the Logos. The act of salvation is never still, as Osborn rightly puts it.⁷³ This becomes even clearer when we consider Clement’s understanding of deification.

Echoing Irenaeus, although in pedagogical terms, Clement notes that the Logos of God became human, that we may learn from a human being how to “become God” (γένηται θεός).⁷⁴ Deification is the aim of the

⁶⁹ E.g., Gregory, *De Vita Moysis* 2.239.

⁷⁰ *Str.* 7.2.10.1.

⁷¹ *Str.* 7.7.47.7.

⁷² *Str.* 7.7.45.3.

⁷³ Osborn, *Clement of Alexandria*, 37.

⁷⁴ *Prot.* 1.8.4.

Christian life.⁷⁵ Knowledge of the Father is eternal life through communion (μετουσίαν) with the power (δυνάμειως) of the incorrupt, and to be incorruptible, says Clement, is to participate in divinity (θειότητος μετέχειν).⁷⁶ The human person “becomes unified” (μοναδικὸς γίνεται) like the Son when deified (θεοούμενος) into a passionless state, as Clement puts it, but this does not necessarily mean that deification is achieved once and for all.⁷⁷

Although it may seem to be just another aspect of the assimilation to God, deification is more than a matter of likeness to an ideal. According to Arkadi Choufrine, Clement could not have arrived at his notion of deification simply through the Platonic idea of assimilation to God “as far as possible”, where assimilation “does not make one *closer* to God in any sense.”⁷⁸ Clement not only sees Jesus as an example to be followed, but as the ontological ground for the possibility of participating in the divine.⁷⁹ Deification means nearness to God through participation in Christ.⁸⁰ This is arguably implied when Clement in the fifth book of the *Stromateis* describes “contemplative analysis” as a process of abstraction that leads to a notion of unity, as mentioned above. Clement goes further than the standard Middle Platonic account of abstraction, as this notion of unity must finally be left behind as we cast ourselves into “the magnitude of Christ” (τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ) and advance (προοίμεν) into immensity (ἀχανές) by holiness.⁸¹

Since Clement’s description here comes as a conclusion on a discourse on the infinity of God considered as the One, it may be argued

⁷⁵ See Henny Fiskå Hägg, “Deification in Clement of Alexandria with a Special Reference to his Use of *Theaetetus* 176B”, in: J. Baun et al. (eds.), *Studia Patristica XLVI, Vol. 3*, Leuven: Peeters Publishers 2010, 169.

⁷⁶ *Str.* 5.10.63.8. Clement more or less identifies μετουσία and μέθεξις.

⁷⁷ *Str.* 4.23.152.1–2. Clement affirms the Pythagorean saying that “man ought to become one” (ἕνα γενέσθαι καὶ τὸν ἄνθρωπον δεῖν). *Str.* 4.23.151.3.

⁷⁸ Plato, *Theaetetus* 176b; Arkadi Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria’s Appropriation of His Background*, New York: Peter Lang 2002, 179.

⁷⁹ *Ibid.*, 7. Choufrine criticizes Lilla for an inadequate understanding of the role of deification in Clement.

⁸⁰ *Ibid.*, 159; Eric Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1976, 66.

⁸¹ *Str.* 5.11.71.3.

that perfection is indeed endless due to the infinity of God.⁸² Choufrine understands Clement's use of the term "magnitude" here as being related to his use of the term "infinite" (ἄπειρον). When Clement talks of the magnitude of Christ he is talking of infinity in the Aristotelian sense of infinite potentiality of growth.⁸³ The magnitude of Christ is what differentiates the Gnostic infinitely from God, while simultaneously being the infinite proximity to God.⁸⁴ There is hardly any possibility that the human mind can come into direct touch with God the Father, but the "magnitude of Christ" holds "the possibility of unlimited advance towards a transcendent limit". The end (τέλος) of this advancement is a limit (πέρας) which is not a part of this magnitude. The true Gnostic's un-ending progress is for Clement an approximation to the Son's proximity to the Father, who alone is infinite in the absolute sense.⁸⁵

Choufrine, as opposed to Mortley, argues that coming into direct contact with God the Father is not possible according to Clement.⁸⁶ This is due to the infinity of the "magnitude" in which the Gnostic advances towards God. This does not mean that the Christian is completely separated from God ontologically, since deification is still possible through participation in Christ. Nevertheless, the idea of deification should, I think, be balanced by Clement's clear emphasis on the distinction between creator and creation. This ontological difference is exactly why deification does not culminate in a final deified state, but can only be a continuous process of participation. The unlimited advance in the magnitude of Christ is what it means for our nature to "endeavour" to "approximate in character" to the divine nature.⁸⁷ This approximation does not, however, blur out the distinction between creator and creation. In terms of ontology, deification does not mean having one's essence or nature changed into a divine nature, but to participate in "the power"

⁸² See Damian Mrugalski, "La dottrina dell'infinità di Dio e le sue implicazioni: Clemente di Alessandria e Gregorio di Nissa" (forthcoming).

⁸³ Choufrine, *Gnosis, Theophany*, 173f.

⁸⁴ *Ibid.*, 182.

⁸⁵ *Ibid.*, 160. The "magnitude of Christ" is arguably more or less synonymous with the Father's "vestibule" as discussed above. Cf. *Str.* 5.11.71.3 with *Str.* 7.7.45.3.

⁸⁶ Cf. Choufrine, *Gnosis, Theophany*, 182; Mortley, *From Word to Silence II*, 119.

⁸⁷ *Str.* 2.18.81.1–2.

(δυναμέως) of God.⁸⁸ Deification consists in continuously becoming a partaker in God's works, rather than in God's being or essence.

This may be illustrated by some of Clement's notes in the appendix to the *Stromateis* (the eighth book). In defining the types of causes, Clement explains that being (τὸ εἶναι) should be distinguished from becoming (τοῦ γίνεσθαι) like cause from effect.⁸⁹ The cause (αἴτιον) is that which acts (ἐνεργεῖ).⁹⁰ Elsewhere Clement seems to make a somewhat parallel distinction between action and habit, when he says that no action (ἐνεργεῖα) is a habit (ἔξις).⁹¹ In this way, perhaps habit may be considered a matter of "being" while action may be considered a matter of "becoming". While the Gnostic is said to abide in the unchanging habit (ἀμεταβόλῳ ἔξει) of well-doing (εὐποιίας) after "the likeness of God" (ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ),⁹² it is arguably not this "habit" itself, but the well-doing effected by the habit, that assimilates the Christian to God.

It would probably be going too far to argue in modern Kierkegaardian terms that Christian ethics, then, is not about habitual "being" but only about continuously "becoming".⁹³ Nevertheless, deification, for Clement, is first of all a matter of participating in the activities of God by imitating the Logos in action. Perfection does not consist in an essential likeness to God the Father, but in obedience to the gospel.⁹⁴ Moral perfection should, for this reason, not be taken for granted, but must rather be "continually supported, strengthened and further developed", as Piotr Ashwin-Siejkowski puts it.⁹⁵

The Possibility of Theological Ethics

To sum up, assimilation to God cannot be a matter of an essential likeness to the ineffable and incomprehensible first principle, but must, for Clement, be the outcome of following Christ by imitating his works in practice. Perhaps this may be taken as suggesting a somewhat positive

⁸⁸ *Str.* 5.10.63.8.

⁸⁹ *Str.* 8.9.29.6.

⁹⁰ *Str.* 8.9.29.3.

⁹¹ *Str.* 7.11.66.2.

⁹² *Str.* 6.7.60.3.

⁹³ See Clare Carlisle, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming: Movements and Positions*, Ithaca: SUNY Press 2005, 3.

⁹⁴ *Str.* 7.14.88.6.

⁹⁵ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, 168.

or “kataphatic” moral epistemology, rather than a negative or “apophatic” one. Still, it seems that moral perfection cannot easily be pinned down in moral propositions as the virtue of the Gnostic to some degree runs unnoticed by himself and others. This is at least the case when at one point Clement, arguably reflecting Jesus’ sermon on the mount (Matt. 6:1–4), remarks that “[n]ot even he himself who shows mercy ought to know (γινώσκειν) that he does show mercy; for in this way he will be sometimes merciful, sometimes not.”⁹⁶ Moral integrity goes under the radar, so to speak.

This does not mean that the Gnostic acts spontaneously with no moral reflection. All the practice of “someone of knowledge” (τοῦ ἐπιστήμονος) is right action, says Clement in the seventh book of the *Stromateis*, while practice without knowledge is bad action (κακοπραγία), since it lacks reflection (λογισμοῦ).⁹⁷ The virtue that results from following the Logos is, moreover, not entirely invisible. On the contrary, the soul of the righteous man, says Clement, is “a divine ornament” (ἄγαλμα θεῖον) that “resembles God” (θεῶν προσεμφορῆς), while the person who is assimilated to God “adorns those who hear him”.⁹⁸ The Gnostic who considers the benefit of his neighbours as his own salvation is “a living ornament” (ἄγαλμα ἔμψυχον) of the Lord, says Clement, if not in respect to “the peculiarity of form” (μορφῆς ιδιότητα), then at least as “the symbol of the power” (κατὰ τὸ τῆς δυνάμεως σύμβολον) and similarity of preaching.⁹⁹

The point again seems to be that the Gnostic resembles the Logos, not by an essential likeness to the divine nature, but by imitating the works of Christ. An important part of this work is in teaching others. While becoming assimilated to God, the Gnostic not only “builds and creates himself”, as Clement famously puts it, but the Gnostic also simultaneously “forms those who listen”.¹⁰⁰ Every soul that has “lived purely in the knowledge of God” and obeyed the commandments is a witness or martyr (μάρτυς) by “life and word” (βίῳ καὶ λόγῳ).¹⁰¹ Martyrdom, broadly speaking, is perfection, not because a final end has been

⁹⁶ *Str.* 4.22.138.2

⁹⁷ *Str.* 7.10.59.5.

⁹⁸ *Str.* 7.3.16.5.

⁹⁹ *Str.* 7.9.52.3.

¹⁰⁰ *Str.* 7.3.13.3.

¹⁰¹ *Str.* 4.4.15.3.

achieved, says Clement, but because the martyr “points out a perfect work of love” (τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο).¹⁰²

In this way, as Karavites puts it, the Christian’s moral journey may begin with a realization of human inadequacy, but it goes through a conversion of one’s isolated life to a life of communion and relationship.¹⁰³ In the words of Ashwin-Siejkowski, Clement’s ideal of the Gnostic is “not an anchorite or hermit living in isolation”, but active in the “pedagogical education of others” in the local community.¹⁰⁴ An ideal of the Gnostic as someone isolated from others might have followed if assimilation to God was only a matter of, for example, imitating the Father’s simplicity, but for Clement imitating God means teaching others to become partakers of the Logos by following Christ. This makes the question about the possibility of formulating a theological ethics still more acute.

However, Clement’s negative theology seems to put some limits to the possibility of formulating a theological ethics. As a result of God’s ineffability, when theological and ethical truth is expressed in language it will necessarily be clothed with metaphors and allegories that are only partially true. This may be illustrated by Clement’s remarks on the nature of “wisdom” in the sixth book of the *Stromateis*. Clement explains that wisdom is in one sense “eternal” (αἰώνιος), presumably in the Platonic sense of being outside time, but in another sense it “becomes useful in time” (δὲ χρόνῳ λυσιτελής).¹⁰⁵ Wisdom is, as such, “partly perfect” and “partly incomplete” (ἦ μὲν τέλειος, ἦ δὲ ἐνδεής), says Clement. While eternal, wisdom is only revealed indirectly and in part in human life. The wisdom in the instruction of the Logos is many (πολλή) and the modes of His economy for salvation is manifold (πικίλος), says Clement in the *Paedagogus*, with clear allusions to Ephesians.¹⁰⁶ Divine truth is only gradually disclosed, since the measures

¹⁰² *Str.* 4.4.14.4.

¹⁰³ Peter Karavites, *Evil Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden: Brill 1999, 174.

¹⁰⁴ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, 172–173.

¹⁰⁵ *Str.* 6.7.54.1; *Str.* 6.7.54.3.

¹⁰⁶ *Paed.* 1.8–9. The Logos is “one thing as all things” (ὡς πάντα ἔν), mediating between the ineffable unity of the Father and the diversity of creation; *Str.* 4.25.156.1.

taken by the Logos in leading to this truth are relative to the circumstances and needs of those who are being taught.¹⁰⁷

We should, says Clement at the very beginning of the first book of the *Stromateis*, “walk towards the truth which shows through Scripture things which are not written in Scripture”.¹⁰⁸ Since truth itself – due to God’s ineffability – cannot be expressed in language, Scripture is, in other words, a road-sign to a truth only indirectly revealed.¹⁰⁹ The commandments in Scripture should not simply be taken at face value, but interpreted in a spiritual sense. It is not, of course, that for example the Decalogue does not apply to the Gnostic. Rather, its particular commandments must be understood in a more general sense, as when the prohibition against coveting is said to apply to self-centered desire (ἐπιθυμία) in general.¹¹⁰ The aim of the law is to emancipate “the free choice” (τὸ ἐκούσιον ἐλευθερώσας) that makes faith possible.¹¹¹ The law has a preliminary function, but its commandments cannot simply be replaced by higher or more general moral principles. To the degree that the Gnostic wants to communicate spiritual and moral truth, such truth must again be veiled (or particularized). As Hägg observes, the message should be adapted to the needs and capacities of different categories of readers.¹¹²

The Gnostic imitates the Logos by adapting his or her lessons to each student. This is arguably what is going on in Clement’s own writings, not least in the *Stromateis* but also in the *Paedagogus* and the *Protrepticus*. Judith Kovacs, in an article on the *Protrepticus*, draws attention to the fact that in teaching others, the Gnostic, according to Clement, may resort to speaking “an untruth” as a doctor might do for the deliverance

¹⁰⁷ Hägg, *Clement of Alexandria*, 143.

¹⁰⁸ *Str.* 1.1.10.1.

¹⁰⁹ Or perhaps, Scripture is itself “the road taken by the faithful”, as Clement also puts it in *Str.* 3.5.42.5; cf. Osborn, *Clement of Alexandria*, 46. See also Johannes Aakjær Steenbuch, “Negative Theology and Dialectics in Clement of Alexandria’s Understanding of the Status and Function of Scripture”, in: V. Černušková, J. L. Kovacs & J. Plátová (eds.), *Clement’s Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria*, Leiden: Brill 2016, 127–146.

¹¹⁰ *Paed.* 2.6.51.

¹¹¹ *Paed.* 3.12.

¹¹² Hägg, *Clement of Alexandria*, 149.

of those who are ill.¹¹³ The adaption of truth to circumstances is not, of course, a matter of leading people into falsity, but the contrary. Truth, it seems, must be communicated in fitting doses if the patient is to grow from ignorance to knowledge. For this reason it can be necessary to leave the more advanced aspects of truth out in silence. This is, according to Kovacs, reflected in the differences between Clement's rather harsh criticism of Pagan religion in the *Protrepticus*, and the more optimistic tone of the *Paedagogus*, directed at Christians in a process of maturing. God is both righteous and merciful, but sometimes it is necessary to focus more on God's judgments and leave out the rest in silence.

It could perhaps be argued that for Clement, the particularity of the law is left behind as soon as one arrives at faith. Clement explains in the *Protrepticus* that with the coming of Christ, all the counsels and precepts that deal with what is "partial" (*ἐπὶ μέρους*) have become unimportant compared with piety. Piety is the only command that is "universal, and over the whole course of existence, at all times and in all circumstances".¹¹⁴ This does not mean, however, that theological ethics can now be reduced to a simplistic teaching about piety. Ashwin-Siejkowski notes that for Clement, piety as taught by the Mosaic laws together with gentleness and kindness are the three "canons" or "measurements" of progress towards assimilation to God.¹¹⁵ However, I find it reasonable to say that as "measurements" these virtues are not adequate descriptions of what likeness to God consists in. They are only signs whose actual content must be worked out in an ongoing process. There continues, in other words, to be a particularity to the instruction of the Logos even if its universal aim is revealed in the incarnation.

Moreover, Clement is aware that even for Christians, repentance may sometimes be necessary.¹¹⁶ Even the "people of the Lord" may be in need of correction and chastisement for their own good.¹¹⁷ In this way, the high ideal of Christian perfection is balanced by a realistic awareness of the prevalent risk of sin. This suggests that the *Paedagogus* and the

¹¹³ *Str.* 7.9.53.1–2; Kovacs, "'To Exhibit Silently': What Clement of Alexandria Leaves Un-said in His *Protreptikos*", *Eastern Theological Journal* 3/2 (2017), 257–287 (273–274).

¹¹⁴ *Prof.* 11.113.1.

¹¹⁵ *Str.* 7.13.4; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, 160–161.

¹¹⁶ E.g., when he reads the parable of the prodigal son as a story about the possibility of repentance for Christians.

¹¹⁷ *Str.* 7.16.102.4–5.

Protrepticus continue to carry a relevance even for the advanced Christian. The *Protrepticus* is, as Andrew Hofer puts it, not merely propaedeutic to Clement's real intellectual agenda, but a part of "his own *paideia* toward Christian perfection".¹¹⁸ If, in fact, the intended audience of the *Protrepticus* is not so much Pagans as Christians, exhortation may be considered a part of the continuous formation of Christians rather than just an initial step left behind.¹¹⁹ The critique against Pagan religion continues to be relevant for the Christian, if only as a sign-post of what is, or should have been, left behind.

The divine Logos trains and teaches through progressive stages of salvation according to a plan (οικονομία), says Clement in the *Paedagogus*.¹²⁰ Scholars often mention how Clement distinguishes between three phases of the Logos' relation to human beings.¹²¹ While this is indeed true, perhaps we should be careful not to box up Clement's teachings too neatly into a three-fold system. The partial, symbolic nature of *all* language, including moral language, suggests that Clement's often very specific moral advice, especially in the *Paedagogus*, should not be taken as expressing a finished system. This is not just because Clement happened not to finish his system, but rather because of the open nature of truth as such. The "stages" of the divine plan are, in other words, typological of something that may be much more dynamic and messy in real life. We wander in life (ἀλώμενοι τῷ βίῳ) as in deep darkness, says Clement in the *Paedagogus*. The Logos is the guide that does not stumble or stray, and his commandments and counsels (τὰς ἐντολάς καὶ τὰς ὑποθημοσύνας) are short and straight paths to immortality.¹²² However, since human beings differ much in where they are on their way to perfection, and since the assimilation to God is never achieved finally, at least not in this life, the Logos continues to adapt to the particular needs of each individual person. Theological ethics will necessarily reflect this fact.

¹¹⁸ Hofer, "Clement of Alexandria's *Logos Protreptikos*", 504.

¹¹⁹ Diana M. Swancutt, "Paraenesis in Light of Protrepis Torubling the Dichotomy", in: J. Starr & T. Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin: Walter de Gruyter 2005, 113–153.

¹²⁰ *Paed.* 1.3.3.

¹²¹ *Paed.* 1.1.3.3; Kovacs, "To Exhibit Silently", 275; Havrda, "Grace and Free Will", 24.

¹²² *Paed.* 1.3.9.2–4.

Conclusion: Theological Ethics as *Theologia Viatorum*?

To repeat, Clement's theological ethics is not a finished system. This explains why Clement would never write the promised *Didascalus*, but ended up writing the *Stromateis* instead. As Eric Osborn puts it in a footnote: "Clement's *theologia viatorum* can never offer the closed system which some have foolishly thought proper to a *Didascalus*."¹²³ For this reason, non-Christian culture and philosophy continues to be useful, as is clear from Clement's own use of the Hebrew bible and as Pagan philosophy and religion in the *Stromateis*. Human culture and language cannot be left behind as long as we are on our way. It may, in other words, be possible, as Lilla formulates it, to establish a sort of "parallelism" between the function of Greek philosophy in the history of mankind on the one hand and the role which it still plays in the formation of the perfect Christian.¹²⁴ This is not, however, because Christian knowledge consists in a philosophical system like that of Middle Platonism, but on the contrary, because perfection is an on-going process, both ontologically and epistemologically. That theological ethics is not a finished system is not just due to the nature of divine truth, which can only be represented in part, allegorically and symbolically, but also due to the way moral perfection continues to be an on-going process even for the advanced Christian.

In the above I have argued that Christian perfection must be considered an ongoing process even if the Christian anticipates perfection by faith and love. The deification and assimilation to God is not a matter of having one's nature changed into the divine nature but of imitating the works of Christ in practice. In other words, imitating God is not a matter of imitating the ineffable divine nature, but of following the incarnated Logos in its humanity. Becoming assimilated to God is, as such, to become more fully human. This also means, however, that theological ethics can be true by leading to God, but never adequate in the sense of fully representing God or the good in its essence. Theological ethics is as such a *theologia viatorum* as defined above: true, but never fully adequate. Moral propositions can be considered true when they describe what following the Logos looks like in practice, but this does not make moral knowledge adequate in the sense of capturing the good in a

¹²³ Osborn, *Clement of Alexandria*, 232.

¹²⁴ Lilla, *Clement of Alexandria*, 12.

closed ethical system. Theological ethics can point out the direction, but we must, to paraphrase Clement, walk and find out the rest for ourselves.¹²⁵

In the words of Ashwin-Siejkowski, Clement's theory contains a "realistic perception of the current, historical development of the church, but with a strong emphasis on its divine core."¹²⁶ While Clement's theological ethics can hardly be used as an argument for moral relativism in the modern sense, it should at least remind us of the importance of having a fundamental moral sensibility to the peculiarities of circumstances and the ongoing development of the individual person as well as the culture of communities. Clement's ethics presents us with a high ideal of deification through assimilation to God, but the road towards realizing this ideal must be fenced with realism. Far from making his work of less value, this is exactly why Clement's ethical teachings can still be valuable today. While aimed at universal and eternal truth, theological ethics must always be contextualized if it is to have any relevance or meaning for concrete human beings in their historical and cultural circumstances.

¹²⁵ *Str.* 4.2.4.4

¹²⁶ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, 192.

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Aaron Michael Butts & Simcha Gross (red.), *Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium*. Texts and Studies in Ancient Judaism 180. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. ISBN: 9783161591341.

Denna samlingsvolym består av 16 artiklar som behandlar olika former av kontakt mellan judar och syriska kristna under de första tusen åren av vår tideräkning. Ordet "intersections" i titeln syftar både på dessa olika former av kontakt och på skärningspunkter mellan det vetenskapliga studiet av syriska kristna texter å ena sidan och judiska rabbiniska å den andra.

En grupp artiklar visar hur syriska kristna texter kan användas för att belysa rabbiniska texter från den babyloniska Talmud medan en annan grupp ger exempel på hur texter från den babyloniska Talmud kan hjälpa oss att förstå syriska kristna texter. Några artiklar behandlar polemik och diskuterar huruvida antijudiska texter och temata i den syriska litteraturen speglar verkliga debatter med riktiga judar eller om de snarare skall förstås som litterära konstruktioner riktade mot "heretiska" kristna. Ofta finner författarna exempel på bådadera.

En artikel utgörs av en kritisk granskning av hypotesen att den syriska kristendomen uppstod till följd av att judar konverterade till kristendomen *en masse*. Författaren menar att denna idé saknar stöd i källorna och att föreställningen om ett gemensamt ursprung för alla former av syrisk kristendom har gjort att forskare inte alltid har sett mångfalden inom den syriska kristenheten. Han framhåller vidare att traditioner som syrisk kristendom delar med judendomen inte nödvändigtvis måste förklaras av ett gemensamt ursprung utan också kan vara ett resultat av senare interaktion mellan kristna och judar.

Volymen rekommenderas varmt till alla som har ett intresse för den babyloniska Talmud och/eller för syrisk kristendom och interaktion mellan judar och kristna i det sassanidiska riket.

Karin Hedner Zetterholm
Lunds universitet

Hans Engdahl, *African Church Fathers – Ancient and Modern: A Reading of Origen and John S. Mbiti*, University of Western Cape Press, 2020. 504 s. ISBN: 9781928480884.

I sin omfattande teologiska djupdykning ger sig Hans Engdahl, professor emeritus vid Western Cape University, på en vansklig uppgift: att jämföra några centrala teologiska temata hos den fornkyrkliga alexandriniske teologen Origenes (c:a 185–254) och en av den moderna afrikanska teologins främsta pionjärer, kenyanen John Mbiti (1931–2019). Som titeln antyder för Engdahl dem samman utifrån att båda var inte bara teologer födda i Afrika utan också afrikanska kyrkofäder. Ambitionen att på detta sätt peka på att kristen tro och dagens kyrkor inte bara lever av ett europeiskt arv är tydlig. Det handlar om att lyfta fram Afrika som både en tidigkristen och en samtida kreativ teologisk miljö.

Det första som slår en är att det på intet sätt handlar om Origenes betydelse för Mbiti eller ens frågor om hur Mbiti förhåller sig till arvet från Origenes. Utgångspunkt är tvärtom en närläsning av Mbitis författarskap där Engdahl särskilt uppehåller sig vid hans tankar om en afrikansk livssyn eller filosofi, särskilt hans kosmologi och tes om ett specifikt afrikanskt tidsbegrepp, och hans teologi, särskilt hans ekklesiologi och eskatologi. Med denna utgångspunkt läser han Origenes (i översättning och sekundärlitteratur) och jämför sedan de båda med varandra.

Intressant nog finner Engdahl en hel del gemensamt. Utöver deras tydliga förankring i sin samtids och sin kontexts grundläggande livssyn, Mbiti i en föreställd afrikansk filosofi (med afrikansk menas här subsaharisk) och Origenes i fr.a. det platonska arvet, gäller det främst förståelsen av tiden, evigheten och uppståndelsen, men även betoningen av bibelns direkta tilltal och den personliga avgörelsen som grundläggande för kyrkan. Mbitis tankar om en afrikansk förstelse av tiden har

spännande paralleller i John Behrs tolkning av Origenes tidsuppfattning, och enligt Engdahl finns det klara paralleller till Origenes tankar om *apokatastasis* hos Mbiti.

Även om *African Church Fathers* inte tillför något nytt om Origenes, vilket inte heller är avsikten, är den av intresse inte bara för systematiska teologer utan även för patristiker. Tydligt visar Engdahl hur Origenes arbete med centrala teologiska frågeställningar hjälper till att kasta ljus över samtida teologer även från delar av världen som inte är rotade i det grekisk-romerska arvet. Hans studie är ett utmärkt exempel på hur nutida afrikanska teologer kan finna beröringspunkter mellan den tidiga kyrkans arbete med att i en grekisk kontext forma en teologi och sitt eget sökande efter en teologi grundad i sin egen samtids syn på världen och människan.

Självfallet kan man undra om det faktum att Origenes kom från Alexandria, och därmed från Afrika, spelar någon roll. Men för de kristna på den afrikanska kontinenten, fr.a. söder om Sahara, som lever i kolonialismens och missionens långa skugga, och ofta uppfattas som helt beroende av Europa, är det nog inte utan betydelse. Om boken kan bidra till att lyfta fram inte bara John Mbiti utan vår samtids afrikanska teologer med hjälp av Origenes är den värd all uppmärksamhet.

Samuel Rubenson
Lunds universitet

Andrew Mellas, *Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. Xii + 206 s. ISBN: 9781108487597.

Mellas' bog er en bearbejdning af hans ph.d.-afhandling, som han forsvarede i 2018 ved University of Sydney, Australien. Han er dermed en del af den nye generation af byzantinister med særligt fokus på homiletik og hymnografi, noget som har kendetegnet den australske byzantinistik med navne som bl.a. Wendy Mayer, Pauline Allen, Roger Scott og af den nye generation Romanos-forskeren Sarah Gador-Whyte.

Bogen er delt i fem kapitler og en kort konklusion. Derefter følger et lille glossar med liturgiske begreber, litteraturliste og indeks. Forsiden prydes af den berømte Christos Pantokrator-ikon fra Skt. Katharina-klostret på Sinai-halvøen. Bogen er stramt komponeret i de fem kapitler,

der i alt når op på 172 sider, og det vidner muligvis om beskæringer i stof i forhold til hans afhandling, selvom jeg ikke har set selve afhandlingen.

Hovedformålet med bogen er at beskrive og analysere følelserne "anger" (eng. compunction, gr. *κατάνυξις*) og "omvendelse" (eng. repentance, gr. *μετάνοια*) som de fremtræder i forskellige typer af liturgiske hymner. Når disse hymner fremføres, bliver det muligt for den syngende at internalisere og kropsliggøre disse følelser ved at gøre ordene i hymnerne til sine egne. Ofte optræder der i hymnerne forskellige bibelske personer som gammeltestamentlige profeter, den fortabte søn eller den syndige kvinde, der salver Jesus' hoved, og de bliver ifølge Mellas eksempler til efterligning for den syngende menighed.

Først skaber Mellas et overblik over forståelsen af anger i patristisk litteratur, i Salmernes Bog og i Byzans, herunder også hymnerne og musikkens rolle. I det efterfølgende kapitel går han nærmere ind på liturgien i Byzans, og hvordan et kirkerum som Hagia Sofias i Konstantinopel kunne være med til at forme sansning og følelse. Han inddrager også her de liturgiske kommentarer af Ps.-Dionysius Areopagitten (5.–6. årh.), Maximos Confessor (7. årh.), Germanos af Konstantinopel (8. årh.) og Nikolas Kabasilas (14. årh.). Derefter lancerer han begrebet "affective mysticism", som blev brugt af Herbert Moller om den vestlige spiritualitet i højmiddelalderen. Mellas mener dog, at begrebet skal nuanceres i forhold til den byzantinske kontekst: "The affective mysticism of Byzantine hymns represented the potential for human feelings to become liturgical emotions in the mystagogy of the liturgy" (s. 62). Menneskets følelser og begær bliver med andre ord forvandlet i liturgien og kan føre til anger og omvendelse. Kapitlet slutter med en oversigt over fastetiden og ugen op til påskes temaer og tekster, som de er ordnet i samlingen Triodion, der blev udarbejdet af munkene ved Stoudios-klostret i Konstantinopel fra 9. årh. og frem. Netop denne periode, som Triodion dækker, er ifølge Mellas fokuseret på anger og omvendelse, og den bliver derfor "framework" for bogens fokus.

De følgende tre kapitler er hver dedikeret til en hymnedigter, der også bliver repræsentanter tre århundreder og for tre byzantinske hymnegenrer: Romanos Melodos fra 6. årh. og kontakiet; Andreas af Kreta fra 7. årh. og kanonen; og endelig nonnen Kassia fra 9. årh. og sticheronet. Det er fungerer rigtigt godt med denne inddeling, der både er kronologisk fremadskridende og dedikeret til hver genre.

De tre kapitler om hymnedigterne følger samme struktur: først en introduktion til digteren og den genre, hen skrev inden for. Dernæst et afsnit om de manuskripter, hymnerne optræder i. Det er mindre vigtigt i forhold til Romanos' kontakier, hvor der eksisterer flere videnskabelige udgaver af de hymner, der anses for at være autentiske, hvorimod det viser sig vigtigt i forhold til Andreas af Kreta og Kassia. Her vælger Mellas at følge de ældste udgaver af Triodion, men forholder også ordlyden i disse tidlige vidnesbyrd til senere trykte udgaver af bogen. Efter dette afsnit om manuskripter sætter Mellas hymnerne ind i deres liturgiske kontekst med spørgsmålene om, hvor og hvornår de blev fremført. Kontakiet blev i begyndelsen sunget ved nattevigilier inden de store fester, kanonen ved orthros (morgenofficiet), og sticheronet både ved orthros og esperinos (aftengudstjeneste). Så følger en analyse af en eller flere hymner. Mellas analyserer hos Romanos især de hymner, der (måske først senere) er knyttet til fastetiden og påsken, mens han hos Andreas af Kreta holder sig til den meget lange "store kanon" på ikke færre end 250 strofer og hos Kassia til hendes berømte hymne om den syndige kvinde. Endelig kigger han på hymnernes musikalske udformning med det forbehold, at melodierne er langt yngre end teksterne. I stedet kigger han på, hvilke modi hymnerne står i, og hvordan disse modi blev opfattet i Byzans, og på om de oprindeligt har været sunget syllabisk (en tone per stavelse) eller mere melismatisk (flere toner per stavelse). Hvor han antager det første er tilfældet med kontakiet og kanonen, at de pga. deres længde må have været sunget syllabisk, så henviser han til en af de højmiddelalderlige melodier til sticheronet om den syndige kvinde som eksempel på en mere melismatisk udformning. Teksten er nemlig meget kort, kun én strofe, og tillader derfor, at sangerne kan dvæle mere ved de enkelte ord.

Mellas gennemfører sit projekt på en meget fin måde og får vist forskellige tilgange til anger i dens byzantinsk-liturgiske udformning. Generelt er bogen velstruktureret og især de tre analysekapitler er velargumenterede. Dog kunne jeg savne, at han gav mere plads til analyserne af Romanos' og Andreas af Kretas hymner, frem for den relativt megen plads han bruger på at redegøre for manuskripter. Den klart mest grundige og inspirerende analyse er hans gennemgang af Kassias hymne, fordi han her kan komme i dybden med hele teksten.

Der er dog også en del problematiske aspekter ved bogen: først og fremmest dens ambivalente forhold til (moderne) teori. På den ene side vil han forstå byzantinerne på deres egne præmisser og ikke ud fra en

“second-order discourse” (s. 24) – jeg ville nu mene, at han netop bruger en second-order discourse/emic niveau, der tager udgangspunkt i en bestemt kultur, in casu den byzantinskes kulturs selvforståelse, men ikke vil benytte en third-order discourse/etic niveau, der taler på et abstrakt, generelt og teoretisk niveau; om disse begreber se f.eks. A. Klostergaards artikel i *Patristica Nordica IX*, s. 29–30 – på den anden side benytter han sig netop af begreber med en lang og vigtig forskningshistorie og teoretisk fundering såsom Bourdieus “habitus”, Austins talehandlingsteori, performance og sågar dekonstruktion (f.eks. “hymnody was a controlled dream that deconstructed the binaries of rational and irrational, inner and outer, sensory and intelligible”, s. 139). Verbet “at dekonstruere/to deconstruct” er selvfølgelig for længst gledet ind i hverdagssproget, men i en forskningssammenhæng har det en særlig betydning og indebyrd. Han ønsker med habitus og performance at forstå disse begreber som byzantinerne forstod dem og hævder endda, at byzantinerne havde et begreb for habitus i det aristoteliske ἕξις, som bl.a. Maximos Confessor benytter (s. 31–32). Det er meget muligt, at habitus rent etymologisk stammer fra dette græske ord, men det vil i enhver akademisk fremstilling i dag blive læst bourdieu’sk. Det er Mellas klar over (s. 31 n. 1), hvorfor han redegør for forskellen uden at fremstille Bourdieus forståelse, men kun gennem forskeren Monique Scheers brug af begrebet. Det er teoretisk og metodisk som at pynte sig med lånte fjer.

Det samme er tilfældet med “performance”, som Mellas flere steder gør opmærksom ikke skal forstås teatralisk i den byzantinske sammenhæng, hvad også Andrew Walker White har hævdet for nylig (i *Performing Orthodox Ritual in Byzantium*, Cambridge University Press 2015, s. 72). Alligevel vrimler det overalt med ord som “drama”, “dramatic dialogue”, “actors” og “spectators” i Mellas’ bog. Man kan overveje, om det er hensigtsmæssigt, hvis ikke man vil have, at læseren skal tolke begreberne teatralisk. I en vis forstand gør Mellas sig skyldig i at benytte signifikanter fra moderne teori, som bliver givet antik-byzantinske signifikationer. Man kan med god ret hævde, at det i megen forskning skygger for forståelsen af den fortidige verdens anderledeshed, hvis man projicerer moderne teoretiske begreber og forståelser hen på den. Men den omvendte metode, hvor begrebernes betydning bliver vekslet med en fortidig forståelse af dem, er for mig at se ligeså problematisk, især hvis man ikke grundigt drøfter de teoretiske forskelle.

Dette første problem hænger snævert sammen med det andet: bogen tager sig flere steder ud som en ortodoks apologi. Mellas situerer sin bog inden for moderne religionshistorisk forskning og støtter sig ofte på Derek Kruegers arbejde med meget lignende temaer i hans *Liturgical Subjects*, til en sådan grad at Mellas synes blot at have uddybet nogle pointer hos Krueger; samtidig trækker han på megen ortodoks (systematisk) teologisk litteratur og hiver under behandlingen af en historisk periode ofte lignende synspunkter ind fra enten tidligere kirkefædre eller senere perioders hymner eller liturgiske kommentarer. Det sker indimellem uformidlet og giver let det indtryk, at den byzantinske (senere ortodokse) liturgiske tænkning og tradition var den samme fra de kappadokiske fædre, ja helt tilbage til Ny Testamente, Ignatios og Clemens frem til Konstantinopels fald i 1453. Det står mig stadig uklart efter endt læsning, om bogen er en kritisk videnskabelig fremstilling af den byzantinske, liturgiske forståelse af anger og omvendelse, eller om den er en ortodoks plaidoyer for et bestemt gudstjenestesyn, som lægger ganske megen vægt på den aktivt deltagende menighed. Det ville nemlig have klædt fremstillingen med et mere kritisk blik på traditionen. Den er ikke kun en skattekiste af teologiske sandheder, der er også ganske megen ideologi og kamp om sandhed på spil hos fædrene, især i prædikener og teologiske traktater, men så sandelig også i hymner. Det har Krueger blik for, og det ville have styrket bogens argumentation, hvis også Mellas havde benyttet denne del af Kruegers forskning.

Trods disse kritiske indvendinger, er der meget vigtigt stof at hente i bogen, som på nær visse dunkle formuleringer er velskrevet, om end ganske komprimeret. Nogle gange besværer det f.eks. læsningen, at Mellas er så grundig med henvisninger til den patristiske tradition og forekomster af særlige ord eller vers og strofer i manuskripter. Omvendt giver det en Romanos- og hymnografi-forsker som undertegnede meget solidt kildearbejde at anvende. Det glæder mig især, at Mellas hos alle hymnedigtere og liturgiske kommentatorer overbevisende finder det centralt, at intentionen med hymnerne i den byzantinske tradition (det gælder dog også den vestlige) er at skabe en sammensmeltning mellem den bibelhistoriske fortid, den liturgiske nutid og den eskatologiske, eukaristiske fremtid. Det er det, der inden for moderne narratologi kaldes metalepsis, som jeg har redegjort for i en artikel i nærværende tidsskrift (33, 2018, s. 61–82) og i min afhandling. Mellas bidrager med sin bog til en yderligere styrkelse af den teori, som er et skridt på vejen mod at

formulere en gentænkning af den byzantinske æstetik. Det skal han have stor ros for!

Uffe Holmsgaard Eriksen
Syddansk Universitet

Jakob av Serugh, *Kristus outgrundlighet och jungfrufödelse samt mot dyofysiterna*, övers. och inl. av Charbel Rizk. Skellefteå: Artos & Norma, 2020. 90 s. ISBN: 9789177771227.

Bland alla översättningar av kyrkofäder till svenska som har kommit ut de senaste decennierna är det bara ett fåtal som inte kommer från grekiskan eller latinet. Vid sidan av Sten Hidals översättningar av Efraim Syriern (*Hymnerna om paradiset* och *Hymnerna om tron*) finns det exempelvis inte många översättningar från syriskan, trots att språket spelade en stor roll i den tidiga kristenheten, och dessutom idag spelar en viktig roll i studiet av senantiken, där syriska texter blir brobyggare mellan judiska, kristna och muslimska källor. Det är därför glädjande att Jakob av Serugh (ibland Sarug), även kallad den "heliga Andens flöjt" eller "den heliga kyrkans harpa" inom den syrisk-ortodoxa traditionen, nu har översatts.

Som översättaren Charbel Rizk skriver i förordet motsvaras den bevarade mängden av Jakobs homilier bara av Johannes Chrysostomos och Augustinus predikosamlingar, men Jakob har i jämförelse rönt väldigt liten uppmärksamhet. Jakob var inte bara en produktiv person utan också en viktig teolog och författare. Det är alltså bara ett litet smakprov som läsaren får i denna tunna bok på knappt 100 sidor, som innehåller 246 strofer eller sentenser (på syriska, s.k. *memre*), som på olika sätt kretsar kring samma mysterium: Kristi människoblivande.

Som titeln anger finns det en polemisk underton i skriften. Den riktar sig "mot dyofysiterna", dvs mot dem som stämmer in i tvånatursläran från konciliet i Chalcedon 451, som fortfarande är gemensam för de flesta kristna, men som inte delas av de orientaliska ortodoxa kyrkorna. Samtidigt kan man nog säga att boken likaväl vänder sig "till dyofysiterna" som mot dem, för den som öppnar boken slås inte av dess polemiska innehåll, utan snarare av en djuplodande reflektion över inkarnationen. Personligen skulle jag därför ha önskat att den nuvarande, lite

krångliga titeln, som dessutom inte är ursprunglig, hade kortats ner till det mer slagkraftiga "Kristi outgrundlighet och jungfrufödelse".

Skriften innehåller en serie korta meditationer på olika kristologiska teman, som jungfrufödelsen. Retoriskt vänder och vrider Jakob skickligt på perspektivet, genom att tolka bibeltexter fyndigt, genom att ställa frågor till läsaren, eller låta Tron komma till tals som subjekt, så att texten hela tiden utvecklar sig även om ämnet är detsamma. Hållningen, understryker han, kan bara vara förundran: "En jungfru födde. Låt förundran slå alla vältaliga för talet om henne kan inte föras utan förundran." (36) Instinktivt vänder sig Jakob mot försöken att definiera Kristus, och på så sätt dela upp honom, genom att försöka förklara hur gudomligt och mänskligt går samman i hans person (inte minst som två naturer, förstås). Det han erbjuder istället är mättade meningar som försöker hålla fast vid en grundläggande paradox, som innebär att människan frälses genom ett kontraintuitivt gudomligt ingripande: "Om han hade låtit det som tillhör Adam vara Adams utan att ta hans ställe då skulle Adam ha förblivit i sitt stoft, omfamnat sin jord och ruttnat i Sheol." (209)

Trots det koncentrerade språket flyter översättningen lätt, även om det finns några skönhetsmissar (se 2 och 4) och några gånger när lätt arkaiska eller tekniska uttryck används (jfr "förirra", "besläkta", "hypostas", "epifania"). Förordet är kortfattat och innehållsrikt, men nämner inte varifrån den syriska texten för översättningen är tagen. Sammantaget kan vi vara mycket glada för den här boken, och bara hoppas att den är början på en ny översättningsgärning, denna gång från syriskan till svenskan, som leder till att fler skrifter av Jakob och de andra syriska fäderna blir tillgängliga.

Andreas Westergren
Lunds universitet

Manuskript till *Patristica Nordica Annuarium*

PNA tar emot manuskript för akademiska originalartiklar 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 journals.lub.lu.se/pna/about/submissions. Författaren ansvarar själv för den akademiska hederligheten och för 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 augusti.