

ARTIKLAR

CREATIO EX SAPIENTIA – THEOPHILOS AF ANTIOKIA MELLEM VISDOMSLITTERATUR OG LOGOSTEOLOGI

Johan Brun Mendes Cederfeldt (johanc@cas.au.dk)

Christian Thrue Djurslev (ctd@cas.au.dk)

Aarhus Universitet

Abstract:

This study of the second-century apologetic work *Ad Autolucym* attributed to Theophilus of Antioch aims to elucidate the role of the concepts Logos and Sophia as they appear in the work. To this end, we provide both a comprehensive overview of the uses of the concepts by Theophilus and a contextualization of the work within second-century Christian thought. This contextualization draws on the proposal by Daniel Boyarin that Logos-theology functioned as a central factor in Christian orthodoxy-construction and as a means of distinguishing a Christian from a Jewish tradition. We conclude that some aspects of Theophilus' use of the Logos- and Sophia-concepts harmonise with the thesis of a second-century emphasis on the divinity of God's Word and Wisdom, while others indicate a more monistic conception of God.

Key Words:

Logos, Sophia, pneuma, Theophilus, patristics, antiquity

Introduktion

De tre bøger, der tilsammen har fået titlen *Ad Autolyicum* (*Autol.*), "til Autolykos" eller "bøger til Autolykos",¹ blev affattet i den anden halvdel af andet århundrede e.v.t. og stammer fra den græsktalende del af Romerriget. Siden oldkirken er bogrullerne blevet tillagt Theophilos, den sjette biskop af den syriske hovedby, Antiokia. Trods de spørgsmålstegn, der både i oldtiden og nutiden er blevet stillet til bøgernes kompositionelle og stilistiske kvaliteter,² er der tale om et væsentligt dokument i en religionshistorisk sammenhæng, fordi det indeholder en af de tidligste bestræbelser på at forsvare en kristen identitet imod den græske hedenske tradition (mere herom nedenfor). Blandt de relativt få overleverede værker fra det andet århundrede, er det også et af de mest omfattende og spraglede, hvorfor det som historisk kilde har betydeligt potentiale på tværs af forskningsfelter.³

Autol. er i forskningsregi ofte blevet inddraget i diskussioner af spørgsmålet om den religiøse adskillelse af jøder og kristne, hvad der typisk betegnes "the parting of the ways".⁴ Dette skyldes for det første værkets datering: det tilbyder et sjældent indblik i en formativ fase af den kristne tradition, perioden mellem de nytestamentlige teksters tilblivelse og den efterfølgende politiske magtforøgelse og stigende doktrinære fiksering, der fulgte med kejser Konstantins accept af den

¹ For bibliografisk information om værket, se *Clavis Patrum Graecorum* nr. 1107.

² For et overblik, se Robert Grant, *Theophilus of Antioch, Ad Autolyicum* (Oxford Early Christian Texts), Oxford: Oxford Clarendon Press 1970, xix–xxiii. Jf. Miroslav Marcovich, *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum* (Patristische Texte und Studien 44), Berlin og New York: De Gruyter 1995, 1–14; José Pablo Martín, *Teófilo de Antioquía, A Autólico* (Fuentes Patristicas 16), Madrid: Ciudad Nueva 2004, 40–46.

³ Se f.eks. en kort diskussion af Theophilos klassicerende historieskrivning hos Aaron Johnson, "Early Christianity and the classical tradition", i: Daniel Richter og William Johnson (red.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford: Oxford University Press 2017, 625–38 (634–36).

⁴ Om begrebet, se James Dunn, *The Parting of the Ways*, London: SCM Press, 2006; Adam Becker & Annette Reed (red.), *The Ways that Never Parted*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020; Lori Baron, Jill Hicks-Keeton, Matthew Thiessen (red.), *The Ways that Often Parted*, Atlanta: SBL Press 2018. For Theophilos inddragelse i debatten, se f.eks. Judith Lieu, *Neither Jew Nor Greek: Constructing Christian Identity*, London: T&T Clark 2002, 66.

kristne gud og det første Nikæa-koncil i året 325.⁵ For det andet har det bemærkelsesværdige fravær af både Jesus og Kristus gennem alle tre bøger ægget til spekulation om forfatterens religiøse position. At være kristen (χριστιανός) indholdsbestemmes 1.12 ud fra den bogstavelige betydning af salvelse, og forbindes desuden til det at være nyttig (εὐχρηστος) – et ordspil, som Theophilos er tilstrækkeligt stolt over til at fremføre i både 1.1.2–3 og 1.12.1–2.⁶ Et af de mest omdiskuterede emner har således rettet sig mod spørgsmålet om, hvorvidt *Autol.* repræsenterer en unik form for tidlig kristendom, hvor Kristus-skikkelsen spiller en nedtonet rolle, eller, alternativt, om værket i lige så høj grad skal henregnes til en jødisk tradition som en kristen.⁷

I denne artikel vil vi berøre parting-of-the-ways-spørgsmålet i et forsøg på at situere Theophilos i en religionshistorisk brydningstid. M.a.o. indstiller vi os ikke på et forsvar for den rette betegnelse for den religiøse identitet hos forfatteren til *Autol.* men ønsker i stedet at undersøge, hvordan en særligt gådefuld del af værkets teologi, nemlig brugen af begreberne logos og sophia, skal forstås inden for en religionshistorisk kontekst. Den Hebraiske Bibel og de efterfølgende jødiske skrifttraditioner udviklede idéer om Guds Visdom og Guds Ord/Tale, som skulle blive modtaget og transformeret igennem den kristne patristik i den senantikke periode,⁸ indtil logosteologien blev etableret som et fast element i den kristne ortodoksi. Denne ortodoksi var endnu ikke givet en

⁵ Et analytisk overblik over de kristne forfattere, der kronologisk er nærmest Theophilos, findes hos Robert Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia: The Westminster Press 1988. Se også Frances Young, "Greek apologists of the second century", i Mark Edwards, Martin Goodman, Simon Price, og Chris Rowland (red.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford: Oxford Clarendon Press 1999, 81–104.

⁶ Vi har anvendt tekstudgaven: José Pablo Martín, Teófilo de Antioquía, *A Autólico* (*Fuentes Patristicas* 16), Madrid: Ciudad Nueva 2004.

⁷ For alt dette, se især gennemgangen hos Jakob Engberg, "Theophilus", i: Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen og Jörg Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Early Christianity in the Context of Antiquity 15), Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH 2014, 101–124. Engberg opdaterer og udfordrer hovedsageligt Edgar J. Goodspeed og Robert Grant, *A History of Early Christian Literature*, Chicago: Chicago University Press 1966, 117–18; Michael Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000, 54–55.

⁸ Her lader vi definitionen på periodiseringen være åben, ligesom Averil Cameron, "The 'Long' Late Antiquity: A Late Twentieth-Century Model", i: Timothy Wiseman (red.): *Classics in Progress*, Oxford: Oxford University Press 2002, 165–191.

sikker form i det andet århundrede, hvorfor *Autol.* kan betragtes som et tidligt led i udformningen af et religiøst begrebsunivers.

I undersøgelsen af det semantiske felt, der aftegner sig omkring logos og sophia, inddrager vi Daniel Boyarins bog *Border Lines* til kontekstualisering,⁹ eftersom bogen fremsætter en tese, der udpeger et væsentligt distinktionskriterium mellem den kristne og den jødiske tradition i en adskillelse af teologiske synspunkter vedrørende Guds "ord" og "visdom" i det andet århundrede. Boyarin fremfører således en unik parting-of-the-ways-tese, hvis brændpunkt falder netop i Theophilos' samtid og hvis tematiske fokus er repræsenteret som et hovedtema i særligt anden bog af *Autol.* Ikke desto mindre nævnes Theophilos ikke igennem Boyarins værk – i stedet analyseres Justinus Martyr, der også generelt i forskningen har overskygget Theophilos.¹⁰

Et ærinde i vores artikel vil være at vurdere styrken af Boyarins tese som forståelsesværktøj, når *Autol.* inddrages som kildemateriale – og samtidig at spørge til, hvordan denne tese kan bidrage til vores viden om Theophilos' tænkning og intellektuelle kontekst. Vores overordnede formål vil være igennem teksten at kaste lys over en religionshistorisk brydningstid, som vi mener *Autol.* spiller en betydelig men relativt underbelyst rolle inden for – og igennem denne kontekst at uddybe vores viden om Theophilos' værk. Hermed sigter vi også efter at integrere værket i en bredere forskningskontekst end alene studiet af kristen apologetik,¹¹ hvor langt hovedparten af interessen hidtil har været placeret.

Første afsnit af denne artikel indeholder en generel introduktion til Theophilos og *Autol.* I det følgende afsnit bliver Boyarins tese opridset, hvorefter vi præsenterer et kursorisk overblik af den visdoms- og logos-teologi, der danner baggrund for *Autol.* Herpå følger en gennemgang af de forskellige anvendelseskontekster i værket, hvor logos og sophia op-

⁹ Boyarin, *Border Lines*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2006.

¹⁰ Undtagelsen der bekræfter reglen forekommer i Grant, *Greek Apologists*: han dedikerede faktisk hele fire kapitler til Theophilos, flere end alle apologeter, Justinus Martyr inklusive. Se Grant, *Greek Apologists*, 140–47; 148–56; 157–64; 165–74. Afvigelsen er måske ikke så overraskende, fordi Theophilos var en af de mest centrale kilder i Grants kirkehistoriske forskning.

¹¹ Det skal dog siges at selv i dette felt springes Theophilos ofte over; udeladt hos f.eks. Stamenka E. Antonova, *Barbarian or Greek? The Charge of Barbarism and Early Christian Apologetics*, Leiden: Brill 2018.

træder (og undertiden, i samme semantiske felt, pneuma). Endelig diskuterer vi i forlængelse heraf forfatterens position ifht. Boyarin-tesen og spørgsmålet om jødisk og kristen visdomstænkning generelt. Vi vil konkludere, at visdoms- og logosbegreberne i værket grundlæggende kan inddeles efter fem funktioner: 1) som aspektuelle tilnærmelser til beskrivelser af Gud, 2) som værktøjer i skabelsen, 3) som midler til moralsk kultivering, 4) som vidnesbyrd om autorisering af bestemte historiske kilder og 5) som medierende led mellem skaber og skabning. Disse funktioner implicerer ikke en gennemgående antagelse vedr. logos og sophias guddommelige status, men udfolder en pluralitet af betydninger, hvor nogle i højere grad indikerer en strengt monistisk gudsforståelse mens andre kan regnes til den fremvoksende logosteologi, der ifølge Boyarin træder frem gennem 2. århundrede som *differentia specifica* for kristne i kontrast til jøder.

Om Theophilos af Antiokia og teksten

Den antagede forfatter kan næppe siges at have opnået en status som et "household name" i dag. Som sagt, står han heller ikke som den mest markante figur i forskningshistorien,¹² på nær udgivelserne af Robert Grant (1917–2014).¹³ Det afspejler sig desværre også i de begrænsede redskaber, som er til rådighed,¹⁴ eller som er svært tilgængelige, som José Pablo Martíns tekstkritiske standardudgave.¹⁵ Theophilos af Anti-

¹² Der angives kun fire publikationer om Theophilos, to efter 1900 og begge af samme forfatter, i Nordisk Patristisk Bibliografi (<https://www.patristik.dk/A2/Theophilos.htm>).

¹³ Om Robert Grants forfatterskab, se Robin Darling Young, "Introduction", i: David Aune og Robin Darling Young (red.), *Reading Religions in the Ancient World: Essays presented to Robert McQueen Grant on his 90th Birthday* (Supplements to Novum Testamentum 125), Leiden: Brill 2007, 1–11.

¹⁴ Martín, *Teófilo*, 46 kender til ni tidligere tekstudgaver eller oversættelser, men ingen omfattende kommentarer. Dette bliver der forhåbentligt rådet bod på af Ferdinand Prostmeiers kommentar og oversættelsesprojekt i serien, *Kommentar zu frühchristlichen Apologeten*.

¹⁵ Som et typisk eksempel på tendensen, er Martíns udgave ikke anvendt i en monografi baseret på en afhandling fra Cambridge. Se Jeremy Hudson, *Worshipping a Crucified Man: Christians, Graeco-Romans and Scripture in the Second Century*, Cambridge: James Clarke & Co. 2021, 147–189.

okia er til gengæld forholdsvis velattesteret i den oldkirkelige tradition.¹⁶ Euseb af Caesarea (ca. 260–340 e.v.t.; biskop fra 313) nævnte Theophilos to gange i *Kirkens historie* (ca. 324/25), og i begge tilfælde var han beskrevet som en tidligere kollega fra et andet østligt episkopat:

I menigheden i Antiokia var Theophilos kendt som den sjette efter apostlene.¹⁷

...

Af Theophilos, som jeg har omtalt som biskop i menigheden i Antiokia, findes der tre grundlæggende skrifter, der er rettet til Autolykos.¹⁸

Senere i den anden passage introducerede kirkehistorikeren det faktum, at gejstligheden i Theophilos' levetid var begyndt at måtte kæmpe hårdt for ortodoksien, hvilket også fremgår klart fra Eusebs notits om resten af Theophilos' forfatterskab. Det bestod angiveligt af skrifter mod en række udvalgte "kættere", som Hermogenes og Marcion af Sinope (ca. 85–160). I den senere latinske samling af *Berømte Mænds Liv* (ca. 393), placerede Hieronymus Theophilos som nummer 25 (af 135, i kronologisk rækkefølge). Han afgav samme bibliografiske informationer som Euseb, men tilføjede også nye detaljer: Theophilos levede under kejser Marcus Aurelius (ca. 120–180) og skrev lærde skrifter i flot stil, som bidrog til kirkens kundskabstilegnelse. Derfor mente Hieronymus her, at det var usandsynligt, at to knap så gode bibelkommentarer kunne være skrevet af Theophilos. Derimod bidrog resten af Theophilos' værker "til kirkens uddannelse".

Autol. er det eneste blandt de værker, som Euseb og Hieronymus tilføjede Theophilos, som er overleveret til vores tid. Der lægges vægt på ordet "tillægge", for der er intet indhold i selve teksten, der endegyldigt bekræfter Theophilos' identitet. For eksempel skal de mange personlige

¹⁶ Rick Rogers, *Theophilus of Antioch*, Oxford: Lexington Books 2000, 3–14.

¹⁷ Euseb, *Kirkens Historie* 4.20.1, i: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*. Livres I–IV. Texte critique de E. Schwartz (GCS) — Traduction et annotation par Gustave Bardy, vol. 1 (*Sources chrétiennes*, 31), Paris: Cerf 1952. (Overs. Jørgen Ledet-Christiansen og Helge Kjær Nielsen, let modificeret).

¹⁸ Euseb, *Kirkens Historie* 4.24.1 (Overs. Jørgen Ledet-Christiansen og Helge Kjær Nielsen, let modificeret).

detaljer, som mesopotamisk ophav og trosskifte, ses i lyset af en ret generisk selvscenesættelse, ikke kun blandt de såkaldte kristne apologeter, men også andre samtidige grupper af intellektuelle.¹⁹ Der skal også medregnes det forhold, at selve navnevalget fremstår suspækt; "Den elskede af Gud", der viser sin tro "til den, som selv er ulv", kan vel nærmest kun tolkes som et aggressivt partsindlæg. Om ikke andet forstærker det i hvert fald fokus på afsenderens retfærdige væsen og modtagerens uret. Med det in mente, er der dog umiddelbart hverken meget vundet eller tabt ved at gøre som Euseb eller Hieronymus og identificere Theophilos som forfatteren på *Autol.*, hvorfor vi også har valgt at holde fast i forfatternavnet, reelt eller opdigtet.

Traditionelt set har Theophilos' værk været tolket som det sidste af de mange apologetiske skrifter, som blev skrevet i slutningen af det andet århundrede.²⁰ Paradoksalt nok ligner det nærmest ikke de andres, som eksempelvis talerne af Melito af Sardes eller Athenagoras af Athen. Værket er hverken en konstrueret dialog eller en offentlig appel til kejsermagten. Theophilos valgte at udforme teksten som en trio af breve til en ligeværdig person, hvorfor både format og adressat dermed var nybrud i det apologetiske korpus. Tekstens diskursive opgave bestod i at "Theophilos" skulle forsøge at overbevise "Autolykos" om sin filosofiske skoles sandhed, imod en uspecificeret men udenforstående "hedensk" skole, som Autolykos åbenbart stadig sværgede til, selv efter at have modtaget de to første bøger (*Autol.* 3.1.1). Opponenten blev fremstillet noget karikeret: Autolykos var den interesserede intellektuelle type blandt hedningene, der tilsyneladende var så interesseret i lærdom, at han "ikke ville tøve med at tilbringe natten på biblioteker" (3.4.3). Dette anlagte sigte på høj social status, som sofister eller filosoffer jo havde, er interessant og bidrager til forfatterens selvscenesættelse som en slags akademisk mentor, men udi det religiøse. Derfor passer forfatterens fremstilling umiddelbart godt for et medlem af gejstligheden, såfremt den navnkundige Theophilos faktisk *var* forfatteren; under alle omstændigheder ville *Autol.* være det første apologetiske skrift udgivet

¹⁹ Se især Kendra Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

²⁰ Se den bibliografiske liste hos Martín, *Teófilo*, 11 (n. 12). Til den bør også tilføjes, Adolf von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1893, 496–502.

af en biskop med sigte på en hedensk læserskare.²¹ Det fremstår altså som noget af et litterært eksperiment, selvom det selvfølgelig deltager i en bredere apologetisk debat og tradition.

Ud fra form, funktion og indhold lader *Autol.* til at være et forsøg på at indgå i en debat med et bredere publikum af tidens intellektuelle elite i de urbane filosofiske skoler (hvormed Theophilos retorisk fik placeret den kristne tænketank på et endnu højere plan).²² Men det ville naturligvis ikke have afholdt andre fra at tilgå teksten, og den kunne i lige så høj grad være tiltænkt et internt publikum eller folk interesserede i konvertering. Vi taler om et protreptisk trebindsværk, der fortæller én samlet historie om Gud og hans rolle i menneskets historie, et vidnesbyrd til religiøs og etisk instruktion. Theophilos fremhævede særligt didaktiske aspekter i sin korte epiløg, hvor han kaldte værket for en "rådgiver og løfte om sandheden" (3.30.4). Sådan læste både Euseb og Hieronymus teksten.

Selvom værkets fortælling kan ses som en enhed, tjente de tre bøger hvert deres formål.²³ 1. bog blev beskrevet som en *ὁμιλία* eller diskurs (2.1.1) og fylder cirka 3100 græske ord. Bogen skulle kort og præcist besvare spørgsmålet om, hvem Theophilos' gud var, dvs. Guds natur, til en klart udenforstående person, som var meget skeptisk og konfrontatorisk. 2. bog blev kaldt for en *σύγγραμμα* eller historisk lære (2.1.2), og den er den længste (over 11600 ord). Bogen genfortalte Guds rolle i mennesket og jordens historie med udgangspunkt i 1. Mosebog og andre hellige skrifter, som modsvar til tidligere hedenske udlægninger af verdens skabelse. Den flytter dermed fokus fra Gud til frelseshistorie og logos' rolle i historien. Den var henvendt til et mere medgørligt publikum, som fattede interesse for den særegne bibelske litteratur og teksternes etiske lære. 3. bog var en *ὑπόμνημα* eller minde eller huskeskrift (3.1.1) på cirka 7200 ord, som genoptog 2. bogs kritikpunkter af hedensk etik og bragte historiefortællingen fra Syndfloden (3.16.1) frem til Theophilos' egen tid (3.28.1). Den opklarede de sidste detaljer og måske mere perifere emner for den ellers interesserede læser, hvorfor den

²¹ Daniel H. Williams, *Defending and Defining the Faith: An Introduction to Early Christian Apologetic Literature*, Oxford: Oxford University Press 2020, 201–202.

²² Ferdinand Prostmeier, "'Zeig mir deinen Gott': Einführung in das Christentum für Eliten", i: Ferdinand Prostmeier (red.), *Frühchristentum und Kultur*, Wien: Herder 2007, 155–185.

²³ Rogers, *Theophilus*, 25.

har et større fokus på nomos end logos. Af den grund vil vi primært beskæftige os med 2. bog.

En religionshistorisk skillevej?

Ifølge Boyarin udfoldes i den periode, der i en jødisk kontekst kaldes Tannaitisk tid og i en kristen periodisering typisk betegnes den før-nikenske periode, nye hæresiologiske diskurser, der bidrager til at konstruere distinkte kristne og jødiske teologiske positioner og religiøse identiteter. Inden for denne polemiske kontekst omfavner kristne en guddommeliggjort logos og modsat afvises som kættersk enhver teologisk position, der nægter en guddommelig status til Guds Ord (en position, der i samtiden repræsenteres af monarkianere/sabellianere), mens jøder afviser som kættersk enhver teologi, der vil udfordre YHWHs eneherredømme:

I propose that Logos theology is not an essential and aboriginal distinguishing mark of Christianity as opposed to Judaism but rather a common theological inheritance that was construed and constructed as such a distinguishing mark via a virtual conspiracy of orthodox theologians on both sides of the new border line – Justin and followers on one side, the Rabbis on the other. The logos became a virtual shibboleth for the production, then, of both orthodoxies.²⁴

Fra Andet Tempel og frem er der ellers i jødisk tænkning en udtalt tradition for en teologi, der har fået betegnelsen *two-powers-in-heaven* i engelsksproget litteratur. Et eksempel herpå findes i det aramæiske begreb *memra* (ord/tale), der i en tradition, Boyarin betragter som en jødisk logosteologi, havde status som en autonom guddommelig entitet på linje med YHWH. En rabbinsk bestræbelse på at konstruere en ortodoksi baseret på et strengere monoteistisk grundlag reducerede, i Boyarins udlægning, denne tradition til kætteri. Således blev idéen om Guds ord/tale som en guddommelig enhed udpeget som "the most significant of indicia for Christian and Jewish separate religious identity. Jews who continued to believe in the logos and Christians who denied it were no

²⁴ Boyarin, *Border Lines*, 29.

longer Jews or Christians but heretics by decision of the 'legislative' bodies, the metaphorical parliaments of religious power."²⁵

Denne tolkning er ikke ukontroversiel. Bla. har Shaye Cohen kritiseret Boyarins fokus på idéer frem for handling. I *From the Maccabees to the Mishnah* skriver han: "If [...] one speaks of Judaism and Christianity as a collection of theological abstractions, one might conclude that they were, and perhaps still are, one and the same, an approach and a conclusion that I reject. This is (one of) my objections to Daniel Boyarin, *Border Lines*".²⁶ Det er først og fremmest adfærd, der afgør religiøst tilhørsforhold, ikke tænkning, lyder Cohens indvending. Særligt understreger han det forhold, at ingen jøder tilbad logos: "The logos was simply a philosophical abstraction, a way of understanding the world. For Christians, however, Christ the Logos was the primary focus of worship."²⁷ Endvidere nævnes det, at "even those Jews who, like Philo, used their belief in God's Logos to explain how a transcendent and unknowable God could create the world and interact with it did not worship the Logos or pray to it."²⁸ Senere skal vi vende tilbage til Filon, hvis forståelse af Logos rummer flere kompleksiteter end som så (hvilket Cohen, *contra* sit eget udsagn om logos som blot en filosofisk abstraktion, indrømmer med en hentydning til, at det angående Filon er uklart, "whether the Logos is merely an 'aspect' (or attribute) of God, or whether Logos is a 'being' in its own right").²⁹ For indeværende er det væsentlige at betragte Cohen og Boyarin som repræsenterende kontrasterende poler i parting-of-the-ways diskussionen.

Cohens praksisnære perspektiv er et nødvendigt korrektiv til et *Gipfelwanderung*-perspektiv, der måler religionernes overlap på intelligentsiaens idéproduktion. Dog skal det ikke forglemmes, at hæresiologi

²⁵ Boyarin, *Border Lines*, 21. Boyarin understreger dog også, hvordan det hæresiologiske foretagende i jødedommen snart svandt igen efter 2. årh. I 3. og 4. århundrede finder vi desuden i rabbinisk jødedom idéen om Torah som en guddommelig entitet, som YHWH konsulterede i under skabelsen – en idé med klare affiniteter til logosteologien. Man må derfor forstå hans tese sådan, at andet århundrede indeholder en særligt intens impuls mod differentiering, hvor midlerne for denne differentiering imidlertid i højere grad skulle forblive i den kristne tradition end i den jødiske.

²⁶ Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville: Westminster John Knox Press 2014, 232.

²⁷ Cohen, *From the Maccabees*, 166.

²⁸ Cohen, *From the Maccabees*, 166.

²⁹ Cohen, *From the Maccabees*, 81.

også er en praksis, og at de idéer, der genereres i en hæresiologisk diskurs, er praksisformende. En grundlæggende indsigt fra den sproglige vendings indflydelse på ortodoksi- og hæresispørgsmålet er, at diskursiv virkelighed sjældent fungerer som en refleksion af den ikke-diskursive virkelighed, men derimod tilstræber at forme denne. Når kristne forfattere allerede i det første århundrede og den tidlige del af det andet (hvor Cohen mener at finde et håndfast skel mellem jøder og kristne) kan formulere kategoriske distinktioner mellem kristne og jøder,³⁰ da skal dette ses som en diskursiv virkelighed og en præskriptiv manøvre snarere end en deskriptiv gengivelse af en reel historisk virkelighed.

I det følgende skal det i høj grad handle om abstraktioner. Spekulationerne om logos og sophia kan ligefrem regnes til den mest abstrakte del af *Autol.* Boyarins perspektiv lader os netop forme en kontekst for sådan en tekst. Det interessante i denne sammenhæng er ikke at uddrage, hvilken personlig religiøs identitet disse reflekterer, men snarere at læse dem i forhold til de generelle religionshistoriske dynamikker, som værket var præget af og bidrog til. Når det, som Cohen rigtigt nævner, er et særkende for kristne, at en egentlig tilbedelse af logos (identificeret som treenighedens anden person) vandt frem i løbet af senantikken, er det værd at undersøge hvilke diskurser, der motiverede denne særprægede handlingsform.

Om ord og visdom

En række begreber og idéer, der senere skal spille centrale roller i den kristne ortodoksi, optræder i relativt usystematiseret form i *Autol.* – eller er af den senere kristne tradition blevet udpeget heri som rudimenter eller kimformer til senere mere fasttømrede doktriner. Man har f.eks. ville finde en treenighedslære hos Theophilos.³¹ Således skriver D.S. Wallace-Hadrill, at "[w]e are given a glimpse of trinitarian doctrine in the early formative stage in the works of Theophilus".³² Hvad Wallace-

³⁰ Et primæreksempel i denne henseende er Ignatios af Antiokia, der i strenge vendinger mindede sin menighed om, at de ikke var jøder – se f.eks. Ignatios *Brev til Magneserne* 8–10; *Brev til Philadelpherne* 6.1–2, 8.2–9.

³¹ Robert Grant ærgrer sig over, at Theophilos ikke valgte begreberne "Father, Son, and Spirit", da han i dette fravalg "allowed a considerable measure of confusion to remain." (Grant, *Greek Apologists*, 169).

³² D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 67.

Hadrill peger på, er en passage i *Autol.* 2.15, hvor Theophilos omtaler Guds trefoldighed (τριάς).³³ Det er imidlertid ikke faderen, sønnen og Helligånden,³⁴ der er på spil, men derimod "God and his Logos and his Sophia" med den tentative tilføjelse af en fjerde part: "In the fourth place is man, who is in need of light – so that there might be God, Logos, Sophia, Man. For this reason the luminaries came into existence on the fourth day."³⁵

Derudover finder vi, som det generelt er tilfældet i *Autol.*, teologi udfoldet inden for rammerne af et partikulært problem, og ikke *in abstracto*:³⁶ Theophilos vil finde et svar på, hvordan de tre dage i Genesisfortællingen skal forstås, der går forud for skabelsen af himmelhvælvingens lyskilder. Svaret bliver, at disse tre dage er typer for Guds tre dele – en tredeling, som Robert Grant velvalgt oversætter med "triad" snarere end "trinity".³⁷ Denne treleddede teologi introduceres som et forklaringsværktøj til Genesis-teksten, og ikke som noget, der selv kræver forklaring. Om det har været udbredt i de kristne miljøer, Theophilos

³³ Dette må regnes blandt de mest almindeligt kendte aspekter af Theophilos tænkning. På Wikipedia kan man således læse: "Theophilus's apology is most notable for being the earliest extant Christian work to use the word "Trinity". (https://en.wikipedia.org/wiki/Theophilus_of_Antioch#Trinity, tilgået 10/06/24).

³⁴ D.H. Williams hævder, at det er "unimaginable that Theophilus does not know of the Antiochene confession that would have professed the τριάς [sic] God as Father, Son, and Holy Spirit." Men for denne artikels forfattere er det ikke klart, at forfatteren til *Autol.* skulle kende til en sådan bekendelse, særligt da vi ikke med sikkerhed kan tilskrive værket et antiokensk ophav. Jf. Williams, *Defending and Defining the Faith*, 207.

³⁵ Blandt de tidligste formuleringer af tredelingen fader, søn og helligånd må regnes Athenagoras: Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 10, i: Athenagoras, *Legatio and De resurrectione*. Redigeret af W. R. Schoedel, Oxford: Clarendon Press 1972.

³⁶ En kontekstbestemt form for formidling af teologisk tankegods synes at være gennemgående for værket, som også Jakob Engberg antyder i sin pragmatiske løsning af spørgsmålet om fraværet af eksplicit kristologi i værket: Rammen for værket er bestemte problemer og spørgsmål rejst i diskussion med den virkelige eller fiktive dialogpartner Autolykos, og værkets indhold bestemmes ud fra disse snarere end ud fra et ønske om at give et generelt billede af den kristne tros indhold. Se Engberg, "Theophilus", 107–109.

³⁷ Grant påpeger selv en lighed på dette punkt mellem "the fantasies of Valentinian Gnostics" og Theophilos. (Grant, *Greek Apologists*, 160) Den påståede lighed beror imidlertid mest af alt på en passage af Ptolemaeus, en discipel af Valentinus, der skulle have hævdet, at Gen. 1.1–2 og Johannes 1.3–4 viser "tetrads" af metafysiske enheder ("Father, Grace, Onlybegotten, Truth", "Logos, Life, Man, Church"). Foruden logosbegrebets optræden i begge kontekster hviler sammenligningen på et lille sted.

havde sin gang i, at tale om Guds "trias" som bestående af Gud, logos og sophia, lader sig desværre dårligt besvare, da *Autol.* forbliver den eneste kilde, der indeholder denne karakteristik. Den selvfølgeghed, med hvilken den fremføres, kan lige så vel skyldes den rollefordeling mellem Gud, logos og sophia, som er blevet udfoldet inden for værket selv, hvilket vi vender tilbage til i næste afsnit.

Idéen om skabelse ud af intet – ἐξ οὐκ ὄντων i Theophilos' græske, *ex nihilo* i den senere og i dag mere velkendte latinske formulering – kommer også til udtryk i *Autol.* Formuleringen findes flere gange gennem værket (Cf. 1.4: ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι og 2.4: Θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται) og retter sig polemisk mod den platoniske idé om en oprindelig materie, som universet skabtes ud af. Intet stof fandtes før skabelsen, da dette synspunkt vil ophøje det blotte stof til guddommelig status ved at tilkende det evig eksistens. Hvad der derimod findes før skabelsesakten, er logos og sophia, der beskrives som indeholdt uskabt i Gud – en pointe, der formidles af Theophilos med et meget kropsligt billedsprog, som når Gud i 2.10 indeholder Logos i sine σπλάγχνοις, bogstaveligt "indvolde", for så at "gylpe ham op", på græsk formuleret participialt som ἐξεγευσάμενος.³⁸

Som bibelsk baggrund for denne forståelse,³⁹ og som standardreferencen for Theophilos angående visdomsbegrebet generelt, er Ordsprogenes bog 8. Her forklarer den personificerede Visdom sit ophav som det første i Guds skabelse: "Som begyndelsen på sine handlinger skabte Herren mig, som det første af sine værker dengang. Fra evighed er jeg dannet, fra begyndelsen, før jorden blev til." (Ordsprogenes bog, 8.22–8.23) Det andet århundredes kristne tænkning var generelt optaget af

³⁸ Disse kropslige metaforer vedrørende Guds frembringelse af lavere guddommelige enheder har foranlediget paralleller til hedenske tekster som Hesiods *Theogoni* (et værk diskuteret af Theophilos gennem *Autol.*), hvor Zeus rummer Metis i sin bug og føder Athena ud af sin pande. Dette er en af mange dele af Theophilos tænkning, som falder uden for Robert Grants personlige teologiske smag, og som derfor af ham dømmes som "regrettable" (Grant, *Greek Apologists*, 170).

³⁹ Foruden de bibelske tekster af visdomslitteraturen formodentlig kommet til Theophilos gennem Salomos Visdom (også simpelthen kaldet Visdommens Bog). Denne er en græsk visdomstekst, højst sandsynligt af alexandrinsk oprindelse, der fandt vej ind i LXX. Theophilos citerer ikke Salomos Visdom, men bestemte elementer af hans teologi synes at bære tydeligt præg heraf: F.eks. følger han, som Grant har påpeget, "its doctrine on the envy of the devil". (Grant, *Greek Apologists*, 166).

denne passage, som bla. Justinus Martyr og Athenagoras lig Theophilos læser som en reference til den logosfigur, der optræder i Johannesevangeliet.⁴⁰ Foruden denne passage fra Ordsprogenes Bog kvalificeres logos- og pneumabegreberne med henvisning til Salmernes Bog 33.6, hvor Logos (i LXX) fremhæves i skabelsen af himlene.⁴¹ (*Autol.*1.7) En anden og omtrent samtidig kristen forfatter, Irenæus, benytter også denne passage som bibelsk ballast for sin logos- og pneumaforståelse.⁴² Men i kontrast til Irenæus, hvor logos og pneuma utvetydigt underordnes en enhedslig Gud, adskiller Theophilos betoning af bibeltekstens implikationer, som Josef Lössl har pointeret: "in Theophilus' version of the biblical text, it had been easier to read 'Logos' and 'Pneuma' as distinctive divine beings or powers, and Theophilus had responded to this in his account by highlighting the distinctive roles and even metaphysical states of Logos and Pneuma."⁴³ Generelt indeholder Theophilos teologi formuleringer, der i forhold til prominente samtidige kristne forfattere som Irenæus og Tatian synes at tilskrive begreberne logos, sophia og pneuma en højere grad af uafhængighed og guddommelig status i egen ret: Hos Tatian er Gud først en simpel enhed (ἀπλότης), der efterfølgende frembringer logos som det første i skabelsen;⁴⁴ hos Irenæus forbindes en selvstændiggørelse af logos med Valentinus' teologi og en sådan tolkning fordømmes følgelig.⁴⁵ I nogle passager ligner Theophilos Justinus Martyr, hovedskikkelsen blandt de kristne apologeter i Boyarins fortælling, der insisterede på "the Logos of God as a second divine person"⁴⁶ – i andre synes han at fremføre en monistisk Gud, som det fejlbarlige menneskesprog er nødsaget til at opdele med begreber som logos, sophia og pneuma.

⁴⁰ Grant, *Greek Apologists*, 108.

⁴¹ På dansk: Ved Herrens ord blev himlen skabt, hele dens mangfoldighed ved et pust fra hans mund.

⁴² Irenæus, *Haer.* 1.22, i: *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*. Redigeret af W. W. Harvey, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1857.

⁴³ Josef Lössl, "Tatian, Theophilus and Irenaeus" i *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, New York: Routledge 2021, 349.

⁴⁴ Tatian, *Oratio* 5.2, i: "Die ältesten Apologeten". Redigeret af E. J. Goodspeed, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. Se også: Lössl, "Tatian, Theophilus and Irenaeus", 345: "whereas in John 1:1 the Logos was in the beginning, in Tatian's account the Logos does not yet exist distinctly at this point".

⁴⁵ Irenæus, *Haer.* 2.28.

⁴⁶ Boyarin, *Border Lines*, 38.

Theophilos er heller ikke konsekvent i sin identifikation af logos og sophia.⁴⁷ Begreberne synes, som indikeret foroven, at finde deres betydning ud fra den argumentatoriske kontekst, de optræder i gennem *Autol.*, mere end ud fra et forudfattet teologisk begrebsapparat. Som vi vil se i det kommende, er visdoms- og logosbegreberne hos Theophilos tilstrækkeligt ubestemte i deres betydning til at kunne ombyttes eller gøres til synonymer efter behov. Heri ligner han nogle andre kristne forfattere fra andet århundrede, f.eks. ovennævnte forsøg på at forbinde sophia i Ordsprogene med logos i Johannesevangeliet, men adskiller sig igen fra andre. Hos Clemens af Alexandria (ca. 150–215) findes f.eks. en klar opfattelse af sophia og logos som tilhørende hhv. immanens og transcendens. Således anklager han i 5. bog kap. 14 af sin *Stromateis* den stoiske pneuma-idé for at bero på en forveksling mellem Guds visdom, der "gennemtrænger alt", med Guds logos, der er hævet over kosmos.⁴⁸ Dog skal det også påpeges, hvordan en platonisk arv, der skelner mellem ontologisk væsen og immanent funktion, ville tillade et syn på logos- og visdomsbegreberne, der identificerer dem i deres væren men adskiller dem i deres virke. Mest udtalt findes denne tolkning hos Filon af Alexandria.⁴⁹ Peter Schäfer skriver herom: "Thus Logos and Wisdom are indeed ontologically identical but describe different aspects of God, as also of his creative activity. God, his Logos, and his Wisdom are one, while they simultaneously reflect distinct qualities within God and in relation to the created world."⁵⁰

Dette er en væsentlig kvalifikation af både Filon og den patristiske tradition, der trækker på ham i udviklingen af en logosteologi. Schäfers nuancering af Filons position er ikke uden relevans ifht. Boyarin-tesen, eftersom Filon ifølge Boyarin "identifies Sophia and the Logos as a single entity", hvilket for ham er forbundet med ophøjelsen af denne

⁴⁷ Med henblik på den efterfølgende patristiske historie kan det påpeges, at identifikationen af visdom og logos bliver gjort til genstand for særligt ophedet polemik under arianismestriden: For hvis Logos = Visdom = Sønnen i treenigheden, da giver det ikke mening (således argumenterer den arianske fløj) at tale om Logos som frembragt af Gud – for i så fald må der have været et tidspunkt, hvor Gud var uden Visdom.

⁴⁸ Andrew Litter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden: Brill 2009, 143.

⁴⁹ At *Autol.* indeholder indflydelse fra Filon er generelt accepteret. For et overblik over denne indflydelse, se David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Minneapolis: Van Gorcum, 1993, 110–116; Grant, *Greek Apologists*, 167.

⁵⁰ Peter Schäfer, *Mirror of His Beauty*, Princeton NJ: Princeton University Press 2004, 45.

sophia-logos enhed til status som *deuteros theos*.⁵¹ Vi vil se igennem næste afsnit, hvordan *Autol.* synes på den ene side at indeholde tilfælde af en aspekt-forståelse af logos og sophia, der ligner Schäfers karakteristik af Filon, og på den anden en tolkning af disse som uafhængige guddommelige instanser.

Begrebernes funktioner i *Ad Autolycum*

Logos, Sophia, Pneuma

Logos- og sophiabegreberne introduceres i tredje afsnit af værkets første bog, hvori en karakteristik af Gud forsøges. Først markeres Guds principielle ubegribelighed igennem en række apofatiske bestemmelser (ἀχώρητος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀσύγκριτος, ἀσυμβίβαστος, ἀμίμητος, ἀνεκδιήγητος). Derefter opbløder han den kategoriske afvisning af sprogets duelighed over for Gud ved – i tråd med Filons ovenfor nævnte forståelse af logos og visdom – at påpege, hvordan bestemte begreber kan udpege aspekter af det guddommelige. Blandt en længere opremsning af disse findes følgende: "If I call him Logos, I speak of his beginning (ἀρχήν); if I call him Sophia (Wisdom), I speak of his offspring (γέννημα)".⁵² Også begrebet pneuma, der af Theophilos undertiden forbindes til eller analogiseres med sophia og logos, introduceres her. I en meget bogstavelig forståelse af Pneuma hedder det således: πνεῦμα ἐὰν εἴπω, ἀναπνοήν αὐτοῦ λέγω.

I 1.7 indikerer Theophilos, at sophia og pneuma udfyldte lignende funktioner i skabelsen: "God made everything through Logos and Sophia" skriver han, hvorefter han som bibelgrundlag for dette udsagn citerer Ps. 32:6: "by his Logos the heavens were made firm and by his Spirit (Pneuma) all their power". Hvad der i hans egen formulering er Sophia er Pneuma i bibelteksten, uden at der for Theophilos er noget semantisk mellemrum.

Allerede i afsnit 1.5 udfoldes pneumabegrebet i forbindelse med en ny antropomorfisering af Gud: skabelsen er omsluttet af Guds ånd (πνεῦμα), som igen er omfattet af Guds hånd. Theophilos er konsekvent nok i bestemmelsen af Pneuma som Guds åndedræt, til at han i afsnit

⁵¹ Boyarin, *Border Lines*, 96. Her finder Boyarin opbakning fra bla. Darrell Hannah, der foreslår, at Filon befinder sig inden for en jødisk alexandrinsk tradition, der tilkendte "a certain independence to God's word." Boyarin, *Border Lines*, 113.

⁵² *Autol.* 1.3.

1.7 kan sige: "You speak of him, O man; you breathe his breath". Denne type fremstilling af *pneuma* har ledt Nicole Zeegers-Vander Vorst til at skrive at "le *Pneuma*, dans les Livres a Autolycus, loin d'être la troisième personne de la Trinité, est de coloration beaucoup plus stoïcienne que biblique."⁵³ Vorsts diagnose fortjener et par kommentarer, før vi fortsætter gennemgangen af Theophilos værk. Påpegningen af en potentiel stoisk arv viser, hvordan spørgsmålet om Theophilos intellektuelle og religiøse position ikke alene udstrækker sig til hans forhold til jødisk og kristen religion, men ligeledes til hans forhold til de hellenistiske skoler; i senantikken brogede intellektuelle landskab findes lignende idéer ofte inden for forskellige traditioner af jødisk, hellenistisk og tidlig-kristen tænkning. Vorst finder altså en hedensk hellenistisk baggrund til *pneumabegrebet*. Dette er ikke usandsynligt, men kan dog dårligt bestemmes med nogen sikkerhed – ikke mindst eftersom Vorst ikke uddyber den hævdede stoiske karakter, som for hende mest af alt fremhæves for at differentiere *pneumabegrebet* fra *logos* og *sophia*. *Logosbegrebet* vil hun spore til en jødisk midrashim-tradition: "un *Logos*, qui, meme s'il présente quelques affinités avec le Verbe johannique, accuse, lui aussi, de nombreuses attaches avec le judaïsme."⁵⁴ Man kan undre sig over dette udsagn, al den stund Theophilos eksplicit citerer Johannesprologens første sætning i 2.22 og desuden formodentlig tilsigter en underforstået reference til Johannesprologen 1.3 i 2.10: τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. En johannæisk baggrund synes at udgøre mere end bare "quelques affinités" i værkets anden bog, hvor *logosbegrebet* udfoldes mest detaljeret. Vorsts pointe er, at en midrash-tradition, der omtaler Guds Torah som iboende i Gud, før denne bliver eksternaliseret og tilgængeliggjort for mennesker, synes at betinge Theophilos' brug af *logosbegrebet*, der hos ham træder i stedet for Torah. Der er rigtignok en analogi mellem idéen om Guds iboende Torah og Guds iboende *logos* – men i lige så høj grad er der en analogi mellem *logos* og den jødiske *memra*-teologi, som Boyarin betragter som en jødisk logosteologi, og som Vorst ikke nævner.

At hævde, at det ikke er et johannæisk men et jødisk *logosbegreb*, der er på spil, forudsætter imidlertid også en adskillelse mellem de to,

⁵³ Nicole Zeegers-Vander Vorst, "La création de l'homme (Gn 1,26) chez Théophile D'Antioche", *Vigiliae Christianae* 30:4 (1976), 258–267 (259).

⁵⁴ Zeegers-Vander Vorst, "La création de l'homme", 262.

som ifølge Boyarin er misforstået. Omkring Johannesevangeliet skriver Boyarin ligefrem, at "until verse 14, what we have before us is a piece of perfectly unexceptional non-Christian Jewish thought that has been seamlessly woven into the christological narrative of the Johannine community."⁵⁵ Der er for Boyarin tale om en form for midrash, der eksegetisk kombinerer to skriftsteder, i dette tilfælde Genesis 1 og Ordsprogene 8. Hvis denne tolkning stemmer, ville Vorst placere skellet mellem en jødisk og en kristen Logos-tradition allerede i første århundredes johannæiske litteratur, mens det først er i løbet af andet århundredes apologetiske litteratur, at en sådan distinktion indfinder sig.

Vorst insisterer desuden på, at et gennemgående træk ved Theophilos er at beholde logos og sophia som adskilte størrelser. Ved en nærmere granskning af værket kan denne tolkning kan dog ikke opretholdes som en konsekvent karakteristik, som man f.eks. ser, når Theophilos ved hjælp af en Paulus-reference skriver om Guds "Logos, through whom he made all things, who is his power and Sophia".⁵⁶ At han her sætter lighedstegn mellem logos og sophia sløres imidlertid i Robert Grants oversættelse, der (måske for at udglatte værkets begrebsmæssige inkonsistens) i dette tilfælde vælger at oversætte sophia med "wisdom" snarere end den direkte gengivelse af den græske term, som det ellers overvejende er tilfældet i hans oversættelse. Grant kan da også hævde, diametralt modsat Vorst, at Theophilos "refuses to differentiate mental activities within God [hvoraf Grant nævner Logos, Mind, Spirit, Wisdom og Forethought], since Gnostics could then slip in their theories about sequential emanation."⁵⁷ Her finder Grant udgangspunktet for sin tolkning i et formodet strategisk ønske hos Theophilos om at forme sin teologi således, at den ikke kan bruges af "gnostikerne". Et bemærkelsesværdigt omvendt udgangspunkt findes i hans forklaring af Theophilos' udlægning af den guddommelige *trias* ud fra ligheder til valentiniansk gnosis (se note 37).

Hvem Visdommen taler igennem

En gennemgående ambition i *Autol.* er at undergrave de hedenske digteres og historieskrivers autoritet og i stedet fremhæve den bibelske

⁵⁵ Boyarin, *Border Lines*, 111.

⁵⁶ *Autol.* 2.22.1.

⁵⁷ Grant, *Greek Apologists*, 167.

udlægning af verdenshistorien. Med dette formål overlapper to roller, som logos og sophia udfylder i værket: deres funktion i skabelsen og deres evne til at indgive mennesker profetiske evner og sand viden om kosmos. Eftersom Sophia eksternaliseres (eller "gylpes op") ved skabelsesøjeblikket, bevidner hun hele skabelsesprocessen, og kan efterfølgende genfortælle denne gennem udvalgte mennesker. Herved etableres for Theophilos et håndgribeligt adskillelseskriterium for ethvert udsagn omhandlende kosmogoni eller den fjerne historie.

I en passage, der måske bærer præg af det jødiske påbud om forsigtighed i omgangen med *Ma'asse Bereshit*,⁵⁸ dvs. undersøgelser af Guds skabelse af verden, skriver Theophilos i 2.12: "No man can adequately set forth the whole exegesis and plan of the Hexaëmeros (six days work), even if he were to have ten thousand mouths and ten thousand tongues. Not even if he were to live ten thousand years, continuing in this life, would he be competent to say anything adequately in regard to these matters, because of the *surpassing greatness and richness of the Wisdom of God* to be found in this Hexaëmeros quoted above." Her skal det påpeges, at Theophilos introducerer endnu et begreb, der vil få et omfattende efterliv i patristisk teologi, nemlig begrebet *oikonomia*, som Grant her oversætter som "plan".⁵⁹ Oikonomia-begrebet i patristisk tænkning, som har modtaget sin nok mest bemærkelsesværdige analyse i Giorgio Agambens *The Kingdom and the Glory*, bliver et nøglebegreb i redegørelsen for forholdet mellem Guds enhed og flerhed, monoteismen og treenigheden: I sin væren er Gud én, men i sin *oikonomia* (hans administration af verden og frelsen) er han tre.⁶⁰ I denne passage drejer det sig efter alt at dømme om den indre sammenhæng i skabelsesprocessen.

Hvem der får adgang til sophia specificeres i 2.9 som "Guds mennesker" (Οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι), beåndet af en hellig ånd (πνεύματο-

⁵⁸ Jf. Guy Stroumsa, *Hidden Wisdom*, Leiden: Brill 2005.

⁵⁹ Begrebet Hexaëmeros som betegnelse for skabelsen får også et omfattende efterliv hos særligt Origenes, de Kappadokiske fædre, Johannes Chrysostomos, Ambrosius, Augustin og Pseudo-Eusthathius. Se: Johan Brun Mendes Cederfeldt, "Naturen i menneskets billede? Et ontologisk perspektiv på naturforståelse i senantik religion", *Slagmark* #88, 2024, 43–61.

⁶⁰ Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory*, Stanford University Press 2011, 1–15. Nogle kristne tænkere i Theophilos' samtid og eftertid mente, at logos alene hørte til Guds oikonomia, således at den på den sidste dag vil vende tilbage til Gud, der kollapse sin treenighed for igen at blive monadisk.

φόροι πνεύματος ἁγίου – vel at mærke uden bestemt artikel, hvilket finder udtryk i Grants oversættelse som "a holy Spirit"), som gennem instruktion fra Gud blev hellige og retfærdige og derfor værdige til at blive redskaber (ὄργανα) og bærere af Sophia.

Sibyllen er den eneste ikke-bibelske skikkelse, der tildeles inspiration fra Sophia. Baggrunden for denne opskrivning af en hedensk kilde til profeti skal findes i den sibyllinske orakel-litteratur, som trods sin anvendelse af sibyllefiguren blev skrevet af jødiske og senere kristne forfattere.⁶¹ Når der ellers hos hedenske forfattere (af hvilke der nævnes kanoniske digtere som Simonides, Euripides, Aischylos og Pindar) kan findes betragtninger, der synes at harmonisere med Sibyllen eller den bibelske profetiske litteratur, da regnes disse for at være af nyere herkomst og resultatet af hedensk idétyveri. (2.37)

Sophia tjener som en garant for sandhedsværdien af udsagn fra bestemte ophøjede figurer i fortiden, men også antydningssvis som en kilde til muligt "selvsyn" for det, Theophilos fremfører gennem værket: 2.38 hentyder Theophilos til, at Guds sophia er almindeligt tilgængelig for alle, der stræber efter den og som lever et retfærdigt liv: "All these matters will be understood by everyone who seeks for the Wisdom of God and is pleasing to him through faith and righteousness and good deeds." Kendskab til Sophia udpeges desuden som vejen til at "se Gud": "Deliver yourself to the physician, and he will couch the eyes of your soul and heart. Who is the physician? He is God, who heals and gives life through Logos and Sophia. God made everything through Logos and Sophia (...). His Sophia is most powerful (...). If you know these things, O man, and live in purity, holiness, and righteousness, you can see God." Carl Curry har foreslået, at Theophilos her har "pagan theogonies in mind", og at han låner et motiv fra Hesiod, nemlig påkaldelsen af muserne som garant for et ikke-blot-menneskeligt indhold i det skrevne.⁶² *Autol.* bærer utvivlsomt vidnesbyrd om, hvor optaget Theophilos var af Hesiod – ikke desto mindre skal man holde sig den

⁶¹ Det længste citat af de mange både eksplicitte og indvævede citationer, der optræder i *Autol.*, er hentet fra 3. Sibyllebog. (2.36).

⁶² Carl Curry, "The Theogony of Theophilus", *Vigiliae Christianae* 42:4 (1988), 318–326 (319). Forslaget om en indflydelse fra Hesiod styrkes af de øvrige paralleller mellem Theophilos og Hesiod, Curry dokumenterer. F.eks. viser han, hvordan et fragment af Hesiod indeholder en række beskrivelser af Athena, der genfindes i Theophilos beskrivelser af Logos.

væsentlige forskel in mente, at muserne bringer både sandheder og løgne forklædt som sandheder.⁶³ Hos Theophilos er Visdommen den eneste virkelige kilde til sandhed.

Abstrakta eller guddommelige enheder

I hvilket omfang tilskrives logos og sophia en selvstændig guddommelig status hos Theophilos, jf. Boyarin-tesen? Beskrivelsen fra første bog, hvor logos og sophia beskrives som ord, der udpeger aspekter ved en Gud, der ikke lader sig omtale direkte, synes at indikere, at der ikke er tale om personlige, uafhængige guddommelige enheder sammen med Gud. Hvis man antager en stabilitet af begreberne på tværs af første bogs aspekt-passage og de mange abstrakte diskussioner af logos og sophia i anden bog, ville det forekomme som den oplagte tolkning, at disse begreber i skabelsesakten transformeres fra at være aspekter ved Gud til at være personliggjorte og eksternaliserede entiteter (der dog aldrig fuldkomment løsriver sig fra Gud). Spørgsmålet er da, om overgangen fra *logos endiathetos* til *logos prophorikos* (hhv. den i Gud iboende logos og den frembragte logos) også implicerer overgangen fra en rendyrket monistisk gud til en trefoldig gud.⁶⁴ *Trias*-begrebet er ikke nødvendigvis en evig attribut ved Gud, men måske alene fremkommende ved skabelsesakten – og selv i sin trefoldige udfoldelse er der ikke en treenhedsforståelse præget af lighed mellem de tre guddommelige personer, sådan som det bliver tilfældet i post-nikænsk kristologi.⁶⁵

Interessante tvetydigheder byder sig imidlertid til gennem værket, der ikke synes konsekvent at overholde aspekt-tolkningen fra første bogs apofatiske udsagn (ifølge hvilke logos og sophia simpelthen er midler for det menneskelige sprog til at begribe dele af den ubegribelige Gud, nærmere bestemt hans ἀρχή og hans γέννημα). I 2.22 skriver Theophilos, at logos er Guds søn (dette uden nogen benævnelse af Jesus eller Kristus) og beskriver ligeledes sophia som Guds afkom (γέννημα).

⁶³ Hesiod, Th. 27–28: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι, "Mangen en løgn, som er sandheden lig, formår vi at ytre, / også vi kan, når vi vil, lade sandheden komme til orde" (overs. Lene Andersen).

⁶⁴ For mere om denne distinktion, der har sin tidligste dokumentation hos Filon, se: Adam Kamesar, "The logos endiathetos and the logos prophorikos in allegorical interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44.2 (2004): 163–181.

⁶⁵ Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, 68.

I samme afsnit hører vi, efter en eksplicit fremhævnning af Johannesprologen, følgende udsagn: Θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς, ὁπότεν βούληται ὁ πατὴρ τῶν ὅλων πέμπει αὐτὸν εἰς τινὰ τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τόπῳ εὐρίσκεται. På den ene side markeres det, at logos er afledt af Gud (ἐκ θεοῦ πεφυκώς). På den anden side beskrives logos som θεός, gud – og vel at mærke ikke blot θεῖος, guddommelig.⁶⁶ Her ledes tankerne mod en passage hos Justinus Martyr, der eksplicit sidestiller begreberne θεός og λόγος: "God has begotten as a Beginning before all his creatures a kind of Reasonable Power from Himself, which is also called by the Holy Spirit the Glory of the Lord, and sometimes Son, and sometimes Wisdom, and sometimes Angel, and sometimes God, and sometimes Lord and Word."⁶⁷ Boyarin lægger i sin tese om logosbegrebets *shibboleth*-karakter stor vægt på Justinus' logosforståelse: "Throughout the *Dialogue* [dvs. Justinus' *Dialog med Tryphon*], Justin is very concerned to define the Jews as those who do not believe in the Logos."⁶⁸ Interessant er det da at finde en lignende logosforståelse hos Theophilos, hvis værk ikke er vendt polemisk mod jøderne, men derimod frembyder en markant nærhed til jødisk tænkning. Theophilos kan rimeligvis betragtes som et eksempel på opskrivningen af den guddommelige status hos logos- og sophiabegreberne uden at denne opskrivning indrammes af en bestræbelse mod religiøs differentiering og udgrænsning – en bestræbelse, der af Boyarin skrives frem som en dominerende motivation for de teologiske innovationer hos jøder og kristne, hvilket ikke mindst ses i hans tale om "a virtual conspiracy of orthodox theologians on both sides".⁶⁹

D.S. Wallace-Hadrill ser Sophia som ordensskabende og immanent, mens logos er frembringende. "The function of the wisdom of God is to 'found the earth', which may mean to set in order the unformed matter,

⁶⁶ Dette prædikat findes anvendt på logos i tredje bog (hvor både logos og sophia ellers er stort set fraværende): "ho theios logos" befaler, at man underkaster sig verdslig magt. Den anden iøjnefaldende forekomst af logos og sophia i tredje bog er den lange retoriske homoioteleuton-opremsning i 3.16, der bla. indeholder "logos hagios hodegei, sophia didaskei".

⁶⁷ Justinus Martyr, *Dialogus* 61.1, i: "Die ältesten Apologeten". Redigeret af E. J. Goodspeed, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.

⁶⁸ Boyarin, *Border Lines*, 38.

⁶⁹ Boyarin, *Border Lines*, 29.

the chaos, created by the Word"⁷⁰, skriver Wallace-Hadrill. Samtidig insisterer han på en skarp adskillelse mellem *endiathekos* og *prophorikos*: logos og sophia har alene deres hhv. frembringende og ordensskabende egenskaber, når de er ytret. Før dette er de alene, jf. første bogs aspekt-forståelse, endnu-ikke-differentierede egenskaber i en enhedslig Gud. Det rejser nødvendigvis spørgsmålet om, hvad der i så fald karakteriserer disse egenskaber qua *endiathekos*; hvis de fungerer, der bestemmer logos og sophia indholdsmæssigt, først træder i kraft i deres eksternaliserede form, hvad indholdsbestemmer dem så, mens de er iboende i Gud? Derudover synes denne tolkning dårligt forenelig med Theophilos' tolkning af den så omdiskuterede pluralisform af det hortative verbum, når Gud i Gen. 1.26 siger: "Let us make man after our image and likeness" (Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τὴν ἡμετέραν), som en reference til logos og sophia. (2.18) De er ikke blot det første i skabelsen, jf. den af Theophilos meget afholdte passage fra Ordsprogene 8.22, men tillige eksisterende forud for skabelsen på en måde, hvor Gud meningsfuldt kan påkalde dem til skabelsesakten. På dette punkt synes det at lede til en mere sandsynlig tekstforståelse *ikke* at antage kontinuitet mellem første bogs aspekt-forståelse og denne udlægning af Gen. 1.26. I første tilfælde er logos og sophia aspekter ved Gud, som må tages i anvendelse i det menneskelige sprog, der ikke kan fatte Gud i sin helhed. I det andet udpeger begreberne entiteter, som Gud kan adressere. Hvis ikke man vil hævde, at Theophilos skulle mene, at Gud for at få gang i skabelsen betjener sig af menneskesprogets midler i en bemærkning rettet mod sig selv, må man antage, at denne sidste passage indeholder en forståelse af begreberne, der afviger fra første bog, og som tilskriver dem en større grad af personlighed.

Vedrørende spørgsmålet om aspekt-tolkningen skal det også påpeges, i forbindelse med ovennævnte pointer om Filons aspekt-teologi, at logos og sophia hos Theophilos ikke fordeler sig entydigt på den måde, at førstnævnte relaterer sig til et intelligibelt kosmos og sidstnævnte til det sanselige. Logos beskrives 2.10 som ὑπουργός, dvs. nyttig/tjenlig, og det nævnes, hvordan Gud anvendte denne bla. til at fordele vandene under skabelsen, og hvordan han skabte lyset gennem logos. (2.13) Endvidere argumenterer Theophilos for, at "Guds stemme", som Adam hører i Edens have, er logos, der optræder ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ, i Guds sted. Begge optræder derfor som agenter i skabelsen, som aktører, der

⁷⁰ Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, 68.

interagerer med den materielle verden, men som ligeledes eksisterer forud for denne.

Konklusion

Det er et velkendt forhold i religionshistorien, at mediatorfigurer er nødvendige komplementar til transcendent gudeforestillinger. En gud, der er fjernet fra den materielle verden, behøver guddommelige eller semi-guddommelige entiteter, der kan bevæge sig i rummet mellem det transcendent og det materielle. De første århundreder af vores tidsregning bevidner et væld af religiøse innovationer, der udfylder dette rum. Det samme kosmologiske behov adresseres af Plotins emanationer, Valentinus' æoner og kirkefædrenes logos, sophia og pneuma. Den uvægerlige risiko ved sådanne mediatorfigurer er imidlertid, at de kan tilnærme sig den transcendent gud i sådan en grad, at de kompromitterer dennes eneret og overhøjhed (i eksplicit monoteistiske systemer: at gudsforholdet bevæger sig faretruende nær polylati). Skal man tro Boyarin, finder vi i andet århundrede to modsatrettede reaktioner på denne risiko: en principiel omfavelse af de medierende enheders guddommelige skikkelse i den kristne tradition og en afvisning i den jødiske. I denne artikel har vi undersøgt Theophilos' status i denne brydningstid.

Theophilos kan dårligt indskrives i nogen "conspiracy of orthodox theologians" (en formulering fra Boyarin, der nok under alle omstændigheder stiller sagen overordentligt meget på spidsen). Som ovenfor nævnt er det, i kontrast til Justinus Martyr, ikke en eksplicit ambition hos Theophilos at ville udfolde en teologi i en polemisk kontrast til jødisk teologi. *Autol.* er kendt for at fremvise mange "jødiske" træk (til en sådan grad, at Robert Grant kunne skrive, at "in almost every aspect his apology is defence of Hellenistic Judaism as well as of Jewish Christianity")⁷¹ og tilsvarende minimale "kristne" træk. Det har været en ledetråd for denne artikel at situere værket i den religionshistoriske dynamik, hvor modsatrettede hæresiologiske diskurser ifølge Boyarin bidrog til en gensidig distancering af det teologiske fundament for en kristen tro baseret på logosteologi og en jødisk baseret på konsekvent monoteisme.

⁷¹ Grant, *Greek Apologists*, 167.

Vi har i denne artikel præsenteret et overblik over brugen af logos- og sophiabegreberne i *Autol.* med henblik på at afveje, i hvilket omfang og i hvilken form der gives en logosteologi hos Theophilos. Vi har set, hvordan begreberne optræder i en række betydninger, der ikke tilsammen taler for en bestemt teologisk position vedr. spørgsmålet om deres status som selvstændige guddommelige entiteter. Der kan udstikkes fem generelle sammenhænge, hvor begreberne optræder med særskilte funktioner og betydninger:

1. Aspekter ved Gud, der er tilgængelige for beskrivelse gennem menneskets sprog.
2. Værktøjer i skabelsesakten. Her eksternaliseres de egenskaber, der før var iboende i Gud.
3. Midler til at retlede mennesker. Kendskab til logos og sophia ifbm skabelsesakten fremhæves som særligt vigtigt.
4. Legitimation af bestemte udsagn, særligt vedrørende skabelsen.
5. Mediation og kommunikation mellem skaber og skabning.

Værkets første bog, hvor aspekttolkningen udlægges i forholdet mellem Gud og det grundlæggende utilstrækkelige menneskelige sprog, implicerer en monistisk Gud og et logosbegreb uden nogen selvstændighed foruden i det menneskelige sprog. Derimod udviser de øvrige domæner en højere grad af differentiering, når logos eller sophia agerer inden for skabelsen og medierer mellem Gud og skabelsen. Mediation forudsætter selvsagt to parter, der ikke lader sig identificere. Også beskrivelserne af logos og sophia som Guds søn/afkom angiver en tilskrivning af autonomi, uagtet om Theophilos har haft kristusfiguren i tankerne eller ej (givet Johannesprologens status i *Autol.* er dette med overvejende sandsynlighed tilfældet).

Som afsluttende pointe skal det påpeges, at Theophilos' refleksioner over logos, sophia og pneuma ikke entydigt kan indskrives i en udviklingslogik i den kristne teologi, der bevæger sig fra et udpræget polysemisk teologisk vokabular til fikserede betydninger. Logos og sophia skulle i tiden efter Theophilos blive centrale begreber i diskussioner vedr. særligt kristologi og treenighedslære, og ikke mindst det første koncil i Konstantinopel år 381 fastsatte som ortodoksi, at logos er distinkt fra Faderen men af samme substans. Som indledningsvis nævnt bidrager Theophilos til udformningen af et kristent begrebsunivers,

men trods eftertidens stigende systematisering af begreberne logos og sophia ud fra de hævdvundne distinktioner, der fordeler dem på treenighedens personer (således at Sønnen=Logos og Helligånden=Sophia), beholder disse en ombyttelighed og identificerbarhed og fortsætter med at generere teologiske positioner, der udpeges som kætterske. Dette sidste bærer biskoppen Photinos vidnesbyrd for i 4. årh.: Photinos nægtede præ-eksistensen af Logos og så denne alene som frembragt med Kristus, en position, der koster ham hans kirkelige embede.⁷² Også i moderne tid fortsætter sophia- og logosbegrebene at generere kontroversielle teologiske positioner, et af de mest tydelige eksempler værende den russiske sophiologi, hvor sophia (ifølge nogle udlægninger af traditionen) føjes til treenighedens personer som en fjerde, feminin person – et yderliggående udtryk, kunne man sige, for den opskrivning af visdommen, Boyarin udpeger i den antikke teologi.⁷³ Når der hos Theophilos ikke gives identitet mellem treenighedens personer og de abstrakte kategorier logos og sophia, er der ikke blot tale om et forstadie til en efterfølgende etableret rollefordeling. Logosteologien er rigtignok, som Boyarin udpeger, blevet et særkende for den kristne tradition. Den strenge monoteisme repræsenteret i monarkianisme, sabellianisme, adoptionisme etc. fandt ikke vej fra den antikke verden ind i de senere hovedstrømme af kristen teologi (til trods for at skikkelser som Miguel Serveto og Emanuel Swedenborg undertiden er blevet taget til indtægt for en art modificeret sabellianisme). Men ikke desto mindre skal begreberne logos og sophia ikke regnes som blotte redskaber for ortodoksikonstruktion, hverken hos Theophilos eller eftertiden.

⁷² Sozomon, *Historia Ecclesiastica*, 4.6

⁷³ Wilhelm Goerdts, "Sophiology" i *Encyclopedia of Christianity*, vol. 5 (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008), 122.