

INNEHÅLL

RAPPORTER

- 3 Collegium Patristicum Lundense
- 4 Den patristiska dagen
- 4 Symposium över Gregorios av Nyssa
- 5 "Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet"
- 5 Asceticism in Early Christianity, Nordiskt forskarseminarium i Lund
- 6 Newmaninstitutet

PLANERAT FÖR 2010

- 7 Forum for Patristik, 18 januari
- 7 Patristisk afton, 16 februari: Den äldsta grekiska översättningen av Koranen
- 7 Patristiska dagen, 17 april: Att lyssna till bilden – Om mosaikerna i Ravenna och deras tolkning
- 8 Patristisk afton, 7 juni: Remembering for Eternity – The Ascetic Landscape as Cultural Discourse in Early Christianity
- 8 Åttonde nordiska patristikermötet, 18–21 augusti: Soteria och Gnosis – Frälsning och kunskap i den tidiga kristenheten
- 9 Forskningsprojekt

NYA PUBLIKATIONER

- 10 Nya avhandlingar
- 10 Studier
- 19 Översättningar

ARTIKLAR

- 21 Eva Haettner Aurelius: Berättelsen om Pelagia – en sann historia?
- 33 Hugo Lundhaug: Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjon i Egypt

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

- 61 Reidar Aasgaard: *The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas.*
- 64 Augustinus: *Tolkning och retorik. De doctrina christiana.* Övers. Lars Nyberg.
- 67 *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity.* Volym 1 av *Religion and Normativity.* Red. Anders-Christian Jacobsen.
- 70 *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science.* Red. Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen & Risto Uro.
- 73 *Exploring Early Christian Identity.* Red. Bengt Holmberg.
- 76 Maijastina Kahlos: *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360–430.*
- 78 *Asketer och munkar.* Volym 5 av *Svenskt Patristiskt Bibliotek.* Red. Samuel Rubenson.
- 80 Athanasios av Alexandria: *Mot hedningarna och Om inkarnationen.* Övers. Olof Andréén.
- 81 Augustinus: *Tretton brev.* Red. Anna Maria Laato & Patrik Hagman.
- 82 *Farsmakt og moderskap i antikken.* Red. Ingvild Sælid Gilhus, Turid Karlsen Seim & Gunhild Vidén.
- 83 Christer Hedin: *Den äldsta kyrkan: förkunnelse, förföljelse och framgång under fem sekel.*
- 85 Origenes: *Om bönen.* Övers. Olof Andréén.
- 85 *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter.* Red. Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen & Jörg Ulrich.
- 87 *Psaltaren enligt Septuaginta.* Red. Per Beskow.

RAPPORTER

Collegium Patristicum Lundense

Collegiets trettionde verksamhetsår har varit ett intensivt år. Tidigt under våren, den 9 februari gästades vi av lektor Christian Høgel, Odense, som höll ett mycket givande föredrag över ämnet *Humanisme og kristendom i antikken. Om Lactantius' læsning af Cicero*: ett högaktuellt ämne med tanke på den uppblussande debatten mellan humanister och kristna. Den 28 mars hölls sedan den patristiska dagen (se vidare nedan) och i anslutning till denna Collegiets årsmöte. Vid detta tillfälle avtackades professor Stephan Borgehammar, som avböjt omval, för mångårig tjänst i styrelsen och invaldes två nya ledamöter, Thomas Arentzen och Johanna Broselid, doktorander i kyrkohistoria respektive nytestamentlig exegetik, båda vid CTR i Lund. I övrigt omvaldes Samuel Rubenson till preses samt Kristina Alveteg (munskänk), Britt Dahlman, Anna Näppi, Henrik Rydell Johnsén (kassör), Per Rönnegård (vice preses), och Andreas Westergren (sekreterare). I april anordnade Collegiet en dag kring Gregorios av Nyssa (se vidare nedan).

Den stora händelsen i Collegiets liv under 2009 var 30-års jubiléet. Vi var knappt 30 personer från Danmark, Norge och Sverige som möttes lördagen den 19 september på Grand Hotell i Lund, för att fira de trettio år som gått sedan en grupp på fem personer grundade Collegiet i Per Beskows trädgård i juni 1979. En av medgrundarna av Collegiet, professor Sten Hidal höll jubiléumsföreläsningen över ämnet *Varför är det farligt att läsa Bibeln bokstavligt? Om Origenes och Augustinus bibelförståelse*, ett ämne som i hög grad lyfte fram det tidlösa värdet av patristisk forskning. Föreläggaren Per Åkerlund, som mer än någon annan bidragit till att sprida patristiska texter i svensk översättning, gav oss en tillbakablick på patristikens snabba framväxt och betydelse i svensk kristenhet de senaste trettio åren, och lektor Anders-Christian Jacobsen visade på de utmaningar nordisk patristik står inför i framtiden. Flera medlemmar i Collegiet bidrog med tacksamma tillbakablickar på vad Collegiet betytt för deras arbete. Dagen avslutades med en festmiddag under livliga samtal om patristikens väl och ve.

En patristisk afton anordnades av Collegiet den 9 mars då Bengt Alexanderson från Göteborg gav en föreläsning om den unge Augustinus och hans eventuella beroende av Origenes i frågan om hur man egentligen skall läsa Bibeln.

Collegiet har under året även anordnat två patristiska aftnar i samverkan med forskningsprogrammet *Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet*, den 25 maj med Dr. Hugo Lundhaug från Oslo och Münster som föreläsare över ämnet "Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjon i Egypt" (föredraget publiceras i detta nummer av *Meddelanden*) och den 5 oktober med Associate Professor Lillian Larsen som föreläste över ämnet "Education in the Desert. Monasteries as Schools in Early Christian Egypt".

Styrelsen har under året haft tre protokollförda sammanträden. Därutöver har redaktionsutskottet och symposieutskottet mötts regelbundet och handlagt de löpande ärendena.

Patristikseminariet har under året pågått tillsammans med seminariet i bibelvetenskap, varannan vecka följt av en läsegrupp i syriska, som under hösten kompletterades med en nybörjarkurs i syriska. Denna blomstring för syriskan kan delvis förklaras av två nya grupper av forskare och studenter med intresse för patristiken, dels forskningsprogrammet om det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet, dels det nya masterprogrammet *Religious Roots of Europe*.

Den patristiska dagen

Den 28 mars 2009 anordnades den årligen återkommande patristiska dagen i Lund. Temat denna gång var *Sanning förklädd – om fantasi och fakta i tidigkristna berättelser*. De inbjudna talarna var författaren och kulturskribenten Ylva Eggehorn, vars föredrag hade titeln "Lögn och välsignad dikt. Om den hårfina skillnaden mellan fördjupning och förvanskning", samt professorn i litteraturvetenskap i Lund Eva Haettner Aurelius med föredraget "Berättelsen om Pelagia – en sann historia?". Eftermiddagen ägnades åt ett panel-samtal om fantasi och fakta i tidigkristna texter. Vid denna programpunkt medverkade förutom föredragshållarna även professorerna Sten Hidal och Stephan Borgehammar. Kvällens patristiska afton innehöll förutom god för-
täring även själslig näring i form av diktläsning av Ylva Eggehorn. Eva Haettner Aurelius föredrag publiceras i detta nummer av *Meddelanden*.

Symposium över Gregorios av Nyssa

I samband med ett Sarah Coakley-symposium vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds universitet anordnade Collegium Patristicum Lundense den 16 april en heldag kring Gregorius av Nyssa under temat "Anthropological Perspectives on Gregory of Nyssa". Prof. Sarah Coakley, Cambridge University, inledde med ett spännande föredrag över temat "Gregory of Nyssa on the 'Spiritual Senses': A Reconsideration", som inne-

höll dels en forskningsöversikt över ämnet dels en kritisk nyansats. Efter kompetent respons av Prof. Torstein Tollefsen, Universitetet i Oslo och Dr. Ari Ojell, Universitetet i Helsingfors, följde en intressant diskussion över temat, samt ett textseminarium kring Gregorius *De anima et de resurrectione*.

”Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet”

Det av riksbankens jubiléumsfond finansierade forskningsprogrammet har under året arrangerat fyra tvådagarsseminarier, tre i Lund och ett i Göttingen. Vid det första seminariet träffades forskargruppen i sin helhet (Britt Dahlman, Bo Holmberg, Lillian Larsen, Samuel Rubenson, Henrik Rydell Johnsén, Per Rönnegård och David Westberg) för planering och genomgång av de olika delprojekten. Vid det andra tillfället medverkade Dr. Hugo Lundhaug, som gav oss en gedigen genomgång av de teoretiska perspektiv från kognitionsforskningen som skapat det som nu kallas ”blending theory” och som är en vidareutveckling av teorier från intertextualitetsforskning. Vid det tredje tillfället medverkade Susan Ashbrook Harvey och gav oss perspektiv på tidig syrisk asketisk, pedagogisk och monastisk tradition. Det fjärde seminariet ägde rum på Göttinger Akademie der Wissenschaften och gällde handskrifterna till olika apophthegmata-samlingar.

Under året har programmet initierat ett arbete med att skapa en databas över samtliga tänkespråk i deras olika versioner, inklusive de orientaliska. Arbetet har utförts med hjälp av assistans från sakkunnigt datatekniskt håll och ska ligga till grund för en ansökan om infrastrukturellt stöd. Databasen ska ligga till grund för såväl filologiskt som historiskt och teologiskt arbete och med tiden göras tillgänglig och sökbar för alla intresserade.

I övrigt fortlöper arbetet planenligt inom de olika delarna. Några resultat har redan publicerats (se i bibliografin under Britt Dahlman och Samuel Rubenson) och några kommer att ingå i ett omfattande arbete i flera volymer under beteckningen *Cultural Histories of Meditation* under utgivning av professor Halvor Eifring, Oslo.

Asceticism in Early Christianity, Nordiskt forskarseminarium i Lund

Under ovanstående rubrik anordnade the *Nordic Network for the Study of Christianity in its Graeco-Roman Context* ett nordiskt forskarseminarium i Lund den 7-9 oktober. Medverkade gjorde prof. Jon Må Asgeirson, Reykavik (*Embattled Social Ethos and Ascetic Couples in the Acts of Thomas*), prof. Ingvild Gilhus, Bergen (*Asceticism and the composition of codex II from Nag Hammadi*), prof. David Brakke, Bloomington (*Mad Men: Anger, Therapy, and Masculinity Among Doctors, Philosophers, and Monks*), Dr. Gillian Clark,

Bristol (*Body and soul: asceticism and gender-roles in late antiquity*), prof. Susan Ashbrook Harvey, Rhode Island (*The Healing Body: Early Syrian Asceticism*), Teol.Dr. Patrik Hagman, Åbo (*Asceticism and Empire: St Isaac of Nineveh and Asceticism as Body-politics*), Dr. Augustine Casiday, Lampeter (*Ascetic practice and theory in early monastic rules: East goes West*).

Därtill bidrog tre doktorander med presentationer, David Nyström, Cambridge (Justinus martyren), Peder Solberg, Bergen (*Origenes Philokalia*) och Andreas Werstergren, Lund (Theodoretos av Kyrrhos). Seminariet avslutades med ett jämförande textstudium med texter av Plutarchos, Evagrios, Epiktetos och Cassianus, under ledning av professor Troels Engberg-Pedersen och Teol. Dr. Henrik Rydell Johnsén. Seminariet leddes av professor Samuel Rubenson, Lund.

Newmaninstitutet

I maj 2009 startade ett forskningsinriktat patristikseminarium vid Newmaninstitutet i Uppsala i samverkan med teologiska fakulteten vid Uppsala universitet. Seminariet sammanträder två gånger i månaden. De gånger då inte uppsatser/paper under arbete ventileras ägnar sig seminariet åt att läsa och översätta texter om rikedom/fattigdom, rika/fattiga från den tidiga kyrkan.

Uppllysningar: anders.ekenberg@newman.se.

Webbsida: www.newman.se/patr_sem/

PLANERAT FÖR 2010

KONFERENSER M.M.

Forum for Patristik, 18 januari

Neste seminar afholdes i København, den 18. januar. Henrik Rydell Johnsen vil tale om *Det tidige klostervæsenet og det antika bildningsidealet*, Stefan Nordgaard Svendsen vil tale om *Syndefald gange to (eller tre eller fire ...)? Origenes' eskatologi eller mangel på samme* og Johannes Væge vil tale om *Oldkirkelige inspirationer*.

Tilmelding senest 14. januar 2010 til forum@patristik.dk eller til Finn Damgaard, fda@teol.ku.dk, tlf. 3532 3664. Program med udførligere omtale af de enkelte foredrag kan findes på adressen:
www.patristik.dk/FFP25.pdf

Patristisk aften, 16 februari:

Den äldsta grekiska översättningen av Koranen

Den 16 februari anordnar Collegiet en patristisk aften med lektor Christian Høgel från Syddansk Universitet, Odense, kring den tidigaste grekiska översättningen av Koranen. Christian Høgel har i detalj analyserat grekiskan i de bevarade delarna av översättningen och jämfört denna med den arabiska texten. Ett sådant arbete har inte gjorts tidigare och Høgel har också kommit fram till spännande slutsatser som ifrågasätter tidigare konsensus om att översättningen tillkommit i Konstantinopel i polemiskt syfte. För aktuella uppgifter om tid och plats, se hemsidan för patristik vid CTR <http://www.teol.lu.se/kyrkohistoria/patristik/index.html>

Den patristiska dagen, 17 april:

Att lyssna till bilden – Om mosaikerna i Ravenna och deras tolkning

Lördagen den 17 april kl. 13-17 anordnar Collegiet sin årliga patristiska dag. I år kretsar denna kring tidigkristen konst, exemplifierad av de fantastiska 400-tals mosaikerna i Ravenna, och till hur man sett och talat om dem. Medverkar gör litteraturvetaren Helena Bodin och konsthistorikern Anne Karahan, båda från Stockholms universitet. Anne Karahan har på ett ovanligt och kreativt sätt förenat konsthistoria med teologi och disputerat i

konsthistoria på en avhandling om den teologiska basen för bysantinsk ikonografi. Hon arbetar för närvarande med tidigkristna mosaiker, bland annat de i Ravenna, och kommer under dagen att visa och läsa bilder av dessa. Helena Bodin har i sin forskning ägnat sig åt bysantinska inslag i modern svensk litteratur, och ställt spännande frågor kring vad som sker när tidigkristna texter och bilder läses och tolkas. Hennes bidrag handlar om moderna svenska ekfraser, det vill säga hur man lyssnat till mosaikerna och försökt fånga bilderna i ord. I samband med dagen hålls även Collegiets årsmöte.

För program och anmälan, skriv till Johanna.Broselid@teol.lu.se

Patristisk afton, 7 juni:

Remembering for Eternity – The Ascetic Landscape as Cultural Discourse in Early Christianity

I samverkan med forskningsprogrammet *Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet* inbjuder Collegiet till en patristisk afton den 7 juni med anledning av ett besök av professor James E. Goehring, University of Mary Washington, Virginia, USA. Jim Goehring är en av de internationellt mest betydelsefulla forskarna om det tidiga klosterväsendet och framför allt känd för sina nyskapande teoretiska och metodiska grepp. Hans forskningsregister är mycket brett och innefattar textkritiska utgåvor av grekiska och koptiska texter, samt historiska, litterära och teologiska undersökningar.

Åttonde nordiska patristikermötet, 18–21 augusti:

Soteria och Gnosis – Frälsning och kunskap i den tidiga kristenheten

Den 18–21 augusti 2010 arrangerar Collegium Patristicum Lundense och CTR det åttonde nordiska patristikermötet. Temat denna gång är *Soteria och Gnosis: Frälsning och kunskap i den tidiga kristenheten*. Avsikten är att belysa olika föreställningar om frälsning och om den roll kunskap och insikt har för frälsning i senantik och tidigkristen kultur. Föredrag och diskussioner kommer att förutom patristiska texter behandla såväl judiska som pagana traditioner och belysa synen på dessa frågor i olika riktningar inklusive de gnostiska. Utgångspunkten är att främja fortsatt forskning om olika former av kontinuitet och interaktion, inte minst intertextuellt och så fördjupa bilden av hur kristen teologi växte fram.

Följande nordiska forskare har tackat ja till att hålla huvudföreläsningarna: førstelektor Anna Marie Aagaard, Århus, lektor Henny Fiskå Hägg, Høyskolen i Agder, Professor Stig Frøyshov, Oslo, Dr. Patrik Hagman, Åbo akademi, Dr. Hugo Lundhaug, Teologisk fakultet i Oslo,

Professor Anders Runesson, MacMaster University, Hamilton, Canada, Docent Karin Zetterholm, CTR, Lund. Mötet inleds med registrering onsdag e.m. och sedan inledningsföredrag och en festlig supé och avslutas lördag eftermiddag. Förutom föredragen är tid avsatt för presentationer av pågående forskning, främst avhandlingsarbeten och en exkursion. För detaljprogram och intresseanmälan, se bifogad folder och hemsidan för patristik vid CTR: <http://www.teol.lu.se/kyrkohistoria/patristik>

FORSKNINGSPROJEKT

Anne Karahan Riksbankens Jubileumsfond beviljade 1 januari 2009 anslag för Anne Karahan för ett treårigt enskilt projekt, *The image of God in Byzantine Cappadocia: an investigation of its relation to divine and human in fourth-century Cappadocian thinking*.

Norges forskningsråd har beviljat medel för anställning av två unga norska forskare med patristisk inriktning som post doc vid teologisk fakultet i Oslo. Båda projekten gäller apokryfiska texter och deras reception i tidig kristenhet.

Liv Ingeborg Lied anställs för arbete med projektet *On the Margin of the Canon: The Reception of 2 Baruch and 4 Ezra as Authoritative Scripture in the West Syriac Church*.

Kirsten Marie Hartvigsen anställs för arbete med projektet *Fiction and Group Identity Formation: Simulations of Involvement with Characters during an Oral Performance of Joseph and Aseneth*.

NYA PUBLIKATIONER

NYA AVHANDLINGAR

Kaufman, John, *Becoming Divine, Becoming Human: Deification Themes in Irenaeus of Lyons*, Oslo: Menighedsfakultetet 2009.

Pulkkanen, Johannes, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox theology*, Uppsala: Uppsala Universitet 2009.

STUDIER

Aasgaard, Reidar, "Barndom i antikken og tidlig kristendom. Hva er det mulig å vite og hva vet vi?", i: Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune & Reidar Aasgaard (red.), *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom*, Trondheim: Tapir 2009, 15–29.

The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas, Eugene, Oreg.: Wipf and Stock 2009.

El Evangelio de la Infancia de Tomás (Biblioteca de Estudios Biblicos minor, 14), Salamanca: Ediciones Sigueme 2009.

"From Boy to Man in Antiquity: Jesus in the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas", i: *THYMOS: Journal of Boyhood Studies* 3 (2009), 3–20.

"Til barnets beste? Samspillet mellom hjem, kirke og skole i tidligkristen trosopplæring", i: Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune & Reidar Aasgaard (red.), *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom*, Trondheim: Tapir 2009, 143–166.

"Tomas' barndomsevangelium – den første kristne barnefortelling?", i: Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune & Reidar Aasgaard (red.), *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom*, Trondheim: Tapir 2009, 205–220.

Aasgaard, Reidar, Sandnes, Karl Olav & Skarsaune, Oskar, "Ut i verden: refleksjoner rundt trosopplæring i antikken og i dag", i: Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune & Reidar Aasgaard (red.), *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom*, Trondheim: Tapir 2009, 237–253.

- Alexanderson, Bengt, "Adnotationes et interpretationes ad scripta quaedam Augustini Contra Manichaeos, necnon ad De Haeresibus", i: *Augustinianum* 48 (2008), 257–304.
- Alfvsvåg, Knut, "God's fellow workers. The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther", i: *Studia Theologica* 62 (2008), 175–193.
- Archer, Jeffrey & Molony, Frances J., *Judas-evangeliet, af Benjamin Iskariot* [fiktiv person]. Oversat af Arne Keller, Højbjerg: Hovedland 2008 [Originaltitel: *The Gospel according to Judas*, 2007].
- Bakke, Odd Magne, "Barn og kristen nestekjærleik i den tidlege kristendommen", i: Henrik Rydell Johnsén & Per Rönnegård (red.), *Eros och Agape: barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan* (Patristica Nordica, 7), Skellefteå: Artos 2009, 49–72.
- "'La ingen ting være så viktig som å ha omsorg for barna' – kristen oppdragelse hos Johannes Krysostomos", i: Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune & Reidar Aasgaard (red.), *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom*, Trondheim: Tapir 2009, 221–236.
- Beskow, Per, Borgehammar, Stephan & Jönsson, Arne (red.), *Förbistringar och förklaringar. Festskrift till Anders Piltz*, Lund: Skåneförlaget 2008.
- Brandt, Olof, "A fresh look at the cryptoporticus in the area of the Embassy of the United States of America in Rome", i: O. Brandt (red.), *Unexpected voices. The graffiti in the cryptoporticus of the Horti Sallustiani, and papers from a conference on graffiti at the Swedish Institute in Rome, 7 March 2003* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom, 4:o, 59), Stockholm 2008, 37–48.
- "I muri trasversali di Santa Croce in Gerusalemme e la sinagoga di Ostia", i: *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome* 1 (2008), 155–166.
- Brandt, Olof (red.), *Unexpected voices. The graffiti in the cryptoporticus of the Horti Sallustiani, and papers from a conference on graffiti at the Swedish Institute in Rome, 7 March 2003* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom, 4:o, 59), Stockholm 2008.
- Brandt, Olof, D'Alessio, Maria Teresa (red.), *Parola di archeologo. Incontri con Bernard Andreae, Andrea Carandini, Filippo Coarelli, Edward C. Harris, Adriano La Regina, Dieter Mertens, Paul Zanker*, Roma 2008.
- Børresen, Kari Elisabeth, "Matristics: Medieval and Early Modern God-language, i: *Tidsskrift for kjønnsforskning* 33/1–2 (2009), 100–109.

- "Modelli di genere nella tradizione cristiana", i: Giovanni Filoramo (red.), *Le Religioni e il Mondo Moderno, Vol. 4, Nuove tematiche e prospettive*, Torino: Einaudi 2009, 319–340.
- "One God in two Sexes. Gender Models in Formative Christianity and Islam", i: Sofia Boesch & Enzo Pace (red.), *Donne tra saperi e potere nella storia delle religioni*, Brescia: Morcelliani 2008, 89–97.
- Børtnes, Jostein, "'En sjel i to legemer': retorisk klisjé eller etisk erkjennelse?", i: Henrik Rydell Johnsen & Per Rönnegård (red.), *Eros och Agape: barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan* (Patristica Nordica, 7), Skellefteå: Artos 2009, 73–90.
- "Sodomas synd: retorisk våpen for jøder og kristne i kampen mot de vantro", i: *Kunst og kultur* 91/4 (2008), 240–251.
- Dagemark, Siver, "Natural science: its limitation and relation to the liberal arts in Augustine", i: *Augustinianum* 49/2 (2009), 439–502.
- Dahlman, Britt, "Från dold helighet till helig dårskap", i: *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 23 (2008), 31–40.
- "Georgiska versioner av *Apophthegmata Patrum*", i: *Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok* 2009, Lund 2009, 5–13.
- Ekenberg, Anders, "Initiation in the Apostolic Tradition", i: David Hellholm et al. (red.), *Ablution, Initiation and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion and Early Christianity*, Berlin & New York: de Gruyter (under utg. 2010).
- Endsjø, Dag Øistein, *Fra jomfruball til hellig homosex*, Oslo: Universitetsforlaget 2009.
- Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, Palgrave Macmillan 2009.
- Primordial landscapes, incorruptible bodies. Desert ascetism and the Christian appropriation of Greek ideas on geography, bodies, and immortality* (American University Studies. Series 7: Theology and religion, 272), Frankfurt am Main: Peter Lang 2008.
- Engberg, Jakob, "'From among You are We. Made, not Born are Christians'. Apologists' Account on Conversion before 310 AD", i: Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen & Maijastina Kahlos (red.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 5), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, 49–79.
- "Truth Begs no Favours – Martyr-Literature and Apologetics", i: Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich & David Brakke (red.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (Early

- Christianity in the Context of Antiquity, 4), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, 177–208.
- Engberg-Pedersen, Troels: "Fra 'Eros och Agape' til venskab. Antikkens forestilling om kærlighed i forhold til kroppen, selvet og det gode (frelsen)", i: Henrik Rydell Johnsén & Per Rönnegård (red.), *Eros och Agape: barmhærtighed, kærlighed og mystik i den tidlige kirke* (Patristica Nordica, 7), Skellefteå: Artos 2009, 11–27.
- Fatum, Lone, "Hvad der videre hændte. Kristus, køn og kvindefigurer i Apostelakterne", i: Lone Fatum, Geert Hallbäck & Jesper Tang Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa 2008, 159–202.
- "Maria Magdalene. Frelserens kæreste – skøge eller åndelig idealfigur", i: Lone Fatum, Geert Hallbäck & Jesper Tang Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa 2008, 113–157.
- Fatum, Lone, Hallbäck, Geert & Nielsen, Jesper Tang, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa 2008.
- Gilhus, Ingvild Sælid, "Biskop Epifanios fra Salamis og 'Medisinskrinet mot kjettere'", i: Tomas Hägg (red.), *Kjetterne og kirken. Fra antikken til i dag*, Oslo: Scandinavian Academic Press 2008, 33–44.
- "Sacred Marriage and Spiritual Knowledge: Relations between Carnality and Salvation in the *Apocryphon of John*", i: Martti Nissinen & Risto Uro (red.), *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2008, 487–510.
- Hagman, Patrick, "St. Isaac of Nineveh and the Messalians", i: Martin Tamcke (red.), *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, Göttingen: Göttingen Univ.-Verl. 2008, 55–66.
- Hallbäck, Geert, "Kanondannelse og kætteri", i: Lone Fatum, Geert Hallbäck & Jesper Tang Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa 2008, 19–44.
- Haverling, Gerd V.M., "Gregorius av Tours och antikens slut", i: Per Beskow, Stephan Borgehammar & Arne Jönsson (red.), *Föreläsningar och förklaringar*. Lund: Skåneförlaget 2008, 311–319.
- Hidal, Sten, "Hieronymus och hebreiskan", i: Per Beskow, Stephan Borgehammar & Arne Jönsson (red.), *Föreläsningar och förklaringar. Festskrift till Anders Piltz*, Lund: Skåneförlaget 2008, 336–342.
- Hill, Jonathan, *Den kristna kyrkans historia*. Övers. Maria Store, svensk redaktör och medförfattare Per Beskow, Örebro: Libris 2008 [Engelsk originalversion: *The History of Christianity*, 2007].

- Hyldahl, Jesper, "I Guds varetægt. Bønnens betydning for kristen identitet i den tidlige kirke", i: *Kritisk forum for praktisk teologi* 116 (2009), 65–74.
- Hägg, Tomas (red.), *Kjetterne og kirken. Fra antikken til i dag*, Oslo: Scandinavian Academic Press 2008.
- Jacobsen, Anders-Christian, "Apologetics and Apologies – Some Definitions", i: Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen & Maijastina Kahlos (red.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 5), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, 5–21.
- "Main Topics in Early Christian Apologetics", i: Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich & David Brakke (red.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 4), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, 85–111.
- Jacobsen, Anders-Christian (red.), *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity* (Religion and Normativity, 1; Acta Jutlandica, 84:1. Theological Series, 23), Århus: Aarhus Universitetsforlag 2009.
- Jacobsen, Anders-Christian, Ulrich, Jörg & Brakke, David (red.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 4), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009.
- Jeanrond, Werner G., "Augustinus teologi om kärlek", i: Henrik Rydell Johnsén & Per Rönnegård (red.), *Eros och Agape: barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan* (Patristica Nordica, 7), Skellefteå: Artos 2009, 128–148.
- Johansen, Anniken Marie, *Dionysios Areopagitens hierarkilære. Metafysikk og kosmologi i møtet mellom kristendom og filosofi i senantikken*, Oslo 2008 [Masteroppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo].
- Johnsén, Henrik Rydell, "Under textens yta. Johannes Klimakos' *Den gudomliga stegen* och den antika bildningen", i: *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 23 (2008), 49–59.
- Johnsén, Henrik Rydell & Rönnegård, Per (red.), *Eros och Agape: barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 16–19 augusti 2006* (Patristica Nordica, 7), Skellefteå: Artos 2009.
- Kahlos, Maijastina, "Debatten om filantropi. Kristen självuppfattning och polyteistiska reaktioner på 300-talet", i: Henrik Rydell Johnsén & Per Rönnegård (red.), *Eros och Agape: barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan* (Patristica Nordica, 7), Skellefteå: Artos 2009, 91–104.

- Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London: Duckworth 2009.
- "The Rhetoric of Tolerance and Intolerance. From Lactantius to Firmicus Maternus", i: Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen, Maijastina Kahlos (red.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 5), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, 79–95.
- "Ritus ad solos digitos pertinens (Lact. *inst.* 5.19,29). A Caricature of Roman Civic Religion in Lactantius' *Institutiones divinae*", i: Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich & David Brakke (red.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 4), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, 283–302.
- Karahan, Anne, "Balans i briljans: bilden av Guds kosmos i Bysans heliga bilder", i: *Bysantinska sällskapet. Bulletin* 26 (2008), 33–52.
- "Bildning och uppfostran: interaktion mellan ord och bild i bysantinsk bildvärld" (kommer att publiceras i en antologi som ett resultat av symposiet Skapelse, danning, nydanning vid Norsk Laererakademi (NLA), Bergen, 16–17 november 2009. Under utg.).
- Larsen, Lillian I., "The Apophthegmata Patrum. Rustic Ruminations or Rhetorical Recitation", i: *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 23 (2008), 21–30.
- Lundhaug, Hugo, "'These are the Symbols and Likenesses of the Resurrection': Conceptualizations of Death and Transformation in the *Treatise on the Resurrection* (NHC I,4)", i: Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland (red.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 1), Berlin: de Gruyter 2009, 187–205.
- Marjanen, Antti, "Male Women Martyrs: The Function of Gender-Transformation Language in Early Christian Martyrdom Accounts", i: Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland (red.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 1), Berlin: de Gruyter 2009, 231–248.
- Mertaniemi, Markus, "Acerrimus inimicus. Porphyry in Christian Apologetics", i: Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen, Maijastina Kahlos (red.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 5), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, 97–112.

- Mikkelsen, Gunner B., "Sukhâvatî and the Light World. Pure Land Elements in the Chinese Manichaean Eulogy of the Light-World", i: Jason BeDuhn (red.), *New Light on Manichaeism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 64), Leiden–Boston 2009, 201–212.
- Nielsen, Kirsten (red.), *Receptions and Transformations of the Bible*, (Religion and Normativity, 2), Århus: Aarhus Universitetsforlag 2009.
- Nissinen, Martti & Uro, Risto (red.), *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2008.
- Nordgaard Svendsen, Stefan, *Allegory Transformed. The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe), Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Näsström, Britt-Mari, "Julianus Apostatas sista ord", i: Per Beskow, Stephan Borgehammar & Arne Jönsson (red.), *Förbistringar och förklaringar. Festskrift till Anders Piltz*, Lund: Skåneförlaget 2008, 473–478.
- Olsen, Harald, *Ørkenvind. Arven fra ørkenens fedre og mødre*, Oslo: Verbum 2008.
- Petersen, Anders Klostergaard, "The Diversity of Apologetics. From Genre to a Mode of Thinking", i: Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich & David Brakke (red.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 4), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, 15–41.
- Rubenson, Samuel, "'As Already Translated to the Kingdom While Still in the Body'. The Transformation of the Ascetic in Early Egyptian Monasticism", i: Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland (red.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 1), Berlin: de Gruyter 2009, 271–289.
- "From School to Patriarchate – Aspects on the Christianization of Alexandria in Antiquity", i: Jens Krasilnikoff & George Hinge (red.), *Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, 9), Aarhus: Aarhus University Press (under utg. 2009).
- "Den tidiga kyrkan", i: Anders Jarlert (red.), *Kyrkohistoria. Perspektiv på ett forskningsämne* (Kungl. Vitterhets Historie och antikvitets akademien, Konferenser 70), Stockholm: KVHAA 2009, 13-21.

- "Himmelsk åtrå. Höga visan i tidigkristen tolkning", i: Henrik Rydell Johnsén & Per Rönnegård (red.), *Eros och Agape: barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan* (Patristica Nordica, 7), Skellefteå: Artos 2009, 105–127.
- "Martyrdom and identity. Reflections on a Coptic martyrdom under Muslim Rule", i: *Swedish Missiological Themes* 96 (2009), 235–247.
- "Matta al-Miskîn", i: *Moderne teologi. Tradisjon og nytenking hos det 20. århundrets teologer*, Oslo: Gyldendal 2008, 430–443.
- "Power and politics in early monasticism", i: Geoffrey D. Dunn, David Luckensmeyer & Lawrence Cross (red.), *Prayer and Spirituality in the Early Church. Vol. 5: Poverty and Riches*, Strathfield, Australia: St Pauls Publications 2009, 91–110.
- Öknens vishet*, Bjärka-Säby: Silentium 2009.
- Rönnegård, Per, "Bibelbruket i Ökenfädernas tänkespråk i ljuset av filosofskolornas andliga övningar", i: *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 23 (2008), 41–48.
- Røsæg, Nils Aksel, "Teater – triumfbue – kirke. Fra romerske Galilea til romanske Provence", i: *Kyrkohistorisk Årsskrift* 108 (2008), 25–46.
- Sandnes, Karl Olav, "'...opdragelse og rettledning som er etter Herrens vilje'. Trosformidling til barn og unge i den eldste kirke", i: Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune & Reidar Aasgaard (red.), *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom*, Trondheim: Tapir 2009, 113–142.
- Sandnes, Karl Olav, Skarsaune, Oskar & Aasgaard & Reidar (red.), *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom*, Trondheim: Tapir 2009.
- Seim, Turid Karlsen, "Kjærlighet, kropp og kjønn. Efeserne 5:21–33 – tolkning og resepsjon", i: Henrik Rydell Johnsén & Per Rönnegård (red.), *Eros och Agape: barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan* (Patristica Nordica, 7), Skellefteå: Artos 2009, 28–48.
- Seland, Torrey, "Undervisning og katekese i urkirken", i: T. Seland (red.), *"Lær meg din vei ..." Kristen trosopplæring i går og i dag. En historisk oversikt* (Kyrkjefag Profil, 10), Trondheim: Tapir 2009, 9–43.
- Seland, Torrey (red.), *"Lær meg din vei ..." Kristen trosopplæring i går og i dag. En historisk oversikt* (Kyrkjefag Profil, 10), Trondheim: Tapir 2009.
- Skarsaune, Oskar, "Does the Letter to the Hebrews Articulate a Supersessionist Theology? A Response to Richard Hays", i: Richard Bauckham et al. (red.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009, 174–182.

- "Den kirkelige katekeses historie i oldtid og middelalder", i: Torrey Seland (red.), *"Lær meg din vei ..."* Kristen trosopplæring i går og i dag. En historisk oversikt (Kyrkjefag Profil, 10), Trondheim: Tapir 2009, 45–70.
- "Justin and the apologists", i: Jeffrey Bingham (red.), *The Routledge Companion to Early Christian Thought*, London: Routledge 2009, 116–131.
- "Organisert trosopplæring for barn og unge", i: Karl Olav Sandnes, Oskar Skarsaune & Reidar Aasgaard (red.), *Når jeg så skal ut i verden. Barn og tro i tidlig kristendom*, Trondheim: Tapir 2009, 167–204.
- Svanteson, Ingmar, "Lydnad – en väg till frihet. Den heliga Benedictus och en ifrågasat dygd", i: Per Beskow, Stephan Borgehammar & Arne Jönsson (red.), *Förbistringar och förklaringar. Festskrift till Anders Piltz*, Lund: Skåneförlaget 2008, 586–593.
- Sørensen, Bodil Busk, *Benedikt af Nurcia – og Reglen der forandrede Vestens klostervæsen*, København: Alfa 2008.
- Tang Nielsen, Jesper, "Da Jesus blev barn. Jesu fødsel og barndom i de apokryfe evangelier", i: Lone Fatum, Geert Hallböck & Jesper Tang Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa 2008, 45–77.
- "Korset som frelser. Fremstillingen af Jesu lidelse i de apokryfe evangelier", i: Lone Fatum, Geert Hallböck & Jesper Tang Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa 2008, 79–112.
- Thomassen, Einar, "Is Judas Really the Hero of the Gospel of Judas?", i: Madeleine Scopello (red.), *The Gospel of Judas in Context* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 62), Leiden: Brill 2008, 157–170.
- "Kjetteribegrepets opprinnelse og de første kjetteriene", i: Tomas Hägg (red.), *Kjetterne og kirken. Fra antikken til i dag*, Oslo: Scandinavian Academic Press 2008, 12–32.
- "Valentinian Ideas About Salvation as Transformation", i: Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland (red.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 1), Berlin: de Gruyter 2009, 169–186.
- Tsiparis, Agneta Enermalm, "Söka och finna i Thomasevangeliet", i: Per Beskow, Stephan Borgehammar & Arne Jönsson (red.), *Förbistringar och förklaringar*. Lund: Skåneförlaget 2008, 617–624.
- Ulrich, Jörg, Jacobsen, Anders-Christian & Kahlos, Maijastina (red.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 5), Frankfurt am Main: Peter Lang 2009.

- Uro, Risto, "The Bridal Chamber and Other Mysteries. Ritual System and Ritual Transmission in the Valentinian Movement", i: Martti Nissinen & Risto Uro (red.), *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Wiona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2008, 457–486.
- Vidén, Gunhild, "Himmelsk brud jordisk mor – Ett kvinnodilemma i tidigkristen tid?", i: Per Beskow, Stephan Borgehammar & Arne Jönsson (red.), *Föbistringar och förklaringar. Festskrift till Anders Piltz*, Lund: Skåneförlaget 2008, 695–701.
- Villadsen, Holger, "Würzburger Comes. En brik til historien om første tekstrække", (Patristik, 10), 2009. Internetpublikation på adressen: www.patristik.dk/Patristik10.pdf
- Witakowski, Witold, "The Etiopic Life of John Chrysostom", i: Martin Walraff & Rudolf Brändle (red.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 105)*, Berlin: de Gruyter 2008, 223–231.

ÖVERSÄTTNINGAR

- Augustin: Tre ungdomsdialoger*. Utvalg og innledende essay ved Trond Berg Eriksen, oversettelse og noter ved Reidar Aasgaard, Oslo: Bokklubben 2009.
- Efraim Syriern, *Hymnerna om paradiset*. Översättning, inledning och kommentar av Sten Hidal. Ny tryckning av utgåva från 1985, Skellefteå: Artos 2009.
- Judasevangeliet. Text, budskap och historisk bakgrund*. Översättning av Jörgen Magnusson, Lund: Arcus Förlag 2008.
- The Life of Severus by Zachariah of Mytilene*. Översättning och inledning av Lena Ambjörn (Texts from Christian Late Antiquity, 9), Piscataway: Gorgias Press 2008.
- Markellos af Ankyra, *Om den sande religion*. Oversettelse, inledning og kommentar ved Henrik P. Thyssen, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 2009.
- Origenes, *Om bönen*. Översatt av Olof Andrén med inledning av Per Beskow, Skellefteå: Artos 2009.

Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen. Vol I. De heliga fädernas råd för den som söker fullkomlighet. Red. Per Rönnegård & Samuel Rubenson (Silentium Apophthegmata, 1), Bjärka-Säby: Silentium 2009.

Psaltaren enligt Septuaginta. Översättning från grekiskan, red. Per Beskow, inledning av Sten Hidal, Skellefteå: Artos 2008.

BERÄTTELSEN OM PELAGIA – EN SANN HISTORIA? *

Eva Haettner Aurelius

Är berättelsen om Pelagia en sann historia? Den verkar presenteras för läsaren eller åhöraren som sann, för den berättas i jagform av Jakob som säger sig vara åsyna vittne till det mesta som berättas. Andra inslag i berättandet, narrationen, förstärker det intrycket, medan åter andra inslag talar emot det. Den analys jag gör i det följande, av berättandet och av berättelsen, vill visa på denna dubbelhet.

Frågan om genre

Berättelsen om Pelagias omvändelse, eremitage och död, är för det första infogad i ett brev från Jakob till trosförvanter. Brevgenren är en klassisk form för jagberättande med sanningsanspråk, för i brevets själva inledning och avslutning – hälsningarna i jagform till de ofta namngivna mottagarna – förmedlas enkelt och effektivt detta sanningsanspråk. Att sedan brevgenren ofta använts i romaner eller av bedragare är en annan sak; min poäng är att brevgenren i sig *signalerar* sanning, inte att den därmed ovillkorligen förmedlar sanning. Jakobs brev om Pelagia har den för brevgenren typiska inledande hälsningsfrasen, men saknar den gängse avslutande hälsningen i ett brev – slutet är i stället en bön i viform, vilket antyder att texten har lästs högt, och att lyssnarna på ett eller annat sätt inkluderats i denna avslutande bön. Redan detta avsteg från genrekonventionen gör att en nutida läsare misstänker att denne Jakob är en fiktion, och att sanningsanspråket, och jag antar i fortsättningen att det finns ett sådant, är tvivelaktigt.

Ett annat formellt drag förstärker denna misstanke: detta vittne, denne Jakob, gör sig i berättelsens början stor möda att fästa berättelsen i verkligheten, han redogör detaljerat för hur det har kommit sig att han och hans biskop Nonnos befinner sig i Antiokia, han redogör för Nonnos' födelseort,

* Föredrag vid Patristiska dagen, Lund, 28 mars 2009. Eva Haettner Aurelius är professor i litteraturvetenskap vid Lunds universitet.

och han berättar om *var* de åtta tillresande biskoparna inlogerats, och att de en dag inte befunnit sig i sina celler, utan suttit vid en port och där lyssnat på Nonnos' undervisning: "and I his deacon Jacob, was near them".¹ Han placerar sig här och flera gånger under berättelsen i det åsyna vittnets position. En gång, när han av Nonnos skickats till ärkebiskopen i Antiokia, för att be om dennes tillåtelse att döpa Pelagia, gör sig Jakob mödan att berätta att "I informed him about the prostitute's conversion and I described to him her emotion and her promise. I repeated everything, not omitting a word".² Formellt är alltså Pelagiaberättelsen en jag-berättelse. En sådan berättarposition har sina särskilda villkor: detta jag kan till exempel inte veta något annat än vad han eller hon har sett eller hört – till detta hör inte bara andras tal och vanliga synintryck, utan också yttre uttryck för själsrörelser som gråt, jämmer, mimik, gestik, rodnad, etc., och särskilt gråt rapporteras ofta av Jakob. Typiskt för jag-berättelsens sätt att rapportera om det inre är följande utsaga av Jakob: "She was groaning so much over her life as a prostitute that the congregation became aware of her emotion."³ Finns inte sådana yttre rapporter från det inre, kan detta jag faktiskt inte veta något om andras inre – däremot kan förstås detta jag veta mycket eller tro sig veta mycket om sitt eget inre. Den allvetande berättaren, alltså detta säkra kännetecken på fiktion, kan däremot mera obehindrat gå in i människors inre.

Det är på denna andra punkt man blir misstänksam mot Jakob: han vet faktiskt en hel del om Nonnos' inre: "The holy bishop Nonnos, however, observed her carefully *in his mind*, filled with wonder",⁴ står det på ett ställe, på ett annat står det följande om biskoparnas reaktioner på ett tal av Nonnos: "his fellow bishops sighed with emotion... so filled with feeling. *Full of grief and compunction* they got up",⁵ och om den sköna Pelagia vet han att hon på en plats där han inte befinner sig "Through the merciful providence of God an excellent plan *entered the head* of the prostitute".⁶ Jakob framstår här och på flera andra ställen således som en allvetande berättare, dvs. man misstänker fiktion.

Ett tredje drag förstärker detta intryck, nämligen de drag som berättelsen delar med den grekiska romanen från hellenistisk tid, nämligen för det första dess intresse just för det inre, för psykologin, för det andra de många talen, och för det tredje intresset för historia, det att den grekiska

¹ "Pelagia of Antioch", i *Holy Women of the Syrian Orient* (övers. Sebastian Brock & Susan Ashbrook Harvey; Berkeley: University of California Press 1987), 42.

² "Pelagia of Antioch", 51.

³ "Pelagia of Antioch", 47.

⁴ "Pelagia of Antioch", 43.

⁵ "Pelagia of Antioch", 44.

⁶ "Pelagia of Antioch", 47.

romanen gärna blandade in verkliga personer och verkliga miljöer i sina berättelser. Vissa motiv i Pelagiaberättelsen är typiska för den grekiska romanen: det särdeles omskakande första mötet, de strida tåreflödena som tecken på stark känsla, drömmar som förebådar, här Nonnos' dröm om den smutsiga duvan som renas genom att den sänks ned i vatten, den förklädda, här den till man förklädda kvinnan, igenkännandet, *anagnorismós*, ett arv från den grekiska tragedien, och skildringen av processionen och den strålande sköna kvinnan.

På sätt och vis är Pelagiaberättelsen både en efterbildning och en omvändning av den grekiska romanen. Den är på en gång en kärleksroman och en antiroman, en roman om avvisandet av kärlek. Den grekiska romanen handlade för det mesta om ett ungt kärlekspars svåra och hinder samma väg till förening, dvs. äktenskap. Ett hot mot föreningen var hotet mot den unga kvinnans jungfrulighet. Slutet var för det mesta lyckligt: de unga tu förenas i äktenskap. Omvändningen ligger givetvis i det att Pelagia börjar i prostitutionen, och vandrar en mycket hindersam väg till den slutliga föreningen med sin älskade Kristus. Hon är efter dopet Kristi brud, dvs. *sponsa*, vilket närmast bör förstås som "förlovad": "May our Lord Jesus Christ Son of the living God rebuke you. It was he who seized me from you and made me a bride for his heavenly marriage chamber", säger Pelagia till Satan, som har försökt vinna tillbaka henne efter dopet.⁷ De latinska begreppen *sponsa* och *sponsus* betecknar att de två kontrahenterna har ingått ett avtal, *desponsatio*, men också att de ännu inte har förenats. När Nonnos berättar för Jakob, som skall vallfärda till Jerusalem, om Pelagius, som är den till man förklädda Pelagia, så kallar Nonnos Pelagius för "eunuck", vilket också folket i Jerusalem gör, vilket rimligen är så nära jungfrulighet som Pelagia kan komma. Fullbordan, det andra ledet i äktenskapsprocessen kallades *nuptiae*, vilket var själva överföringen av bruden till brudgummens hem. Det är helt enkelt döden som för Pelagia till den himmelska brudkammaren: hennes död motsvarar alltså den grekiska romanens lyckliga slut, när det älskande paret slutligen förenas. Det antyds också i Pelagiaberättelsen att Nonnos och Pelagia dras till varandra: Nonnos är den ende av de åtta biskoparna som tittar på Pelagia när hon drar förbi i processionen: Nonnos "observed her carefully in his mind, filled with wonder", står det, och han gråter sedan häftigt.⁸ När Pelagia, efter att ha gripits starkt av Nonnos' predikan, begär ett möte med honom, svarar han att han inte kan träffa henne på tu man hand. Men dessa två får aldrig varandra: de skils åt när väl Pelagia har döpts. Då reser hon, klädd i Nonnos' kläder, till Oljeberget i Jerusalem, och lever där som eremiten Pelagius.

⁷ "Pelagia of Antioch", 55.

⁸ "Pelagia of Antioch", 43.

Berättelsens komposition

Pelagiaberättelsen är ovanligt konstfullt komponerad: omvändning och efterbildning kunde kallas dess huvudfigur. Den fantastiska processionen i berättelsens början, när synderskan, hetären och skådespelerskan rider förbi i all sin prakt, motsvaras i berättelsens slut av begravningsprocessionen som består av munkar, präster, biskopar och folk med facklor och vaxljus. Pelagias utseende i början är strålande vackert, hennes hår, hennes kläder och juveler och följeslagare inramar denna uppenbarelse, medan hennes utseende som eremit är förfärligt: uttorkad, svart, grov. Men i båda gestalterna har hon drag av man: "with a scarf thrown round her shoulders in a shameless fashion, as though she were a man; indeed in her haughty impudence her garb was not very different from a man's".⁹ När Pelagia så småningom blir Pelagius fullbordas hennes omvändning, förvandlingen från att vara en kvinna till att bli en man, dock för att till sist verkligen bli en kvinna, en Kristi brud som kan inträda i den himmelska brudkammaren. När Nonnos predikar för sina kolleger efter det att Pelagia har dragit förbi, gör han om henne till en liknelse – en annan av denna berättelses listiga efterbildningar och omvändningar: Pelagias strålande uppenbarelse förvandlas till en bild, en liknelse om den eviga kärleken och den himmelska brudkammaren, om en doft som aldrig försvinner, och en förmaning om att putsa och vårda själen lika omsorgsfullt som Pelagia vårdar sitt yttre för att vinna sina älskare. För de kristna gäller det att vinna sin älskare, den himmelske brudgummen Kristus. "And maybe we should even go and become the pupils of this lascivious woman" säger Nonnos till sina häpna ämbetsbröder.¹⁰ Denna omvändning av den förföriska Pelagia motsvaras teologiskt av det radikalt evangeliska i berättelsen: "This is what I gather the Christians say, that he, upon whom the cherubim and seraphim dare not look in heaven, has sat down and eaten and drunk with taxcollectors and sinners, out of his love" skriver Pelagia i sitt brev till Nonnos.¹¹ Den högste har blivit den lägste. En annan omvändning är att Pelagia, som förut varit orsak till många människors fall och fördömelse, till sist, som Pelagius eremiten gjort många under. Med risk för att låta vitsig påpekar jag att själva berättelsen handlar om en omvändelse!

Att berättelsen också på flera sätt också efterbildar bibeln gör berättaren klart – här gäller dock inte omvändningens figur, utan efterbildningens: Pelagia liknas direkt vid Maria Magdalena, och Pelagia nämner själv i sitt brev till Nonnos den samariska kvinnan vid brunnen, den kananeiska kvinnan som ber om smulorna från den rikes bord, och kvinnan som rörde

⁹ "Pelagia of Antioch", 43.

¹⁰ "Pelagia of Antioch", 44.

¹¹ "Pelagia of Antioch", 48.

vid Jesus och blev botad. Här är det väl egentligen mindre fråga om litterär efterbildning, utan mer fråga om den gamla kristna tolkningspraktiken att själv stiga in i de bibliska berättelserna och identifiera sig med dess personer: förebilden för denna tolkningspraktik finns ju i bibeln själv, i profeten Nathans berättelse för David om mannen som rövar den fattiges enda lamm, den som Nathan uttyder för David: "du är den mannen".¹² Denna tolkningspraktik har därtill klara likheter med det typologiska sättet att läsa Gamla testamentet. Greppet att förvandla Pelagias gestalt och person till en liknelse, är ett bibliskt eller nytestamentligt grepp, liksom det rika bildspråket i bland annat Nonnos' tal om Pelagia som fresterska och Pelagias bekännelse av sin stora synd är genomdränkt av bibliska metaforer: Pelagia är en stötesten, en snara, ett rovdjur, som fångat många kycklingar, en listig varg som tagit många oskyldiga lamm och får, en grop full av smuts.

Dessa fyra punkter indikerar tillsammans att berättelsen kanske inte är en sann historia – givetvis sagt med den reservationen att också en sann historia kan använda litterära grepp. Jag har med flit låtit bli att diskutera sanningshalten i Jakobs utsagor om Nonnos' identitet och vilket biskopsmöte han skildrar - det är en diskussion som jag inte har någon som helst kompetens att föra. Men jag har märkt att kommentatorerna har noterat en del motsägelser i berättelsens uppgifter om biskoparnas identitet och om tidpunkten för mötet i Antiokia.

Gränsen mellan fakta och fiktion

Men frågan är om det är så viktigt eller intressant att överhuvudtaget diskutera om berättelsen om Pelagia är en sann historia. Det centrala spörsmålet är, kunde man tycka, vad berättelsen vill *göra*, hur den är tänkt att fungera när den till exempel lästs högt i ett kloster. Alldeles uppenbarligen har den haft funktionen att vara förebildlig, uppmuntrande och bekräftande.

Men frågan om Pelagiaberättelsens sanning är ändå intressant, framförallt därför att berättaren, om det nu är Jakob eller någon som döljer sig bakom honom, så tydligt markerar att det han berättar är *verkligen* sant, hans text är full av vad man kunde kalla autenticitetsmarkörer. Detta är ett brev från mig till er, mina trosförvanter, och i det berättar jag vad jag hörde, vad jag såg, vad jag vet. *Berättaren* verkar upprätta en mycket tydlig gräns mellan det som är sant och det som inte är sant, liksom att han håller sig innanför den gränsen. Och den gränsen hör till de nuförtiden mest omdiskuterade inom litteraturvetenskapen. Den diskussionen har förts inom olika

¹² 2 Sam 12:7.

teoretiska ramar, och motsatsen mellan fakta och fiktion har släktingar i andra dikotomier, t ex litteratur – icke-litteratur, sanning – lögn, historia – myt. Dessa motsatspar är inte identiska med varandra, men de är besläktade och överlappar ibland varandra.

Diskussionen om gränslinjen mellan fakta och fiktion inom litteraturvetenskapen har ytterst förenklat två huvudinriktningar. Den första är filosofisk till sin karaktär, och härrör ur den filosofiska riktning som bland annat emanerar ur Heideggers radikala teori om tolkningens primat i människans umgänge med verkligheten, och ur Foucaults och poststrukturalisternas teori om verkligheten som språkligt konstruerad, skapad eller tolkad, av våra begreppsvärldar. Teorin bygger på insikten om språkets förmedlande roll i vår varseblivning och vår tolkning av verkligheten, och att språket eller rättare sagt vår begreppsvärld saknar direkt kontakt med det den representerar – Nietzsches kända "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischem Sinn" har här levererat argument för att också de vetenskapliga begreppen i grunden är metaforer, dvs. tolkningar, konstruktioner av verkligheten. De diskurser som våra språk använder sig av är därtill yttringar av för oss omedvetna maktförhållanden, som gör att diskurserna är blinda för den andre, det främmande som inte ryms inom diskursen. Inom ramen för denna teoretiska tradition kan man tala om olika berättelser, om olika perspektiv, om olika starka berättelser eller tolkningar, men man är, såvitt jag förstår, förhindrad att tala om sanna eller falska utsagor eller berättelser.

Den andra linjen är den som i anslutning till det moderna litteraturbegreppets uppkomst under 1700-talet upprättat en gränslinje mellan litteratur och icke-litteratur, framförallt på så sätt att litterära texter har vissa särdrag, man talar å ena sidan om poeticiteten eller den estetiska bestämningen av litterariteten, å andra sidan om fikcionaliteten som litteraritetens huvudkriterium. *Poeticiteten* innebär grovt uttryckt att litterariteten består av vissa språkliga och formella egenheter, som det att språket framhävs såsom språk, att texten refererar till sig själv i egenskap av text, av språk, att en berättelse är välstrukturerad, och *fiktionaliteten* innebär givetvis det att litterära texter är fiktionella, dvs. påhittade berättelser. Båda dessa kriterier är problematiska, det sistnämnda, fikcionaliteten, därför att den fränkänner genrer litteraritet som uppenbart är litterära enligt poeticitetskriteriet, nämligen biografier, brev, självbiografier, essäer, dokumentärromaner – dessa liknar i formella avseenden romaner, noveller och andra episka genrer, för de har en välordnad struktur, där delarna hänger ihop med helheten, de kan använda symboler, metaforer, de kan t.o.m. ha metafictionella drag. Det andra kriteriet, poeticiteten, är problematisk därför att också andra texter än de vi normalt betraktar som litteratur uppvisar formella drag som hör till poeticiteten, som metaforik, rytm, rim, tydlig struktur, t.ex. reklam, politiska tal.

Båda dessa linjer inom litteraturvetenskapens sätt att hantera frågan om gränsen mellan fakta och fiktion ger nog föga utdelning i fallet Pelagia. Den första linjen därför att frågan om gränsen mellan fakta och fiktion är omöjlig att ställa inom dess ramar, den andra därför att den antagligen är anakronistisk. Denna anakronism visar sig när man försöker applicera dess kriterier på Pelagiaberättelsen – applicerar man det första kriteriet på litteraritet, alltså poeticitetskriteriet, är Pelagiaberättelsen uppenbarligen litteratur, den är elegant berättad, där delarna hänger ihop med helheten, den har början, mitt och slut, den anknyter till den hellenistiska romanens grepp etc, applicerar man det andra kriteriet, är den inte litterär, därför att den, liksom en självbiografi, ett brev, har ett sanningsanspråk. I det första fallet, poeticitetskriteriet, *kan* alltså inte frågan om Pelagiaberättelsens sanning ställas, i det andra fallet, fikcionalitetskriteriet, *förutsätts* att berättelsen inte är påhittad, dvs. inte heller inom ramen för denna bestämning av gränsen mellan litteratur och icke-litteratur kan frågan om Pelagiaberättelsens sanning ställas. Frågan om Pelagiaberättelsen är litterär kan vi ställa inom ramen för dessa teorier om vad litteraritet är, men dess svar handlar inte om Pelagiaberättelsen är sann eller ej.

Kan man fråga om berättelsen om Pelagia är sann?

På vilket sätt kan man då ställa frågan om Pelagiaberättelsen är sann?

Med Torsten Pettersson i en uppsats där han just analyserar litteraturens kännetecken, litterariteten, vill jag mena att "Litterariteten (vissa texters status och utformning som skönlitteratur) består av ett antal egenskaper kopplade till läskonventioner",¹³ och ersätt här ordet "litteraritet" med ordet "fiktion", för en huvudegenskap i det litterära hos Pettersson är just "fikcionalitet" dvs. något påhittat, icke-sant. Petterssons ståndpunkt betyder i detta sammanhang att frågan om Pelagiaberättelsens status som fiktion eller ej, som sanning eller fiktion, *inte* kan diskuteras enbart teoretiskt, utan historiskt, för vad man *kan* göra för att utröna om en text är sanning eller fiktion är att undersöka tidens läskonventioner kopplade till textuella egenskaper.

Frågan är då vilka läskonventioner som var rådande under antiken, det vill säga fanns det läskonventioner som drog en gräns mellan fakta och fiktion? Det här vet jag inte så mycket om, men Tomas Hägg påpekar i sitt verk om den hellenistiska romanen att för dess läsare var det liten eller

¹³ Torsten Pettersson, "Att tolka det sanna. Dokumentärromanen som probersten för litteraturbegreppet", i *Dolda principer. Kultur- och litteraturteoretiska studier* (red. T. Pettersson; Lund: Studentlitteratur 2000), 112.

ingen skillnad mellan "historia" och "myt",¹⁴ och något liknande säger Lars Hartman i sin Markuskommentar om evangeliernas läsare, nämligen att evangelierna lästes både som den antika biografien över stora män *och* som bibeln lästes i synagogorna. Det sistnämnda preciserar Hartman så här vad gäller Markusevangeliet: Evangeliet "handlar visserligen om en man som levde för bara en generation sedan, men det man hörde om honom berättades i samma tonart som det man hörde om Adam och Eva, tåget genom Sävhavet, bespisningen i öknen, Elia som uppväckte en änkas son osv. Det är rimligt att anta att den tonarten gällde också för hur läsarna/åhörarna tog till sig Markusevangeliet. Det kan innebära att de haft ett i våra ögon egendomligt löst sätt att inte alltid skilja mellan vad vi finner borde vara historiskt sant eller möjligt och inte. Liknande förutsättningar kan mycket väl ha gällt dem som fick höra att en senator efter Augustus död gick ed på att han sett den kremerade Augustus gestalt fara till himlen".¹⁵ Både Hägg och Hartman säger på lite olika sätt att dåtidens läsare inte tycks ha upprättat någon skarp gräns mellan fakta och fiktion, dvs. mellan vad vi kallar "historia" och "myt". Det tycks alltså vara så att antikens läsare *inte* upprättade någon skillnad mellan fakta och fiktion. Min fråga om Pelagiaberättelsens sanning skulle därmed vara anakronistisk, dvs. det fanns inga läskonventioner kopplade till textuella egenskaper som skilde på fakta och fiktion. Men hur ska man då förstå alla de autenticitetsmarkörer jag kunde se i Pelagiaberättelsen? Det finns textuella egenskaper i den, som jag menar otvetydigt drar en gräns mellan fakta och fiktion, och därmed åtminstone ger ett incitament till att etablera en läskonvention som uppfattar det skrivna som sant.

Men är Häggs och Hartmans distinktion mellan myt och historia samma distinktion som jag talar om? Deras distinktion upprättar en gräns mellan övernaturligt, osannolikt å ena sidan, alltså myt, och sant, historia å den andra. Men det är inte samma distinktion som jag talar om, utan *min* distinktion är en modernare sådan, nämligen den mellan å ena sidan en påhittad berättelse, en fiktion som kan vara mycket sannolik, realistisk, men ändå är påhittad, och å andra sidan en berättelse med autenticitetsanspråk, en biografi. Pelagiaberättelsen innehåller inget mytiskt, alltså inget övernaturligt, så Häggs och Hartmans distinktion mellan myt och historia ger inget utslag i frågan om dåtidens läsare uppfattade Pelagiaberättelsen som sann. Så frågan kvarstår: varför alla dessa autenticitetsmarkörer?

¹⁴ Tomas Hägg, *Den antika romanen* (Stockholm: Carmina 1980), 157.

¹⁵ Lars Hartman, *Markusevangeliet 8:27 – 16:20*, (KNT 2b; Stockholm: EFS-förlaget 2005), 595.

Jämförelse med andra texter med sanningsanspråk

För att få ett grepp om den frågan tittade jag på några kristna berättelser som för det första hade autenticitetsanspråk och för det andra också hade autenticitetsmarkörer. Om jag fann sådana markörer skulle jag åtminstone kunna uppställa hypotesen att det fanns en läskonvention i kombination med textuella egenskaper som drog en gräns mellan fakta och fiktion även under denna tid. Därmed skulle jag kunna få en förklaring till autenticitetsmarkörerna i Pelagiaberättelsen. Det jag letade efter var alltså jagberättelser där jaget på ett eller annat sätt försäkrade att det skrivna var sant.

I Nya testamentet fann jag denna kombination i början av Lukasevangeliet och i slutet av Johannesevangeliet. I Lukas auktoriserar berättaren, jaget, sig själv genom att framhålla att han har pålitliga källor, ögonvittnen, och att hans uppgifter därför är tillförlitliga, dvs. Lukas har berättat, men inte sett. I Johannesevangeliets slut framträder däremot en lärjunge som skrivit ned alltsammans och som själva bevittnat händelserna. Evangelisten både berättar och har sett. För det mesta har denna autenticitetsmarkör tolkats som ett sätt att auktorisera ett *omstritt* evangelium, dvs. här har vittnesbördet, evangelietexten på ett eller annat sätt betvivlats.

Breven i Nya testamentet innehåller brevgenrens så att säga automatiska autenticitetsmarkörer: i själva genren ingår det ju att i brevets början och slut presentera sig själv och adressaterna. Paulus skriver t ex i Romarbrevets början: "Från Paulus, Kristi lärjunge, kallad till apostel". Den enda autenticitetsmarkör förutom dessa genrebundna, som jag har funnit i breven är den i Petrus andra brev från 100-talet, dvs. ett brev som absolut inte kan ha skrivits av Petrus: "Det var inte några skickligt hopdiktade sagor jag byggde på när jag för er förkunnade vår herre Jesu Kristi makt... utan jag hade med egna ögon sett honom i hans majestät. Ty han mottog ära och härlighet från Gud, sin fader, när en röst kom till honom ur denna majestätiska härlighet: 'Detta är min älskade son, honom har jag utvalt.' Den rösten hörde jag själv komma från himlen när jag var med honom på det heliga berget". På ett eller annat sätt har skribenten ansett att han behöver stärka sanningsanspråket i brevet, dvs. det har funnits tvivlare.

I en av de tidigaste martyrakterna, Perpetuas och Felicitas' martyrium från 200-talets början, talar Perpetua själv om sin fångenskap, om sin far, sin tro och sina visioner. Hon själv använder inga autenticitetsmarkörer, men det gör däremot utgivaren och redaktören som berättar i jag-form: "Också för er, våra bröder och våra barn, skall vi därför förkunna det vi har hört och sett och tagit på, så att ni som var där än en gång skall erinra er Herrens ära".¹⁶ I berättelsen om Cyprianus' martyrium från 200-talet, säger

¹⁶ *Svenskt Patristiskt Bibliotek II: Martyrer och helgon* (red. S. Rubenson; Skellefteå: Artos 2000), 42.

jagberättaren: "Jag skall berätta vad han uträttade ... vare sig jag själv var där eller har fått höra det av dem som är äldre".¹⁷ I Athanasios' Antoniosbiografi från 300-talets mitt, autenticitetsmarkerar berättaren inte sin egen berättelse, utan förutsätter att hans läsare vet att han vet: "Ni har bett mig om upplysningar om den salige Antonios' levnadssätt ... hur han slutade sitt liv, och om det är sant som berättas om honom. Eftersom ni vill veta detta för att själva kunna uppnå den iver som han ägde, är det med stor beredvillighet jag har tagit emot ert uppdrag", och därefter säger biografen "Tvivla inte på det ni hört folk berätta om honom".¹⁸ I Berättelsen om munkarna i Egypten från 400-talet står det rakt på sak: "Jag såg där många fäder som levde ett änglalikt liv ... jag såg också några nya profeter som genom sitt gudomliga levnadssätt ... besitter en gudomlig kraft".¹⁹ I berättelsen om Martin av Tours från 300-talets slut säger berättaren: "Även av det vi känner till har vi dock utelämnat en hel del, eftersom vi har menat att det är nog att bara det mest storslagna tas med."²⁰ Och till sist biografen över Symeons stylitens liv från 400-talet: "Visserligen kan jag för egen del ta nära nog alla människor till vittnen på hans obeskrivliga kamper, men är ändå rädd att min berättelse kommer att synas framtida läsare som en myt, helt blottad på sanning ... men de bör inte misstro det som här kommer att sägas, utan helt förlita sig på det" och "Inte bara blev jag ögonvittne till flera underverk".²¹

Man kan dra några mycket provisoriska slutsatser av denna granskning – som hade kunnat utökas, det finns flera jagberättelser som uppvisar dessa autenticitetsmarkörer. För det första att berättelser vars sanning betvivlats, har infogat dessa markörer – det gäller Johannesevangeliet, och möjligen andra Petrusbrevet, och Antoniosbiografen. För det andra och mer intressant, det verkar faktiskt som om det har funnits eller etablerats en läskonvention under denna tid, som gått ut på att skilja fiktion från fakta, dvs. sådant som har inträffat, vare sig det är övernaturlig eller ej, och sådant som *inte* har inträffat. Det allra mest intressanta är att Pelagia-berättelsen *inte* innehåller några övernaturliga inslag, men att berättaren Jakob ändå så starkt framhäver dess sanning. Det kan med andra ord ha uppstått en läskonvention inom ramen för det kristna berättandet från låt säga 100-talet (Andra Petrusbrevet) som har skarpt skilt på sanning och lögn, fakta och fiktion, och som kan ha inneburit något nytt i förhållande

¹⁷ SPB II, 129.

¹⁸ Athanasios av Alexandria, *Antonios liv* (övers. T. Hägg & S. Rubenson; Skellefteå: Artos 1991), 43.

¹⁹ SPB II, 163.

²⁰ SPB II, 196.

²¹ SPB II, 237, 248.

till de läskonventioner som tidigare fanns för berättelser.²² Det har funnits en läskonvention som har skilt på dokumentär framställning och realistisk roman, för att använda vårt språkbruk. Varför skulle annars Jakob försäkra att han sett och hört, varför skulle annars Athanasios säga: "tvivla inte!"

Varför denna nya läskonvention?

Varför har – i så fall – *denna* läskonvention uppstått? Jag kan tänka mig flera förklaringar, en är givetvis att dessa berättelser hade förebildens funktion – de var helt enkelt *inte* berättelser som skulle försätta åhöraren eller läsaren till andra världar, de skulle *inte* förmedla kunskap, vara didaktiska, de skulle *inte* bara vara nyttiga och nöjsamma, utan de skulle vara förebilder och uppmuntran till imitation av ett speciellt sätt att leva. Och som sådana måste de ju helt enkelt vara sanna, därför att denna efterföljd skulle vara möjlig. Augustinus har i sina *Bekännelser* berättat om vilket intryck Antoniosbiografin gjorde på honom, om hur han greps av önskan att imitera dennes liv – här går läskonventionen, att läsa denna biografi som sann, tydligt i dagen menar jag. Augustinus hade väl knappast kunnat tänka sig att imitera Antonios' leverne om han inte trott att berättelsen om denne verkligen var sann. Besläktad med denna förklaring till konventionens uppkomst är den emfas man i evangelierna lade vid berättelserna om vittnena om Jesu död och uppståndelse, alltså främst de båda Mariorna. Dvs. berättelsen om dessa ögonvittnen, liksom Lukas- och Johannes-evangeliets autenticitetsmarkörer och bruket av brevgenren i Nya testamentet kan ha bidragit till uppkomsten av denna läskonvention, den att skilja på fakta och fiktion. En annan förklaring kan vara den att den kristna religionens kult och kultur till skillnad från samtida religioner var extremt inriktad på skrift och läsning. Dess kult var, det framgår ju av Pelagia-berättelsen, mycket det att läsa ur heliga skrifter, likaväl som att i ordet utlägga dessa skrifter. Dess kultur var också, relativt sett, boklig eller skriftlig – i och för sig var den också muntlig, men dess kultur var, förefaller det, i mycket högre grad än de samtida religionerna, en muntlighet grundad på läsning av skrifter, av bibel, av brev, av skrivna berättelser om martyrer och munkar. Ett intressant vittnesbörd om denna skrift- eller bokkultur finner man i berättelsen om Martin av Tours, där jagberättaren säger att utgivaren av boken, kan "om du så finner lämpligt, utges med namnet undertryckt".²³ Och en bok, en skrift är inte ett ansikte, en röst! Och ju längre avståndet är i tid och rum mellan å ena sidan skriftens eller bokens händelser och/eller

²² Hartman, *Markusevangeliet*; Hägg, *Den antika romanen*.

²³ *SPB II*, 195.

skriftens tillkomst och å andra sidan skriftens läsare eller åhörare, ju mer måste skriften, om den har anspråket att förmedla en sanning, tala om sig själv som sann, dvs. den måste på något sätt tala om att den som för pen- nan vet att det som berättas är sant.

På vilket sätt är berättelsen om Pelagia sann?

Pelagiaberättelsen är nog vad vi brukar kallar en novell, en fiktion, för jag tror inte att den är sann i den mening som Jakob verkar vilja få oss att tro. Han vet saker som inte en jag-berättare kan veta. Men jag tror däremot att dåtidens läsare läste den som verkligt sann, *och* att denna läskonvention och berättelsens realism är ett livskraftigt skott på det stamträd som Auerbach visat oss i sin *Mimesis*, den västerländska realismens tjocka och vittförgrenade träd. Därmed är sagt att den kristna kulturens bidrag till denna realism är kanske inte bara det att enkla, vardagliga händelser och människor är värdiga att efterbildas i litteraturen, utan också bidraget att införa en ny läskonvention, nämligen den att läsa en berättelse som en vittnesberättelse, som är sanningsenlig på samma sätt som ett vittnesmål är det. Berättelsen *läses* inte bara som nöjsam, underhållande, fantasieggande (*dulci*) eller som lärorik, uppfostrande (*utile*) eller bådadera, utan också och framförallt som ett vittnesbörd. (Självbiografier!) Denna läskonvention verkar samspela eller hänga ihop med texternas försäkringar om att berättelsen är verkligen sann. Den sanningen består av en berättelse om ett liv, ett liv som i sin tur är värdigt, till och med livsviktigt, att efterbilda. Efterbildningen, *mimesis*, handlar nu inte bara om vägen från verklighet till text, den handlar faktiskt också om vägen från text till verklighet. Och då måste berättelsen verkligen vara sann.

Den hunger efter sanning som man spårar i läsares arga reaktioner på vad man uppfattat som lurendrejeri, när man alltså trott sig läsa en sann historia och sedan blivit upplysta om att allt i denna inte är sant, den hungern har kanske något att göra med detta: den sanna historien har något att göra med hur jag ska leva mitt liv, vad jag anser vara det goda livet. Den sanna historien som kunskap och vägledare.

NAG HAMMADI-KODEKSENE OG DEN TIDLIGE MONASTISKE TRADISJON I EGYPT *

Hugo Lundhaug

Dioskoros' brev til Shenoute

En gang mellom år 444 og 451 sender erkebiskopen i Alexandria, Dioskoros, et bekymret brev til Shenoute, den mektige abbeden ved Atripe i Øvre Egypt.¹ Dioskoros har et ønske om at dette brevet også skal kunne leses av de som ikke kan gresk og ber derfor Shenoute om å oversette det i sin helhet til koptisk: "La Deres verdighet raskt sørge for å oversette hele skrivet til egypternes språk slik at de kan lese det på denne måten og slik at ingen skal være uvitende om autoriteten i de (ordene) som står skrevet i det."² Shenoute gjorde som Dioskoros ba ham om, og det er deler av denne koptiske oversettelsen vi har bevart i form av fire folier av en kodeks fra Shenoutes kloster (kodeks XZ), klosteret vi idag kjenner som Det hvite kloster. I den bevarte introduksjonen til dette brevet refereres det til at manuskriptet inneholder

* Foredrag ved Patristisk afton, Lund, 26 mai 2009. Hugo Lundhaug er ansatt som postdoktor ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

¹ Dette brevet, *Epistula ad Sinuthium* (som i sin tur inkluderer *Epistula ad Sabinum et Gennadium [et Hermogenem]*) er delvis bevart i form av fire manuskriptark fra kodeks XZ fra Det hvite kloster. De tre første er publisert i Herbert Thompson, "Dioscorus and Shenoute," i *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion* (BEHE 234; Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1922), 367–76, mens det siste arket er publisert i Henri Munier, *Manuscrits coptes* (Catalogue Général Des Antiquités Égyptiennes Du Musée Du Caire 9201–9304; Cairo: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1916), 147–49. Brevet åpner med at Dioskoros tiltaler Shenoute som "presten Shenoute, munkenes far, min kjære" (σινουθιος πρεσβυτερος πωτ ν̄μμοναχος παμεριτ; Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 370). Jeg refererer i denne artikkelen til kodekser fra Det hvite kloster med bokstavkodene etablert av Tito Orlandi, men uten forkortelsen MONB, som rett og slett står for "Monasterio Bianco" (f.eks. XB for å referere til kodeks MONB.XB fra Det hvite kloster; se listen i Stephen Emmel, *Shenoute's Literary Corpus* [2 vols.; CSCO 599–600, Subsidia 111–112; Leuven: Peeters, 2004], xxiii–xxiv og beskrivelsen av kodeksene i *ibid.*, 111–379). Alle oversettelser fra koptisk i denne artikkelen er mine egne.

² Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ68 (Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 371).

flere brev fra Dioskoros til Shenoute samt Shenoutes svar,³ men dessverre er det kun en del av Dioskoros' første brev som er bevart, og ingen av Shenoutes svar. Som vi skal se gir de bevarte foliene oss likevel mye interessant informasjon om situasjonen i klostrene i Shenoutes nærrområde.

Dioskoros er i dette brevet primært opptatt av en kjetter ved navn Elias, en prest (πρεσβύτερος), som etter å ha "blitt avslørt som en ødelegger av sjeler"⁴ nylig har blitt ekskommunisert og bannlyst. Dioskoros legger vekt på at Elias ikke må vise seg noe sted i området rundt Shmin (Panopolis) eller i noen annen by i Theben, eller i klostrene eller i hulene i ørkenen, fordi, som han sier, "vi er bekymret for at han vil kunne påvirke andre til å bli etterlignere og deltagere i hans kjetteri eller i hans onde doktriner."⁵ Dioskoros gir derfor Shenoute i oppgave å sørge for at disse instruksene blir overholdt.

Dioskoros' brev til Shenoute er imidlertid ikke bare et brev til Shenoute, men inneholder også et brev i brevet, nemlig en del som Dioskoros ber Shenoute om å videreformidle til de lokale biskopene Sabinos, Gennadios og Hermogenes.⁶ Erkebiskopen ber disse om å samle hele menigheten i Shmin (Panopolis) og avholde en gudstjeneste, hvor også hele presteskapet og munkene i området skal være til stede, for grundig å informere dem om ekskommuniseringen og bannlysningen av Elias. Hva var det så for slags kjetteri denne Elias sto for, som fikk Dioskoros til å skrive dette brevet? Ifølge Dioskoros skal Elias "etter å ha tatt avstand fra Origenes og hans doktriner i en periode" ha "vendt tilbake til ham igjen,"⁷ slik som "hunden som vender tilbake til sitt eget spy," som Dioskoros sier det med et kjent ordspråk.⁸ Erkebiskopen er tydeligvis ekstra bekymret for "klosteret ved navn Paremboule (leiren),"⁹ klosteret det er sannsynlig at Elias tilhørte,¹⁰ og forteller at han "også har hørt at det er bøker og mange traktater av pesten Origenes og andre kjettere i det(te) klosteret og også i det tidligere tempelet i Shmin og andre

³Brevet introduseres på følgende måte: "Dette er brevene som erkebiskopen av Alexandria skrev til vår gamle far, og dette er svarene vår hellige far skrev til ham" (Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ66; Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 370).

⁴Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ67 (Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 371).

⁵Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ67 (Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 371).

⁶Denne delen er også kjent under navnet *Epistula ad Sabinum et Gennadium [et Hermogenem]*. Sabinos var trolig biskop i Panopolis, Gennadios i Hermopolis Magna, mens Hermogenes' bispesete er usikkert (se Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 369; Jon F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* [North American Patristic Society Patristic Monograph Series 13; Macon, GA: Mercer University Press, 1988], 238).

⁷Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ71 (Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 373).

⁸Salomos ordspråk 26:11; Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ71 (Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 373).

⁹Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ71 (Thompson, "Dioscorus and Shenoute," 373).

¹⁰Jfr. Dechow, *Dogma and Mysticism*, 238.

steder.”¹¹ Dioskoros truer Parembole med ødeleggelse og tap av eiendom og understreker at Elias heretter verken har tillatelse til å vise seg i dette klosteret eller til å ta med seg noe derifra. Dioskoros lover å følge ekstra nøye med på hva som foregår i dette området, hvor det også er tydelig at Elias har sine støttespillere, for Dioskoros ber Shenoute om å påse at ingen skader presten Psenthaesios og munkene hans, som Dioskoros krediterer med å ha avslørt og fjernet Elias, og han forbyr enhver kommunikasjon med Elias på noen som helst måte, det være seg direkte eller per brev. Dessverre kjenner vi ikke til klosteret Parembole fra andre kilder,¹² men det er sannsynlig at det var lokalisert i eller nær Panopolis, ettersom vi får vite at det var biskopen i Panopolis, etter alt å dømme Sabinos, som var den første som tok affære mot Elias, ettersom denne var under hans ansvarsområde.¹³

Helt mot slutten av den siste bevarte delen av brevet ber Dioskoros de tre biskopene om å ta affære vedrørende de uønskede kjetterske bøkene og traktatene, og ber dem om å “grundig søke etter disse og samle dem sammen og skriv deres *kathema* (κάθεμα) og send dem til oss. For hvis Gud har gitt oss makt til å binde . . .”¹⁴ Denne passasjen forblir noe uklar, ettersom den vanlige betydningen av κάθεμα, nemlig halskjede, ikke synes å gi mening i denne konteksten. Thompson har imidlertid foreslått at καθεμα (κάθεμα) her er en feil og snarere skal forstås som καθ’ ἕνα (καθένα), hvilket ville bety noe slikt som “skriv dem én etter én,”¹⁵ noe som kan tolkes dithen at Dioskoros ber biskopene om å kopiere de kjetterske tekstene en etter en og sende dem til ham. En annen mulighet er at Dioskoros her ber Shenoute om å gi ham resyméer av tekstene.

Shenoutes *Jeg er forbløffet*

Til tross for at Shenoutes svar til dette brevet ikke er bevart, er vi i den heldige situasjon at vi er i besittelse av andre tekster av Shenoute som synes å reflektere en situasjon tilsvarende den Dioskoros beskriver. Kanskje aller mest interessant i denne forbindelse er en tekst titulert *Jeg er forbløffet*,¹⁶ en tekst som ble

¹¹ Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ73 (Munier, *Manuscripts coptes*, 148–49).

¹² Se Thompson, “Dioscorus and Shenoute,” 370.

¹³ Se Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ69 (Thompson, “Dioscorus and Shenoute,” 372); jfr. Dechow, *Dogma and Mysticism*, 239.

¹⁴ Dioskoros, *Epistula ad Sinuthium*, XZ73 (Munier, *Manuscripts coptes*, 148–49). Her ender dessverre den bevarte delen av manuskriptet.

¹⁵ Se Thompson, “Dioscorus and Shenoute,” 376 n.3.

¹⁶ Denne tittelen er basert på tekstens koptiske ingress, som starter med ἡμεῖς (se Emmel, *Shenoute’s Literary Corpus*, 646). Jeg refererer gjennomgående til Shenoutes tekster med titler basert på deres ingresser, som listet i Emmel, *Shenoute’s Literary Corpus*, xviii–xxii.

delvis publisert av Tito Orlandi i 1985 under tittelen *Contra Origenistas*.¹⁷ I denne teksten polemiserer Shenoute mot en rekke kjettere. Ikke bare origenister, men også arianere, nestorianere, melitianere, og brukere av apokryfe tekster i sin alminnelighet får her sine pass påskrevet. Ettersom innholdet korresponderer med situasjonen som er beskrevet i Dioskoros' brev kan denne teksten meget vel ha blitt skrevet på 440-tallet i forbindelse med nettopp denne situasjonen.¹⁸ Det er ingenting som tyder på at *Jeg er forbløffet* er skrevet etter konsilet i Kalkedon i 451, og den må ha blitt skrevet etter konsilet i Efesos i 431, ettersom Shenoute her refererer direkte til dette konsilet. Videre, dersom teksten har sammenheng med Dioskoros brev må den ha blitt forfattet etter at Dioskoros ble erkebiskop i 444, hvilket gir oss en sannsynlig datering mellom 444 og 451.¹⁹ (Dette er forøvrig ikke den eneste teksten hvor Shenoute tar opp denne typen tematikk. Andre slike tekster inkluderer *Hvem snakker gjennom profeten, Resten av ordene, Herren tordnet*, m.fl.).

Shenoute uttrykker i *Jeg er forbløffet* bekymring for apokryfe tekster og kjettersk lære og advarer spesielt mot indre fiender, som han bl.a. omtaler som "de virkelige svindlerne, de falske kristne, men titulert prest og munk og leder og fader."²⁰ Shenoute hevder at de som fremmer vranglære blant de kristne er verre enn de pagane, for som han sier, "det er ingen virkelig fromme menn som vil bli ledet inn i synd av dem, for de vet at de åpenbart er gudløse."²¹ Da er det verre med de kristne kjetterne, for, som Shenoute sier det, "det er mange som vil bli ledet inn i synd av slike menn, idet de stoler på at de vet. Sannelig, den form for faderskap eller senioritet²² er i stand til å tilsmusse hjertene til mange mennesker svært mye på mange av Kristi steder."²³

¹⁷Tito Orlandi, *Shenute Contra Origenistas: Testo con Introduzione e Traduzione* (Unione Accademica Nazionale: Corpus dei Manoscritti Copti Letterari; Roma: C.I.M., 1985). Jeg refererer her til Orlandis nummerering av teksten. Orlandi har bevisst utelatt Shenoutes lengre sitat fra Theophilos av Alexandrias påskebrev fra 401 som avslutter teksten (slutten av dette sitatet og Shenoutes avsluttende ord er nå å finne i Stephen Emmel, "Theophilus's Festal Letter of 401 as Quoted by Shenoute," i *Dioitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause* [ed. Cäcilia Fluck, et al.; Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1995], 93–98), samt flere manuskriptsider som kun senere har blitt identifisert som deler av *Jeg er forbløffet*. Orlandis utgave inkluderer også manuskriptsider som Emmel senere har identifisert som deler av den tittelløse teksten A14 snarere enn *Jeg er forbløffet* (seksjonene 200–262 etter Orlandis nummerering; se Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 647 n.582).

¹⁸Se Aloys Grillmeier, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604): The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia After 451* (vol. 2, Part 4 of *Christ in Christian Tradition*; in collaboration with Theresia Hainthaler, trans. O. C. Dean, Jr.; London: Mowbray, 1996), 174–76.

¹⁹Teksten kan altså med sikkerhet dateres til tidsrommet 431–451, mens tidsperioden 444–451 peker seg ut som mest sannsynlig.

²⁰Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 370 (Orlandi, *Shenute*, 34).

²¹Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 375 (Orlandi, *Shenute*, 36).

²²Det er her verdt å merke seg at dette også er monastiske begreper.

²³Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 376 (Orlandi, *Shenute*, 36).

I de bevarte delene av *Jeg er forbløffet* refererer ikke Shenoute direkte til Dioskoros, men han støtter seg i stor grad på tidligere aleksandrinske erkebiskoper og påberoper seg deres autoritet. I sin polemikk mot de som benytter seg av apokryfe tekster spør f.eks. Shenoute retorisk om hvorfor “alle de hellige fedre, fremfor alt Apa Athanasios, erkebiskopen, han av sann kunnskap,”²⁴ ikke godtok apokryfe skrifter men tvert imot tok avstand fra dem, og siterer også fra Athanasios’ 39. påskebrev fra år 367: “For sannelig sa den store troens lærer,²⁵ Apa Athanasios, i sine skrifter: ‘Jeg har skrevet vedrørende kjetteriene, og spesielt de elendige melitianerne, som brisker seg med de (tekstene) som kalles²⁶ ‘apokryfe.’”²⁷ I det samme påskebrevet karakteriserer forøvrig Athanasios slike apokryfe tekster som “en oppfinnelse av kjettere, som skriver disse bøkene når de måtte ønske og deretter daterer dem, slik at de ved å publisere dem som om de var gamle vil ha et påskudd til å lure enkle mennesker.”²⁸ Shenoute nøyer seg forøvrig ikke med å sitere Athanasios, men refererer også til dennes etterfølger Theophilos, hvis anti-origenistiske påskebrev fra 401 han siterer nærmest i sin helhet som avslutning på *Jeg er forbløffet*.²⁹ I tillegg refererer han som nevnt til konsilet i Efesos i 431, og dermed indirekte til Kyrill av Alexandria, i forbindelse med sin polemikk mot Nestorios, og han benytter seg av de anti-kjetterske tekstene til Epiphanius av Salamis, som han refererer til som “Guds mann” når han siterer fra dennes polemikk mot apollinarianerne i storverket *Panarion*.³⁰

Ifølge Aloys Grillmeier, som diskuterer Shenoutes kristologi i et lengre kapittel av sitt store verk *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*,³¹ kan betydningen av Shenoutes *Jeg er forbløffet* for studiet av situasjonen i Øvre Egypt i begynnelsen av det femte århundre vanskelig overvurderes.³² Grillmeier påpeker, kontra Elizabeth Clark og Tito Orlandi, at teksten viser oss en ny fase av origenismen som *ikke* går i retning av Evagrius Pontikus,³³ og at den viser oss

²⁴ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 308 (Orlandi, *Shenute*, 22).

²⁵ Jfr. Athanasios selv, som i nettopp den teksten Shenoute her refererer til (*Påskebrev* 39) på det sterkeste tar avstand fra bruken av begrepet “lærer” om andre enn Kristus selv.

²⁶ Eller: “som de kaller.”

²⁷ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 319 (Orlandi, *Shenute*, 24).

²⁸ Athanasios, *Påskebrev* 39 (se David Brakke, *Athanasius and Asceticism* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998], 330).

²⁹ Se Emmel, “Theophilus’s Festal Letter.”

³⁰ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 358 (Orlandi, *Shenute*, 32). Shenoute siterer fra Epiphanius, *Panarion* 77.17.8 (for engelsk overs., se Frank Williams, trans., *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Books II and III [Sects 47–80, De Fide]* [NHS 36; Leiden: Brill, 1994], 581).

³¹ Aloys Grillmeier, *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451* (vol. 2/4 of *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*; in collaboration with Theresia Hainthaler; Freiburg: Herder, 1990), 170–234. For engelsk overs., se Grillmeier, *The Church of Alexandria*, 167–228.

³² Grillmeier, *The Church of Alexandria*, 213.

³³ Se Grillmeier, *The Church of Alexandria*, 214; Grillmeier, *Die Kirche von Alexandrien*, 220, kontra Tito Orlandi, “A Catechesis Against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic

at grensene mellom de ulike kjetteriene, som origenismen, nestorianismen og den sene arianismen, i høy grad var flytende.³⁴ *Jeg er forbløffet* viser oss også, i likhet med Dioskoros' brev, klart at det i denne perioden fortsatt var utstrakt bruk av apokryfe tekster i denne delen av Egypt.³⁵

Hvem var så denne Shenoute? Shenoute var abbed i klosteret vi idag kjenner som Det hvite kloster i nærheten av Sohag, dvs. antikkens Atripe, som ligger i hva vi kan betegne som den nedre delen av Øvre Egypt. Shenoute var abbed her i hele 80 år, i perioden 385–465,³⁶ og ledet i denne perioden en klosterbevegelse som omfattet tre klostre, to for munkene, Det hvite og Det røde kloster (Deir anba Shenouda og Deir anba Bishoi) i utkanten av ørkenen, og ett for nonner i selve Atripe. Shenoute var dermed en mektig figur i Øvre Egypt i svært lang tid, i en periode hvor den kristne monastisismen var i sin formative fase. Mens han ledet Det hvite kloster kom han i kontakt med en rekke aleksandrinske erkebiskoper, inkludert Theophilos, Kyrill og Dioskoros,³⁷ og han støttet dem alle i kampen mot ulike kjetterier i denne turbulente perioden. Ved minst én anledning reiste han også langt utenfor sin egen region, da han i 431 var med Kyrill av Alexandria til konsilet i Efesos, en reise vi har belegg for i flere av Shenoutes egne tekster,³⁸ i tillegg til den mindre pålitelige *Shenoutes liv*, som ifølge tradisjonen ble skrevet av hans etterfølger Besa.³⁹

Texts of Nag Hammadi," *HTR* 75:1 (1982): 85–95; Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 151–58. For en kritikk av Clarks tolkning av *Jeg er forbløffet* og den origenistiske striden, se Mark Sheridan, "The Modern Historiography of Early Egyptian Monasticism," i *Il monachesimo tra eredità e aperture: Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant' Anselmo, Roma, 28 maggio - 1° giugno 2002* (ed. Maciej Bielawski and Daniël Hombergen; SA 140, *Analecta Monastica* 8; Rome: Centro Studi S. Anselmo/Herder, 2004), 209–12.

³⁴ Se Grillmeier, *The Church of Alexandria*, 214.

³⁵ Se f.eks. Orlandi, "A Catechesis Against Apocryphal Texts."

³⁶ For Shenoutes liv, se f.eks. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 6–14; Stephen Emmel, "Shenoute the Monk: The Early Monastic Career of Shenoute the Archimandrite," i *Il monachesimo tra eredità e aperture: Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant' Anselmo, Roma, 28 maggio - 1° giugno 2002* (ed. Maciej Bielawski and Daniël Hombergen; SA 140, *Analecta Monastica* 8; Rome: Centro Studi S. Anselmo/Herder, 2004), 151–74. Når det gjelder dateringen av Shenoutes død, se Stephen Emmel, "From the Other Side of the Nile: Shenoute and Panopolis," i *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest: Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998* (ed. A. Egberts, et al.; *Papyrologica Lugduno-Batava* 31; Leiden: Brill, 2002), 96–98.

³⁷ Se Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 8.

³⁸ Se Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 8–9.

³⁹ Se David N. Bell, trans., *Life of Shenoute* (Cistercian Studies Series 73; Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1983), 78–79. Shenoutes deltagelse ved konsilet nevnes ikke av Kyrill. Det kan her nevnes at Nina Lubomierski nylig har argumentert overbevisende for at *Shenoutes liv* ikke skal tilskrives Besa, men at det her snarere dreier seg om et stykke "levende litteratur" med en lang utviklingshistorie (se Nina Lubomierski, *Die Vita Sinuthii: Form-*

Det var altså Shenoute Dioskoros vendte seg til da han ønsket å rydde opp i Øvre Egypt, og som nevnt skrev Shenoute flere tekster hvor han angrep ulike kjetterier og ikke minst de som benytter seg av apokryfe tekster. Når det gjelder sistnevnte gruppe så angrep han de som påberopte seg å inneha stor kunnskap på bakgrunn av sin lesning av slike tekster, for som Shenoute sier det, “den som sier ‘jeg vet’ fordi han leser apokryfer, han er en svært ignorant person, og den som tenker om seg selv at han er en lærer fordi han aksepterer apokryfer er enda mer ignorant.”⁴⁰ Når det gjelder forfatterne av slike tekster hevder Shenoute at “de som skriver slike ord villeder når de tilskriver dem til helgenene, for når det gjelder dem (dvs. helgenene) så var det *oss* de snakket til.”⁴¹ Helgenene snakket altså ifølge Shenoute ikke til kjetterne, og ikke gjennom apokryfer. Videre legger Shenoute vekt på at de ikke finnes flere evangelier enn fire, for “Hvem vil si at det eksisterer et annet evangelium ved siden av de fire evangeliene og ikke bli avvist av kirken som kjettersk?”⁴² Shenoute legger også spesiell vekt på at det ikke finnes viktig kunnskap som ikke er å finne i de kanoniske tekstene. Han advarer mot det han omtaler som “falsk kunnskap”⁴³ og angriper direkte “de som sier at det finnes en annen kunnskap som er skjult for Skriftene, eller som Skriftene ikke har avslørt.”⁴⁴ Shenoute anklager spesielt Origenes for dette, og refererer til at noen “sier at det var fordi han avslørte de tingene som er skjult for Skriftene, eller de tingene som ikke ble skrevet i Skriftene ... at Origenes ble kastet ut av kirken, og at det ikke var fordi han var en kjetter at han ble kastet ut, men p.g.a. misunnelse.”⁴⁵ Mot dette svarer Shenoute at det ikke finnes slike sannheter som er skjult for Skriftene, og hevder snarere at “det var de onde skjulte tingene og hans far djevelens mysterier han avslørte, og han avslørte dem fordi det er i *ham* at de er skjult.”⁴⁶

Viktigheten av de kanoniske tekstene, samt skriftlesningens og skriftmemorerings sentrale plass i munkenes liv er godt dokumentert i Shenoutes tekster, og i mange av dem legger han vekt på at sannheten kun kan hentes

und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Shenute den Archimandriten [Studien und Texte zu Antike und Christentum 45; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007]; Nina Lubomierski, “Towards a Better Understanding of the So-Called ‘Vita Sinuthii’,” i *Actes du huitième congrès international d’études coptes: Paris, 28 juin - 3 juillet 2004* [2 vols.; ed. Nathalie Bosson and Anne Boud’hors; OLA 163; Leuven: Peeters, 2007], 527–35; Nina Lubomierski, “The Coptic Life of Shenoute,” i *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag* [ed. Gawdat Gabra and Hany N. Takla; Cairo: American University in Cairo Press, 2008], 91–98).

⁴⁰ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 317 (Orlandi, *Shenute*, 24).

⁴¹ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 306 (Orlandi, *Shenute*, 20).

⁴² Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 307 (Orlandi, *Shenute*, 20).

⁴³ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 364 (Orlandi, *Shenute*, 34).

⁴⁴ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 363 (Orlandi, *Shenute*, 32).

⁴⁵ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 359 (Orlandi, *Shenute*, 32).

⁴⁶ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 361 (Orlandi, *Shenute*, 32).

herfra. Djevelen har imidlertid en tendens til å forlede munkene med falske lys. Ifølge Shenoute er det “mange som er fanget i mørket av dette lysets kunnskap” (Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 366), og, som han sier det et annet sted, “det er mange ignorante (folk) som har ansett djevelen, som har vist seg for dem i drømmer eller fantasier, for å være en lysets engel.⁴⁷ Ettersom de har avvist de hellige Skriftene, har de satt sin lit til demoniske ånder.”⁴⁸ Motgiften er imidlertid enkel. Som Shenoute formulerer det i *Hvem snakker gjennom profeten*, “Det er lyset som tar vekk mørket og gjør som om det ikke eksisterer. Det er lyset fra Skriftenes ord som tar vekk de mørke ordene til de pagane og alle kjettere.”⁴⁹ Det er imidlertid også helt klart at dette var spørsmål som var for viktige til at hver enkelt munk kunne tillates å selv avgjøre hva de skulle lese. Blant munkereglene i Shenoutes *kanones* finner vi bl.a. at tilgangen på bøker var begrenset:

Og hvis vi trenger å undersøke eller kopiere bøker som vi ikke har så skal vi ikke tillates å oppsøke dem utenfor (klosteret) uten (tillatelse fra) den eldste. Ei heller hvis vi blir brakt bøker utenfra (klosteret) som det sømmer seg å lese, eller brev, skal vi gi dem til noen iblant oss med mindre vi har informert ham (dvs. den eldste) om dem. Ei heller skal noen iblant oss lese dem i det hele tatt uten å ha snakket med ham først, for sannelig er det kanskje ord i dem som det ikke sømmer seg for en person å høre, for de skal ikke gjøre dem til hinder for seg. For, på den ene siden har noen skrevet mange skadelige ord, mens andre, på den annen side, har skrevet mange verdifulle ord. (Shenoute, *Du Gud den evige*, XS385–386)⁵⁰

Som vi kan se var det opp til “den eldste” (πρῆλλο) å avgjøre hvem som skulle få lov til å lese de bøker eller brev som ble brakt til klosteret. Dette var ikke en avgjørelse det var tillatt for munkene å ta på egenhånd. Som vi ser trengte klosteret i noen tilfeller å anskaffe og kopiere bøker som de ikke allerede hadde, og i slike tilfeller var avgjørelsen om å iverksette tiltak for å skaffe til veie slike bøker også en sak for “den eldste.” “Den eldste” var betegnelsen på lederne i hvert av de tre klostrene i Shenoutes klosterføderasjon, så det faktum at disse tingene skulle kontrolleres direkte av en person såpass høyt plassert i klosterhierarkiet viser hvor viktig kontrollen med klosterets bøker ble ansett for å være.⁵¹ For det var mye som sto på spill. Som Shenoute sier det i *Jeg er for-*

⁴⁷Jfr. Shenoute, *På grunn av deg også, o ondskapens prins*.

⁴⁸Shenoute, *Canon 1*, YG223 (Dette upubliserte manuskriptet befinner seg i Bibliothèque Nationale de France i Paris [FR-BN 130² f. 47v]).

⁴⁹Shenoute, *Hvem snakker gjennom profeten*, ZM42–43 (Dette upubliserte manuskriptet befinner seg i Bibliothèque Nationale de France i Paris [FR-BN 131⁴ f. 157v–158r]).

⁵⁰Johannes Leipoldt, ed., *Sinuthii Archimandritae: Vita et Opera Omnia* (3 vols.; assisted by W. E. Crum; CSCO 41, 42, 73; Paris: Imprimerie nationale, 1906–13), 4:72.

⁵¹Når det gjelder den hierarkiske organiseringen av Shenoutes klostre, se Bentley Layton, “Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute’s Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance,” *J ECS* 15:1 (2007): 54; Bentley Layton, “The Ancient Rules of Shenoute’s Monastic Federation,” i *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag* (ed. Gawdat Gabra and Hany N. Takla; Cairo: American

bløffet, “det er villedende ånder som er i alle bøker utenfor Skriftene, enten i de paganes, eller i kjetternes, og også i apokryfene. Selvom de proklamerer Guds navn, eller uttaler riktige ord, så ødelegger alle de onde tingene som er skrevet i dem det andre som er bra.”⁵² Derfor er det viktig for munkene å lytte til Shenoutes råd, for som han selv sier: “Hør, slik at dere vil forstå at de som skriver apokryfe tekster er blinde, og blinde er de som forteller dem og som tror på dem. De kastes sammen ned i avgrunner.”⁵³

Det faktum at apokryfe tekster var i bruk i Shenoutes nærområde, og at dette var noe som ble tatt ytterst alvorlig av både den monastiske og kirkelige ledelsen, er altså hevet over tvil, men hvilke tekster var så disse apokryfene Shenoute refererer til? Den eneste teksten av denne typen Shenoute nevner ved navn, og det kun i forbifarten, er den ellers ukjente teksten han refererer til som “Evangeliet til Jesus, Guds sønn, englenes avkom.”⁵⁴

Nag Hammadi-kodeksene

Selvom vi ikke kjenner til akkurat denne teksten så kjenner vi til andre tekster som kan kaste lys over *Jeg er forbløffet* og situasjonen som er beskrevet i Dioskoros’ brev. For det er som kjent i denne delen av Egypt, ikke langt unna Shenoutes klostre, at de såkalte Nag Hammadi-kodeksene ble funnet i 1945.⁵⁵ Disse kodeksene, tolv i antall (samt en enkelt tekst fra ytterligere en kodeks stukket inn i en av dem), viste seg å inneholde 52 tekster (46 forskjellige, ettersom seks av tekstene er å finne i mer enn én kodeks), alle skrevet på

University in Cairo Press, 2008), 75–77. Når det gjelder rollen til “den eldste” i kvinneklosteret i Atripe, se Rebecca Krawiec, “The Role of the Female Elder in Shenoute’s White Monastery,” i *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag* (ed. Gawdat Gabra and Hany N. Takla; Cairo: American University in Cairo Press, 2008), 59–71.

⁵² Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 384 (Orlandi, *Shenute*, 36).

⁵³ Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 101 (Orlandi, *Shenute*, 14).

⁵⁴ ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΙΣ ΠΩΗΡΕ ΜΠΝΟΥΤΕ ΠΕΧΠΟ ΕΒΟΛ ΖΗΝΑΓΓΕΛΟΣ (Shenoute, *Jeg er forbløffet*, 309; lest fra fotografi av HB19=FR-BN 130⁴ 116r; jfr. Orlandi, *Shenute*, 22). Tittelformen ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ Ν-, finner vi forøvrig også i tittelen til det såkalte *Judasevangeliet*: ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΪΟΥΔΑΔΣ (*Gos. Jud.* 58.27–28; Rodolphe Kasser, et al., *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition* [Washington, D.C.: National Geographic, 2007], 235).

⁵⁵ For beskrivelser av oppdagelsen og publiseringen av Nag Hammadi-kodeksene, se James M. Robinson, “From the Cliff to Cairo: The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices,” i *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978)* (ed. Bernard Barc; BCNH Études 1; Québec: Les Presses de l’Université Laval, 1981), 21–58; James M. Robinson, “The Discovery of the Nag Hammadi Codices,” *BA* 42:4 (1979): 206–24; James M. Robinson, “Getting the Nag Hammadi Library Into English,” *BA* 42:4 (1979): 239–48. For kritiske utgaver av alle tekstene, med engelske oversettelser, se James M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (5 vols.; Leiden: Brill, 2000).

koptisk – 40 av dem inntil da ukjente for moderne forskere.⁵⁶ Jeg vil komme tilbake til spørsmålet om datering, så jeg nøyer meg nå med å nevne at produksjonen av kodeksene vanligvis har blitt datert til omkring midten av 300-tallet.

Disse kodeksene inneholder en svært variert samling av tekster inneholdende ulike former for teologisk spekulasjon, hvorav de fleste vil kunne klassifiseres som apokryfe tekster, inkludert evangelier, apokalypser og apostelbrev. En av tekstene har t.o.m. ordet ἀποκρυφον (“apokryf”) i tittelen, nemlig *Johannesapokryfen* (παποκρυφον ἰωϋδαννης/κατα ἰωδαννην ἡαποκρυφον; NHC II,1; III,1; IV,1), en tekst som i tillegg til å være bevart i tre eksemplarer blant Nag Hammadi-kodeksene også er å finne i *Papyrus Berolinensis* 8502, sammen med bl.a. *Marias evangelium*. En annen av tekstene, som moderne forskere har titulert *Jakobsapokryfen* (NHC I,2), refererer til seg selv i løpet av teksten som “en apokryf” (ογαποκρυφον).⁵⁷ Videre, ettersom mange av Nag Hammadi-tekstene inneholder spekulasjon av den typen Shenoute polemiserer imot i *Jeg er forbløffet* kan det meget godt hende, som Tito Orlandi har foreslått, at Shenoute kan ha hatt i tankene ikke bare folk som leste bøker av Origenes, men også bøker med tilsvarende innhold som Nag Hammadi-kodeksene.⁵⁸

Når det gjelder bøker med tilsvarende innhold, kan vi her også nevne at den såkalte “gnostiske” kodeksen i Berlin, BG8502, som allerede var kjent før Nag Hammadi-funnet og den såkalte Codex Tchachos, publisert med brask og bram til mye mediadekning i 2006 og mest kjent for det mye omtalte *Judas-evangeliet*; begge inneholder materiale som overlapper med Nag Hammadi-kodeksene. I tillegg må også de siden lenge kjente Bruce- og Askew-kodeksene nevnes, ettersom også de inneholder denne typen materiale, inkludert den kjente teksten *Pistis Sophia*. Et interessant fenomen som det er verdt å merke seg med alle disse kodeksene er at til tross for at de inneholder evangelier, apostelakter, apostelbrev og apokalypser, så inneholder ingen av dem en eneste kanonisk bibeltekst. Tekstene de inneholder refererer imidlertid gjennomgående til kanoniske bibeltekster, både gammeltestamentlige og ny-

⁵⁶ Det viste seg etterhvert at det allerede eksisterte noen få til da uidentifiserte fragmenter av tre av disse tekstene, nemlig *Thomasevangeliet* (NHC II,2), *Arkontenes hypostase* (NHC II,4) og *Silvanus' lære* (NHC VII,4).

⁵⁷ *Ap. Jas.* 1.10. Konteksten er som følger: επιδη ακραζιου μιαιει ατρατινναυ νεκ ἡογαποκρυφο(ν) / “Ettersom du ba meg om å sende deg en apokryf” (*Ap. Jas.* 1.8–10; Francis E. Williams, ed. and trans., “The Apocryphon of James,” i *Nag Hammadi Codex I [the Jung Codex]: Introductions, Texts, Translations, Indices* [ed. Harold W. Attridge; NHS 22; Leiden: Brill, 1985], 28).

⁵⁸ Tito Orlandi, “The Study of Biblical and Ecclesiastical Literature, 1988–1992,” i *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12–15 August 1992* (2 vols.; ed. Tito Orlandi; Roma: C.I.M., 1993), 143. Jfr. også Orlandi, “A Catechesis Against Apocryphal Texts”; Dwight W. Young, “The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations,” VC 24 (1970): 127–37.

testamentlige, gjennom ulike former for allusjoner og sitater. Et annet interessant faktum er at vi ikke har noen slike kodekser bevart på gresk, men kun på koptisk.

Teorier om tekstenes og kodeksenes opphav

Vi har sett at Shenoute var opptatt av å bekjempe apokryfe tekster. Det var imidlertid ikke Shenoute forskerne tenkte på først da Nag Hammadi-kodeksene skulle kontekstualiseres, men snarere en annen monastisk bevegelse som var aktiv i dette området i denne perioden, nemlig den pakomianske.⁵⁹ Årsaken til dette er enkel og lar seg best forklare ved å ta en nærmere titt på funnstedet for Nag Hammadi-kodeksene, som befinner seg svært nær flere av de viktigste pakomianske klostrene.

Etter grunnleggelsen rundt midten av første halvdel av det fjerde århundre vokste bevegelsen raskt til å omfatte et betydelig antall klostre, ledet fra det sentrale klosteret ved Pbow. Noen av klostrene ble grunnlagt av Pakomius selv, mens andre klostre valgte å slutte seg til. Da Pakomius døde på midten av 340-tallet,⁶⁰ omtrent samtidig med at Shenoute ble født, omfattet føderasjonen ni klostre og den fortsatte å vokse under ledelse av Pakomius' mest kjente etterfølgere Theodor og Horsiesios. Organisasjonen levde videre inn i det femte århundre, men ble etterhvert offer for ettervirkningene av konsilet i Kalkedon i 451.⁶¹ Det var pakomianske klostre spredt over et stort område, inkludert i Shenoutes nærområde. Rett på andre siden av Nilen for Shenoutes klostre befant det seg faktisk tre pakomianske klostre, inkludert ett i selve Panopolis, som kanskje kan være identisk med det klosteret Dioskoros i sitt brev til Shenoute omtaler som "det tidligere tempelet i Shmin,"⁶² og selv på

⁵⁹ For en oversikt over de ulike kildene vi har til den pakomianske klosterbevegelsen, samt engelske oversettelser av de aller fleste tekstene, se Armand Veilleux, trans., *Pachomian Koinonia: The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples* (3 vols.; Cistercian Studies Series 45–47; Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1980–82). For en detaljert beskrivelse av kildene, se Armand Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle* (Studia Anselmiana 57; Rome: Herder, 1968), 1–158. Se også Philip Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (rev. ed.; The Transformation of the Classical Heritage 6; Berkeley: University of California Press, 1999), 37–55.

⁶⁰ Jfr. Graham Gould, "Pachomian Sources Revisited," *Studia Patristica* 30 (1997): 203.

⁶¹ For den senere perioden av den pakomianske klosterbevegelsen, se James E. Goehring, "Calcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism," i *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (SAC; Harrisburg, PA: Trinity Press, 1999), 241–61; James E. Goehring, "2005 NAPS Presidential Address: Remembering Abraham of Farshut: History, Hagiography, and the Fate of the Pachomian Tradition," *J ECS* 14:1 (2006): 1–26.

⁶² Dette har blitt foreslått av John Dechow på bakgrunn av opplysninger i *Pakomius' liv* (SBo 54; G¹ 81) om at opprettelsen av det pakomianske klosteret i Panopolis hadde møtt motstand blant lokalbefolkningen, hvilket ville være meget forståelig dersom det pakomianske klosteret her ble opprettet i et tidligere pagant tempel (se Dechow, *Dogma and Mysticism*, 239).

vestsiden av Nilen like ved Shenoutes klostre var det ett kloster tilhørende den pakomianske føderasjonen.⁶³ Det pakomianske klosteret i Panopolis nevnes forøvrig av Palladius, som av en eller annen grunn forbigår Shenoute i stillhet i sin *Historia Lausiaca*.⁶⁴ Shenoutes klosterbevegelse og den pakomianske lå ikke bare geografisk nær hverandre, men også organisatorisk beslektet etter som grunnleggeren av Det hvite kloster, Pchol, etter alt å dømme baserte regelverket i sitt kloster på det pakomianske, riktignok uten at klosteret noen gang var en del av den pakomianske klostersammenslutningen.⁶⁵ Det kan også nevnes at vi fra innskrifter i kirken i Det hvite kloster vet at klosteret på et tidspunkt var i besittelse av 20 eksemplarer av *Pakomius' liv*.⁶⁶

Når det gjelder Nag Hammadi-kodeksene, ga selve funnstedet en indikasjon på at de kunne stamme fra et pakomiansk kloster i nærheten. Innholdet, derimot, som raskt ble stemplet som "gnostisk," lot ikke til å passe inn i det bildet man hadde av den pakomianske klosterbevegelsen som strengt ortodoks. Jean Doresse, den første som hadde tilgang til kodeksene, konkluderte derfor med at hvem det nå enn måtte ha vært som produserte og brukte kodeksene, så kunne de ihvertfall ikke ha vært kristne munk, og foreslo isteden at de hadde tilhørt en sethiansk gnostisk sekt.⁶⁷

Det var imidlertid flere tegn enn funnstedet som pekte i retning av et monastisk opphav for kodeksene. De første resultatene av studiene av materialet i kodeksenes permer tydet på tilknytning til et pakomiansk kloster.⁶⁸ Flere av permene til Nag Hammadi-kodeksene, nærmere bestemt kodeks I, IV, V, VI, VII, VIII, IX og XI, var nemlig stivet opp med papyrusfragmenter fra kasserte tekster, de fleste av dem dokumentariske tekster, som brev og kontrakter, på både koptisk og gresk.⁶⁹ På bakgrunn av dette materialet, som ikke inneholdt noen referanser til kjetteri eller ikke-kanonisk materiale, men som inneholdt flere dokumenter med tegn på tilknytning til en kirkelig eller

⁶³ Se Dechow, *Dogma and Mysticism*, 231.

⁶⁴ Se *Historia Lausiaca* 32.9–12. Ifølge Palladius' var det 300 munk i dette klosteret (se *Historia Lausiaca* 32.9).

⁶⁵ For forholdet mellom Shenoutes klostervesen og det pakomianske, se James E. Goehring, "Pachomius and the White Monastery," i *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag* (ed. Gawdat Gabra and Hany N. Takla; Cairo: American University in Cairo Press, 2008), 47–57; Goehring, "Remembering Abraham of Farshut."

⁶⁶ Vi vet dette fra innskrifter i kirken i Det hvite kloster (se W. E. Crum, "Inscriptions from Shenoute's Monastery," *JTS* 5 [1904]: 566).

⁶⁷ Se Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion: With an English Translation and Critical Evaluation of the Gospel According to Thomas* (trans. Leonard Johnston; London: Hollis & Carter, 1960), 135, 251.

⁶⁸ Se John W. B. Barns, "Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices: A Preliminary Report," i *Essays on the Nag Hammadi Texts: In Honour of Pahor Labib* (ed. Martin Krause; NHS 6; Leiden: Brill, 1975), 9–18.

⁶⁹ Se Barns, "Greek and Coptic Papyri"; J. W. B. Barns, et al., *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* (NHS 16; Leiden: Brill, 1981).

monastisk kontekst, konkluderte John Barns med at kodeksene stammet fra en ortodoks monastisk gruppe og la til at siden det var vanskelig å tenke seg mer enn én ortodoks monastisk gruppering i det samme området så kunne man uten videre konkludere med at kodeksene stammet fra et pakomiansk kloster. I tillegg mente Barns å ha funnet indikasjoner som pekte spesifikt i retning av nettopp pakomianerne, ikke minst det faktum at en rekke av de navnene som nevnes i disse papyrusfragmentene er navn som også er kjent fra de pakomianske kildene. Et brev var t.o.m. adressert til "min elskede far Pakomius," fra en person ved navn Papnoute, et navn vi bl.a. kjenner fra Theodors bror, som var en av lederne i Pbow-klosteret.⁷⁰

Det varte imidlertid ikke lenge før det ble satt spørsmålstejn ved Barns konklusjoner. Det ble påpekt at navnene Pakomius og Papnoute var vanlige på denne tiden, og at det, når materialet ble gått skikkelig etter i sømmene, faktisk ikke fantes noen ting blant disse papyrusfragmentene som kunne bekrefte et pakomiansk opphav, og det ble fremhevet at svært mange av fragmentene var rent sekulære. Og ut ifra det vi nettopp har sett når det gjelder situasjonen i området rundt Panopolis er det åpenbart at Barns' argument om at det er vanskelig å tenke seg flere ortodokse monastiske grupperinger innenfor samme område ikke holder mål.

Det har også blitt argumentert for at funnet av de sannsynligvis monastiske brevene i Nag Hammadi-kodeksenes permer ikke nødvendigvis trenger å bety at kodeksene ble produsert i et kloster, men at de også kan stamme fra en søppeldyng, eller rett og slett fra handel med brukt papyrus, altså at de som produserte kodeksene kan ha kjøpt brukte papyrier for nettopp å bruke dem til å stive opp permene med.⁷¹ Resultatet av diskusjonen rundt disse papyrusfragmentene er til syvende og sist at de hverken kan bekrefte eller avkrefte en monastisk kontekst for kodeksene. De kan rett og slett tolkes i ulike retninger, og det er for øyeblikket ingen enighet om hvilken tolkning som er den mest sannsynlige.

Men hva om vi går ut ifra at kodeksene faktisk stammer fra et pakomiansk kloster? Hvilken tilknytning hadde de til sine eiere hvis så var tilfelle? Flere muligheter har blitt foreslått, og vi kan dele disse inn i to hovedgrupper, nemlig de som antar at eierne var negativt innstilt overfor kodeksenes innhold, og de som går ut ifra en positiv innstilling. I førstnevnte gruppe finner vi Torgny Säve-Söderberghs forslag om at munkene produserte kodeksene for anti-kjetterske formål,⁷² slik at de skulle kunne kjenne sine fiender og dermed

⁷⁰ Se Barns, "Greek and Coptic Papyri."

⁷¹ Se f.eks. Ewa Wipszycka, "The Nag Hammadi Library and the Monks: A Papyrologist's Point of View," *JJP* 30 (2000): 179–91.

⁷² Se Torgny Säve-Söderbergh, "Holy Scriptures or Apologetic Documentations? The 'Sitz im Leben' of the Nag Hammadi Library," i *Les textes de Nag Hammadi: Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23–25 octobre 1974)* (ed. Jacques-É. Ménard; NHS 7; Leiden: Brill, 1975), 3–14.

lettere gjendrive dem. Mot denne teorien har det blitt fremhevet at flere av kodeksene bærer preg av at de som produserte dem var positivt innstilt til materialet i dem. Dette begrunnes bl.a. med enkelte kommentarer fra skriverne som produserte kodeksene,⁷³ samt at måten de var gravd ned på, rullet inn i tøy i en forseglet krukke, tyder på at den eller de som gravde dem ned slett ikke ønsket å ødelegge dem, men snarere å bevare dem.⁷⁴ Man skulle tro at det ut ifra Säve-Söderberghs teori ville vært mer sannsynlig at kodeksene hadde blitt brent eller kastet på Nilen når det ikke lenger var behov for dem. Samtidig er det interessant å merke seg at Dioskoros brev til Shenoute, dersom han der virkelig ber de lokale biskopene om å kopiere de kjetterske kodeksene de har fått beskjed om å samle sammen, faktisk støtter muligheten av et scenario av den typen Säve-Söderbergh foreslo.

Andre igjen har argumentert på ulike måter for at pakomianerne kan ha brukt Nag Hammadi-kodeksene i positiv forstand. På den ene siden har det her blitt pekt på at det pakomianske materialet i all hovedsak gir et anakronistisk bilde av bevegelsens tidligste fase, da de tekstene som beskriver denne perioden, da først og fremst *Pakomius-vitaene*, er skrevet en god stund senere, og trolig reflekterer den samtiden de er forfattet i mer enn den perioden de beskriver.⁷⁵ Derfor, har det blitt hevdet, er det ingenting i veien for at bevegelsen i den tidligste fasen ikke var så på linje med aleksandrinsk ortodoksi som de senere tekstene vil ha det til, og dermed er det heller ikke umulig at Nag Hammadi-tekstene kan ha vært i bruk blant pakomianerne. Som James Goehring har foreslått så var det ikke nødvendigvis umulig for munkene i denne perioden å støtte Athanasios samtidig som de leste Nag Hammadi-tekstene.⁷⁶

En tredje mulighet som har blitt foreslått er at tekstene kan ha blitt kopiert og brukt som lesestoff i et klosterbibliotek uten at munkene har hatt de helt store følelsene hverken for eller imot deres innhold.⁷⁷ Til tross for at en slik holdning ikke synes å støttes direkte av hverken de pakomianske kildene eller av Shenoutes korpus, er det igjen umulig å si hvordan situasjonen var i de

⁷³Se f.eks. James M. Robinson, "Introduction," i *The Nag Hammadi Library in English* (4th revised ed.; ed. James M. Robinson; with an afterword by Richard Smith; Leiden: Brill, 1996), 17.

⁷⁴Se f.eks. Robinson, "Introduction," 20.

⁷⁵For en grei oversikt over de pakomianske kildene og deres sannsynlige tilblivelsesperioder, se James E. Goehring, "New Frontiers in Pachomian Studies," i *The Roots of Egyptian Christianity* (ed. Birger A. Pearson and James E. Goehring; SAC; Philadelphia: Fortress Press, 1986), 238. For en diskusjon av det anakronistiske preget til mye av materialet, se Goehring, "New Frontiers," 236–40.

⁷⁶Goehring, "New Frontiers," 247.

⁷⁷Se f.eks. Clemens Scholten, "Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer," *JAC* 31 (1988): 144–72.

pakomianske klostrenes tidligste fase, eller hvordan situasjonen kan ha vært i andre monastiske organisasjoner.

Spørsmålet om forholdet mellom pakomiansk monastisisme og gnostisisme har også blitt viet oppmerksomhet, og det har på ulike måter blitt argumentert for at det pakomianske materialet faktisk inneholder visse uortodokse tendenser,⁷⁸ og at de asketiske tendenser som kan sees i svært mange av Nag Hammadi-tekstene ville kunne falle i god jord hos pakomianerne.⁷⁹ De ulike forsøkene på å finne gnostiske tendenser i det pakomianske materialet har imidlertid ikke gitt de helt store resultater.

Disse hypotesene om et pakomiansk opphav for kodeksene har møtt motstand av to hovedtyper. For det første har flere argumentert for at det er for stor avstand mellom det de pakomianske kildene forteller oss om deres anti-kjetterske holdninger og innholdet i Nag Hammadi-kodeksene, selvom vi tar med i betraktning disse kildenes anakronistiske karakter. Det andre hovedargumentet er at til tross for at det er mulig å tenke seg at tekster som de vi finner i Nag Hammadi-kodeksene kan ha blitt kopiert og lest i pakomianske klostre, ikke minst i den tidligste fasen av bevegelsen, så har vi ingen sterke indikasjoner i kildene på at så faktisk var tilfellet.⁸⁰ Som vi ser kan stillheten i de pakomianske kildene her brukes til å argumentere både for og imot sannsynligheten for et pakomiansk opphav.

Den hittil grundigste argumentasjonen mot et pakomiansk opphav har blitt fremført av Alexandr Khosroyev, med boken *Die Bibliothek von Nag Hammadi*, fra 1995.⁸¹ Khosroyev konkluderer her med at det ikke finnes noen solide indikasjoner på at Nag Hammadi-kodeksene ble produsert eller brukt av pakomianske munkar, og avviser samtidig av prinsipp de argumentene som har basert seg på å vise de teoretiske mulighetene for at dette kunne være tilfelle, slik f.eks. James Goehring har argumentert.⁸² Som en alternativ hypotese foreslår Khosroyev en intellektuell urban kontekst for kodeksene. Problemet med denne hypotesen er imidlertid at også den mangler solide indikasjoner i kildene og synes ikke å være mer sannsynlig enn den pakomianske hypotesen.

⁷⁸Se f.eks. Charles W. Hedrick, "Gnostic Proclivities in the Greek *Life of Pachomius* and the *Sitz im Leben* of the Nag Hammadi Library," *NovT* 22 (1980): 78–94; Frederik Wisse, "Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in Early Coptic Monasticism, I: Cryptography," *Enchoria* 9 (1979): 101–20; Frederik Wisse, "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt," i *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (ed. Barbara Aland; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 431–40; Goehring, "New Frontiers."

⁷⁹Se spesielt Wisse, "Gnosticism and Early Monasticism."

⁸⁰Se spesielt Alexandr Khosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7; Altenberge: Oros Verlag, 1995).

⁸¹Khosroyev, *Die Bibliothek*.

⁸²Se f.eks. Goehring, "New Frontiers." Goehring svarer på kritikken i "The Provenance of the Nag Hammadi Codices Once More," *Studia Patristica* 35 (2001): 234–53.

Den baserer seg forøvrig også på et forenklet syn på forholdet mellom by og kloster.⁸³

Naturlig nok, funnstedet tatt i betraktning, har den pakomianske hypotesen vært den mest populære, men også andre monastiske bevegelser har blitt foreslått som mulige innehavere av Nag Hammadi-kodeksene. På bakgrunn av deres utbredelse i denne perioden, også i Øvre Egypt, samt opplysningene i Athanasios' 39. påskebrev fra 367 om at melitianerne benyttet apokryfe tekster, har denne gruppen naturlig nok blitt foreslått.⁸⁴ Problemet er bare at ingen hittil har kommet opp med noen ytterligere gode argumenter for at nettopp melitianerne sto bak Nag Hammadi-kodeksene. Våre kilder til kunnskap om melitianerne tillater oss for øyeblikket rett og slett ikke hverken å bekrefte eller avkrefte denne muligheten. Situasjonen er tilsvarende når det gjelder den interessante figuren Hierakas av Leontopolis.⁸⁵ Epiphanius av Salamis nevner i *Panarion* 67 at Hierakas og hans disipler levde asketisk og benyttet apokryfe tekster, og det har blitt fremhevet at de dermed etter alt å dømme ville ha vært ideelle brukere av tekster som de vi finner i Nag Hammadi-kodeksene. Skal vi tro Epiphanius så var imidlertid Hierakas lokalisert i Leontopolis i Nedre Egypt, langt unna Nag Hammadi, og nok en gang har vi ikke nok kildemateriale til å kunne bekrefte eller avkrefte denne hypotesen, som dermed går inn i den stadig lengre rekken av fascinerende men uverifiserbare muligheter. J. Montserrat-Torrents illustrerer usikkerheten godt når han påpeker at de ulike Nag Hammadi-kodeksene kan ha hatt ulike opphav og at eieren av hele samlingen kan ha vært alt fra et kloster til en sekt, privatpersoner, eller kanskje til og med en bokselger.⁸⁶ Om det her er snakk om noe "bibliotek" i ordets rette forstand er høyst usikkert.⁸⁷ En slik uverifiserbar mulighet som kan forklare Nag Hammadi-kodeksenes sammensetning utgjøres av Wolf-Peter Funks hypotese, på bakgrunn av den språklige variasjonen vi finner i Nag Hammadi-kodeksene, om at tekstene har beveget seg opp og ned Nilen i sin tradering:

⁸³ Se Goehring, "The Provenance," 252–53.

⁸⁴ Se f.eks. Armand Veilleux, "Monasticism and Gnosis in Egypt," i *The Roots of Egyptian Christianity* (ed. Birger A. Pearson and James E. Goehring; SAC; Philadelphia: Fortress Press, 1986), 284; Goehring, "The Provenance," 240, 249; J. Montserrat-Torrents, "The Social and Cultural Setting of the Coptic Gnostic Library," *Studia Patristica* 31 (1997): 477–78.

⁸⁵ Se Epiphanius, *Panarion* 67; Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1936), 58–65; Wisse, "Gnosticism and Early Monasticism," 438–40; James E. Goehring, "Hieracas of Leontopolis: The Making of a Desert Ascetic," i *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (SAC; Harrisburg, PA: Trinity Press, 1999), 110–33; Goehring, "The Provenance," 249.

⁸⁶ Se Montserrat-Torrents, "Social and Cultural Setting," 481.

⁸⁷ Jfr. Stephen Emmel, "Religious Tradition, Textual Transmission, and the Nag Hammadi Codices," in *The Nag Hammadi Library After Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (ed. John D. Turner and Anne McGuire; NHS 44; Leiden: Brill, 1997), 36.

Quite evidently, at least a few of our 'texts' – in some Coptic version and format – did a great deal of travelling along the Nile valley before they arrived in the Nag Hammadi region. During these travels, they were doubtless part of the luggage of certain persons (who may or may not have been interested in their specific contents). They may have changed carriers from time to time, and they were probably taken out of the bag at a number of places – to be read, modified, copied (thus, in a sense, 'published') so as to multiply into several chains of transmission.⁸⁸

Dette er et høyst interessant perspektiv som i større grad fortjener å tas med i betraktning når vi diskuterer både kodeksenes og tekstenes opphavsmenn, innehavere og brukere, og som også gir god mening innenfor en monastisk kontekst.

Diskusjonen rundt et mulig monastisk opphav for Nag Hammadi-kodeksene har altså etterhvert kjørt seg fast, og nytenkning må til for å kunne føre debatten videre. Et viktig bidrag til dette har kommet i form av Michael Williams' grundige argumentasjon mot bruken av kategorien "gnostisisme" (både i sin alminnelighet, og spesielt i forhold til Nag Hammadi-biblioteket).⁸⁹ Williams konklusjoner er av stor betydning både for studiet av kodeksenes opphav såvel som for studiet av tekstene selv, som begge har viklet seg inn i oppkonstruerte problemer knyttet til gnostisisme-kategorien. Etter fullstendig å ha avvist spørsmålet om brukerne av Nag Hammadi-kodeksene var tilhengere eller motstandere av "gnostisismen," har Williams konkludert med at kodeksene mest sannsynlig var i bruk blant kristne munkere i Egypt i det fjerde århundre og at disse kan karakteriseres ved følgende trekk: (1) De aksepterte i utgangspunktet at verden ble skapt av en lavere guddom enn den høyeste Gud; (2) de var meget interesserte i spekulasjon rundt guddommelighetens natur og overjordiske verdener; (3) de fokuserte på sjelens endelige transcendens av den skapte verden og spirituell praksis som var rettet mot dette målet; og sist men ikke minst, (4) de anså ikke disse holdningene for å være ikke-

⁸⁸Wolf-Peter Funk, "The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices," i *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification: Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 Septembre 1993* (ed. Louis Painchaud and Anne Pasquier; BCNH Études 3; Québec: Les presses de l'Université Laval, 1995), 145.

⁸⁹Se spesielt Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996). For en konsis oppsummering av de viktigste argumentene, samt svar på noen av innvendingene som kom i etterkant av denne boken, se Michael Allen Williams, "Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clearer Analysis," i *Was There a Gnostic Religion?* (ed. Antti Marjanen; Publications of the Finnish Exegetical Society 87; Helsinki: Finnish Exegetical Society, 2005), 55–79. Se også Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, Mass.: Belknap Press/Harvard University Press, 2003); Karen L. King, "The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity," i *Was There a Gnostic Religion?* (ed. Antti Marjanen; Publications of the Finnish Exegetical Society 87; Helsinki: Finnish Exegetical Society, 2005), 103–20; Morton Smith, "The History of the Term Gnostikos," i *Sethian Gnosticism* (ed. Bentley Layton; vol. 2 of *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*; SHR 41; Leiden: Brill, 1981), 796–807.

kristne. Et viktig poeng her er at ved å fjerne “gnostisisme”-kategorien fra diskusjonen åpnes det opp for i større grad å se andre kontakt- og kontrastflater mellom Nag Hammadi-materialet og det monastiske materialet enn de “gnostisisme”-kategorien har forutsatt og lagt til rette for. Ikke minst åpnes det opp for å se både flere og andre likhetstrekk mellom disse tekstkorpora.

I tillegg til å fjerne gnostisisme-begrepet, og dermed også spørsmål rundt munkenes forhold til gnostiske tendenser, eller de ulike Nag Hammadi-teksternes tilknytning til ulike “gnostiske” grupperinger, fra diskusjonen, er det også andre grep det etterhvert er på høy tid å ta innenfor Nag Hammadi-forskningen. Dette bringer oss til et punkt som har blitt debattert i overraskende liten grad – overraskende ikke minst i lys av den åpenbare viktigheten av disse spørsmål for enhver form for teoretisering rundt en eventuell kobling mellom Nag Hammadi-kodeksene og monastisismen, nemlig spørsmål knyttet til dateringen av kodeksene og deres innhold. Som tidligere nevnt dateres Nag Hammadi-kodeksene av de aller fleste forskere til ca. midten av det fjerde århundre, men grunnlaget for denne dateringen er faktisk langt tynnere enn man skulle tro, og feilmarginene langt større enn de fleste Nag Hammadi-forskere er klar over eller ønsker å ta inn over seg.

Ettersom en datering av koptiske manuskripter på paleografisk grunnlag er notorisk upålitelig,⁹⁰ er dateringen av Nag Hammadi-kodeksene hovedsakelig basert på datert materiale funnet i permene til kodeks VII. Tre av brevfragmentene som ble funnet her er nemlig datert til henholdsvis 341, 346 og 348, sistnevnte i oktober.⁹¹ Dette betyr altså at permene til kodeks VII ikke kan ha blitt produsert før sistnevnte dato, og de fleste har trukket den konklusjon at kodeks VII ble produsert kort tid etter dette, rundt midten av 300-tallet, og de andre kodeksene har igjen blitt datert på bakgrunn av kodeks VII, til den samme tidsperioden.⁹² Resultatet har altså blitt at Nag Hammadi-kodeksene av de aller fleste har blitt ansett for å ha blitt produsert rundt midten av 300-tallet.

Nå er det imidlertid flere problemer knyttet til dette. For det første så er det ikke mulig for oss å vite hvor lang tid det tok fra det daterte brevet, og resten av papyrusfragmentene som er brukt til å stive opp permene, ble skrevet til de ble kassert og gjenbrukt på denne måten. Det kan ha gått ett år, 10 år, 50 år, eller kanskje 100 år. Vi har rett og slett ingen mulighet for å vite dette.⁹³ I tillegg er det kun kodeks VII som kan dateres på denne måten, de andre

⁹⁰ Jfr. Stephen Emmel, “The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions,” i *Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie* (ed. Jörg Frey, et al.; BZNW 157; Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 38.

⁹¹ Se John C. Shelton, “Introduction,” i *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* (J. W. B. Barns, et al.; NHS 16; Leiden: Brill, 1981), 1–11; Robinson, “Introduction,” 16.

⁹² Jfr. Emmel, “Religious Tradition,” 35–36.

⁹³ Jfr. Emmel, “Coptic Gnostic Texts,” 39.

kodeksene må som nevnt dateres på bakgrunn av kodeks VII. Til slutt er det også en mulighet som sjelden har blitt diskutert, som åpner opp for ytterligere usikkerhet, nemlig at permene ikke nødvendigvis har blitt produsert samtidig med, eller på samme sted som, innholdet i dem. Slike permer kunne nemlig lett gjenbrukes, ved at det gamle innholdet ble tatt ut og nytt innhold ble lagt inn.⁹⁴ Det faktum at kodeksene I, VII og XI er relatert til hverandre med overlappende skrivere mens alle har forskjellige typer permer,⁹⁵ er tankevekkende i så måte.

Konsekvensen av disse faktorene er at det faktisk er et stort tidsrom innenfor hvilket disse kodeksene kan ha blitt produsert. Mest sannsynlig er nok en datering til perioden andre halvdel av 300-tallet til første halvdel av 400-tallet, men vi kan faktisk ikke utelukke at kodeksene kan ha blitt produsert så sent som på 500-tallet.⁹⁶

Når det gjelder spørsmålet om når kodeksene ble begravet, et viktig spørsmål i forhold til spørsmålet om bruken av kodeksene, så har de fleste foretrukket å se dette i sammenheng med Athanasios' påskebrev fra 367, eller Theodosius' dekret fra 391,⁹⁷ men som vi har sett fra Dioskoros' brev og Shenoutes tekster var det fortsatt apokryfe tekster i omløp i dette området et knapt århundre senere, og det nevnte brevet fra Dioskoros kan like gjerne ha forårsaket at kodeksene ble gravd ned som Athanasios' påskebrev. Som John Dechow treffende har formulert det:

A purge of apocrypha throughout Egypt or even in Pachomianism, about 367–370 seems to me to be one of those scholarly myths that someone starts, others pick it up, some with notable names, and finally it becomes widely quoted and is taken as the 'informed consensus' or the 'assured results' of modern scholarship. Unfortunately there is no historical evidence for it.⁹⁸

Men ikke bare har det vært en tendens til å datere *kodeksene* så tidlig som mulig, den samme tendensen har i høyeste grad også gjort seg gjeldende når det gjelder dateringen av selve tekstene. Etersom det i all hovedsak har blitt tatt for gitt at disse tekstene er oversettelser til koptisk fra gresk, har dette åpnet for store muligheter til å datere de hypotetiske greske originalene betraktelig tidligere enn de bevarte koptiske kodeksene. For det første har det vært en, som regel implisitt, oppfatning om at det sannsynligvis må ha gått relativt lang tid fra komposisjonen av hver enkelt tekst på gresk, til oversettelsen av dem til koptisk, hvilket har medført at svært få forskere har datert komposi-

⁹⁴ Se Wipszycka, "The Nag Hammadi Library," 188. Jfr. også Shelton, "Greek and Coptic Papyri," 2 n.4.

⁹⁵ Skriveren som kopierte traktat nr. 4 i kodeks I kopierte også første halvdel av kodeks XI, mens skriveren som kopierte den andre halvdel av kodeks XI også sto bak kodeks VII. Jfr. Robinson, "Introduction," 15.

⁹⁶ Se Emmel, "Coptic Gnostic Texts," 38–39.

⁹⁷ Jfr. Montserrat-Torrents, "Social and Cultural Setting," 481.

⁹⁸ Sitert fra Veilleux, "Monasticism and Gnosis in Egypt," 291 n.86.

sjonen av noen av tekstene så sent som til 300-tallet. Majoriteten har snarere blitt datert til 100- og 200-tallet (stikkordet her er "så tidlig som mulig") og det er disse hypotetiske greske originalene og deres tilknytning til ulike "gnostiske" retninger og de hypotetiske kontekster man mer eller mindre tentativt har knyttet til disse i denne tidlige perioden som har vært hovedfokus for de aller fleste studiene av disse tekstene.⁹⁹ Spørsmålet om en eventuell monastisk kontekst for kodeksene og tekstene de inneholder har slett ikke vært hovedfokuset for Nag Hammadi-forskningen. Faktum er at det kun er en forsvinnende liten andel av de over 10000 artikler og bøker som til nå er produsert om Nag Hammadi-funnet som dreier seg om dette spørsmålet, og det har vært enda færre forsøk på å lese tekstene selv i lys av monastisk litteratur.¹⁰⁰

Ettersom det har blitt tatt for gitt i de aller fleste studier at de fleste, kanskje t.o.m. alle, disse tekstene er oversatt til koptisk fra gresk, har fokus i moderne forskning i svært stor grad vært rettet mot de hypotetiske greske originaltekstene. Som et resultat av fokuset på de hypotetiske greske originalene har imidlertid de koptiske tekstene, og de bevarte kodeksenes, spesifikke *egyptiske* miljø og deres mulige funksjon(er) i lys av en egyptisk kontekst i liten grad blitt belyst.¹⁰¹ Komparativt materiale fra det egyptiske miljø fra *kodeksenes* samtid, altså fra 300- eller 400-tallet eller enda senere, har kun i svært begrenset grad blitt brukt til å kaste lys over kodeksenes innhold. Som Tito Orlandi har påpekt, har snarere alle mulige slags religiøse idéer og sekter blitt påkalt for å kommentere på Nag Hammadi-korpuset, med unntak av de faktorer og tekster som faktisk var vanlige i Nil-dalen i det fjerde og femte århundre.¹⁰² Fokuset på gnostisisme og på hypotetiske greske tekster fra det andre og tredje århundre har igjen ført til at heresiologiske tekster fra denne perioden uten sammenligning har vært det mest brukte komparative materialet, mens eksistensen av viktige aspekter ved Nag Hammadi-tekstene som disse kildene ikke sier noe om som regel har blitt bortforklart med at kirkefedrene enten ikke ønsket å legge vekt på disse faktorene i "gnostikernes" tekster, at de ikke forsto dem, eller at de selv ikke hadde lest dem, men baserte seg på andrehåndskilder. Svært sjelden har det blitt foreslått at slike trekk kan skyldes at tekstene rett og slett må dateres senere enn de mest brukte heresiologene, og at tekstene dermed må forstås på bakgrunn av andre kontekster.

Fokuset på de greske originalene har også ført til at tekstenes nåværende koptiske form har spilt annenfiolin ikke bare i forhold til valg av komparativt

⁹⁹Som eksempler kan nevnes kontekster i Syria for tekster som *Thomasevangeliet* og *Filipsevangeliet*, og Alexandria for en lang rekke tekster, inkludert *Johannesapokryfen*.

¹⁰⁰Se David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969* (NHS 1; Leiden: Brill, 1971); David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1970–1994* (NHS 32; Leiden: Brill, 1997); David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1995–2006* (NHS 65; Leiden: Brill, 2009).

¹⁰¹Jfr. Emmel, "Religious Tradition," 42.

¹⁰²Orlandi, "A Catechesis Against Apocryphal Texts," 85.

materiale og fortolkningskontekst, men også i forhold til hvilken tekst man har valgt å studere, slik at f.eks. litterære krumspring i de bevarte koptiske tekstene som bare fungerer på koptisk, som f.eks. koptiske ordspill, ofte har blitt avfeid under henvisning til den originale, men akk så hypotetiske, greske teksten. I tillegg har muligheten for koptiske originaler, eller omskrivninger av tekstene i den koptiske fasen av deres tradering som regel veket plassen for et forenklet bilde av en nærmest direkte oversettelse av en gresk originaltekst (fra det andre eller tredje århundre) til de koptiske tekstene vi idag er i besittelse av.

Den usikkerheten vi her har sett med hensyn til dateringen av Nag Hammadi-kodeksene åpner imidlertid opp for en rekke nye perspektiver på både kodeksene selv og deres innhold, for den medfører at flere av Nag Hammadi-tekstene, og andre tekster av denne typen, ikke bare kan ha vært i bruk i Shenoutes nærområde i hans egen levetid, slik både hans egne tekster og Dioskoros' brev tyder på, men også at flere av dem kan ha blitt forfattet og/eller oversatt til koptisk i nettopp denne tidsperioden. Et interessant spørsmål som dermed melder seg er i hvilken grad flere av Nag Hammadi-tekstene, i forbindelse med deres oversettelse til, eller tradering på, koptisk, kan ha blitt polemisk omskrevet i lys av de doktrinelle konfliktene som utspant seg i Shenoutes levetid og nærområde, og som vi finner reflektert i hans tekster.¹⁰³

Dersom vi ser etter – noe kun en håndfull forskere hittil har gjort – er det indikasjoner på at flere av Nag Hammadi-tekstene faktisk kan dateres senere enn hva vi har vært vant til. I traktaten *Vår store makts konsept* i kodeks VI (NHC VI,4) finner vi for eksempel noe som ser mistenkelig ut som en fordømmelse av anomoeerne, en gruppe neo-arianske kjettere, hvilket skulle bety at denne teksten, slik den nå fremstår, og dermed også kodeksen den er en del av, ikke kan dateres til før midten av det fjerde århundre.¹⁰⁴ Og, som Mark Edwards helt riktig har påpekt, hvis det aksepteres at noen av Nag Hammadi-traktatene har en bakgrunn i debattene i det fjerde århundre, er det heller ingen ting som skulle tilsi at ikke også andre traktater i samlingen kan sees i lys av en slik kontekst.¹⁰⁵ Edwards har selv argumentert for en mulig fjerde århundre-datering for *Traktaten om oppstandelsen* i kodeks I.¹⁰⁶ Edwards

¹⁰³Jfr. f.eks. Louis Painchaud and Timothy Janz, "The 'Kingless Generation' and the Polemical Rewriting of Certain Nag Hammadi Texts," i *The Nag Hammadi Library After Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (ed. John D. Turner and Anne McGuire; NHS 44; Leiden: Brill, 1997), 439–60.

¹⁰⁴Se *Great Pow.* 40.5–9 (Frederik Wisse and Francis E. Williams, "The Concept of Our Great Power: VI,4:36,1–48,15," i *Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* [ed. Douglas M. Parrott; NHS 11; Leiden: Brill, 1979], 304); Robinson, "Introduction," 16.

¹⁰⁵Mark J. Edwards, "The Epistle to Rheginus: Valentinianism in the Fourth Century," *NovT* 37:1 (1995): 78.

¹⁰⁶Edwards, "Valentinianism in the Fourth Century," 78.

er heller ikke alene om å se en fjerde århundre-kontekst reflektert i Nag Hammadi-tekstene. Roelof van den Broek har identifisert tegn på en slik kontekst i *Silvanus' lære*, i kodeks VII.¹⁰⁷ Videre har Raoul Mortley identifisert anti-arianske elementer i *Sannhetens evangelium*, i kodeks I,¹⁰⁸ mens Alberto Camplani har sett den arianske striden reflektert i *Den tredelte traktat*, også i kodeks I, og følgelig plassert den i det fjerde århundre.¹⁰⁹ Selv har jeg bl.a. argumentert for at det er anti-arianske trekk så vel som andre tegn som tyder på en sannsynlig egyptisk kontekst sent i det fjerde eller tidlig i det femte århundre for *Filipsevangeliet* i kodeks II.¹¹⁰ Mange av Nag Hammadi-tekstene kan altså godt ha blitt komponert, og enda flere endret, i det fjerde og kanskje t.o.m. i begynnelsen av det femte århundre.

Slike funn av anti-arianske trekk i såvidt mange tekster gir oss gode grunner til å lese også andre traktater i lys av den arianske striden, samt også å være oppmerksomme på andre kirkehistoriske stridstemaer fra det fjerde og femte århundrede i vår lesning av disse tekster. Det å sette gnostisisme-kategorien til side kan også her hjelpe oss med å se "ortodokse" trekk i Nag Hammadi-tekstene, som f.eks. anti-ariansk polemikk, og ikke bare se etter punkter hvor de synes å være på kant med hva vi kjenner som "mainstream"-kristne standpunkter. I tillegg vil det være interessant å holde øynene åpne for at f.eks. origenistiske, antropomorfistiske, apollinarianske, ja kanskje t.o.m. nestorianske ideer, samt denne senere periodens trosbekjennelser og liturgiske praksis, kan være reflektert, enten positivt eller negativt, i disse tekstene.

Shenoutes tekster som komparativt materiale

Koptologen Tito Orlandi, som er en av de få som har argumentert for et skifte av komparativt fokus over mot en senere egyptisk, og ikke minst koptisk, kontekst, har påpekt at det eksisterer store uutnyttede ressurser i så måte, og har her spesielt trukket frem Shenoute.¹¹¹ Likeledes påpekte Dwight Young allerede i 1970 at spesielt Shenoutes tekster kan og bør utnyttes i et slikt

¹⁰⁷ Se Roelof van den Broek, "The Theology of the Teachings of Silvanus," *VC* 40:1 (1986): 1–23.

¹⁰⁸ Se Raoul Mortley, "'The Name of the Father is the Son' (Gospel of Truth 38)," with an afterword by Michel Tardieu, i *Neoplatonism and Gnosticism* (ed. Richard T. Wallis and Jay Bregman; *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* 6; Albany: State University of New York Press, 1992), 239–52.

¹⁰⁹ Se Alberto Camplani, "Per la cronologia di testi valentiniani: il *Trattato Tripartito* e la crisi ariana," *Cassiodorus* 1 (1995): 171–95.

¹¹⁰ Se Hugo Lundhaug, "'There is a Rebirth and an Image of Rebirth': A Cognitive Poetic Analysis of Conceptual and Intertextual Blending in the *Exegesis on the Soul* (NHC II,6) and the *Gospel of Philip* (NHC II,3)" (Ph.D. diss., University of Bergen, 2007).

¹¹¹ Orlandi, "A Catechesis Against Apocryphal Texts," 95.

studium,¹¹² og fremholdt at dersom man skulle velge ut den personen i regionen rundt Nag Hammadi som høyst sannsynlig var ortodoksiens fremste forkjemper i kampen mot den type teologiske systemer som kommer til uttrykk i Nag Hammadi-kodeksene, så ville det måtte bli Shenoute.¹¹³

Oppfordringene om å ta i bruk Shenoute og annet koptisk materiale for å belyse Nag Hammadi-kodeksene har imidlertid passert for døve ører. Som Orlandi har poengtert har de forskerne som har interessert seg for Nag Hammadi-tekstene hatt en sterk tendens til å ignorere annen koptisk litteratur.¹¹⁴ Dette skyldes først og fremst det faktum at det i Nag Hammadi-forskningen hovedsakelig har blitt fokusert på en tidligere periode, en periode som ligger tidligere enn det koptiske materiale vi er i besittelse av, samt et sterkt fokus på Nag Hammadi-tekstenes hypotetiske greske originaler. Nå er det imidlertid ikke bare i Nag Hammadi-forskningen at Shenoute har blitt ignorert. Også innenfor tidlig kirkehistorie generelt, til og med når det gjelder fremstillinger av det tidlige kristne klotervesenet, blir Shenoute og annet materiale som kun er bevart på koptisk fortsatt i stor grad oversett.¹¹⁵ William Harmless, som selv bruker fint liten plass på Shenoute i sin introduksjonsbok til tidlig klostervesen fra 2004, forklarer situasjonen på følgende måte :

The case of Shenoute is an important reminder of the limits of the classic sources. Important figures have sometimes been forgotten for no other reason than language. They dropped off the radar screen of history because either they or their disciples wrote in a language unknown to the Greco-Roman culture that created the standard history.¹¹⁶

En viktig grunn til at Shenoute har blitt glemt er altså at hans tekster, med ytterst få unntak, kun er bevart på koptisk. I tillegg kommer det faktum at

¹¹² Se Young, "The Milieu of Nag Hammadi," 128.

¹¹³ Young, "The Milieu of Nag Hammadi," 129–30.

¹¹⁴ Se Tito Orlandi, "Nag Hammadi Texts and the Coptic Literature," i *Colloque international "l'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi": Québec, 29–31 mai 2003* (ed. Louis Painchaud and Paul-Hubert Poirier; BCNH, Études 8; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2007), 326.

¹¹⁵ Hederlige unntak i den senere tid inkluderer Rebecca Krawiec, *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Caroline T. Schroeder, *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007); David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006); Andrew T. Crislip, *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 2005); Michael Gaddis, *There is no Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Transformation of the Classical Heritage; Berkely: University of California Press, 2005); Stephen J. Davis, *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt* (Oxford Early Christian Studies; Oxford: Oxford University Press, 2008); Grillmeier, *Die Kirche von Alexandrien*.

¹¹⁶ William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 447.

hans tekster språklig sett ofte er svært kompliserte og innfløkte og skrevet i en ofte uklar stil spekket med bibelske sitater og allusjoner som det er nødvendig å identifisere for å forstå hans retorikk. Shenoute veksler også hyppig mellom en høy retorisk og litterær stil til et i høyeste grad muntlig språk.¹¹⁷ Det er imidlertid enda en viktig grunn til at Shenoute i så liten grad har blitt trukket inn i studier av tidlig kristendom, inkludert studiet av Nag Hammadi-tekstene, nemlig den uheldige kombinasjonen av at Shenoute-korpuset både er vanskelig tilgjengelig og samtidig svært omfattende.

Situasjonen er som følger:¹¹⁸ Så å si alle Shenoute-manuskriptene vi har bevart stammer fra biblioteket i Det hvite kloster. Vi kjenner idag til over 90 kodekser fra dette biblioteket inneholdende tekster av Shenoute.¹¹⁹ Dessverre er alle disse kodeksene nå delt opp i mindre enheter og de kjente restene av dem befinner seg i en lang rekke samlinger i Europa, USA og Egypt. Dessverre kjenner vi kun til ca. 2 000 bevarte manuskriptfolier fra alle disse kodeksene, hvilket betyr at vi ikke har bevart mer enn ca. 14% av det totale antallet folier kodeksene engang besto av.¹²⁰ Dette betyr altså at de i underkant av hundre delvis bevarte kodeksene originalt inneholdt mer enn 12 500 folier, altså mer enn 25 000 sider, hvorav mindre enn 4 000 sider har overlevd i en eller annen form. 4 000 sider utgjør likevel et betydelig antall brikker, selvom puslespillet i utgangspunktet er veldig mye større. Hva inneholder så disse sidene? De bevarte sidene inneholder rester av rundt 150 forskjellige Shenoute-tekster. Stephen Emmel har funnet ut at Shenoutes verker har blitt tradert i to sett med samlede verker, som Emmel henholdsvis har gitt navnene *Canons* (*Kanones*) og *Discourses* (*Logoi*). Mens førstnevnte betegnelse finnes igjen i kodeksene selv er sistnevnte en moderne betegnelse. Tekstene som inngår i *Canons* ser ut til å ha blitt samlet av Shenoute selv og inneholder for det meste brev og andre tekster som har med klosterregler og disiplinære forhold å gjøre, mens *Discourses* inneholder ulike tekster, bl.a. prekener, doktrinelle traktater, etc., samlet etter hans død, trolig til liturgisk bruk.

¹¹⁷ Som Leo Depuydt sier det, "Reading Shenoute is what separates the women from the girls in Coptic scholarship" (Leo Depuydt, "A New Coptic Grammar," *JAOS* 122:4 [2002]: 808). David Bells hjertesukk er også beskrivende: "a translation is always, to some extent, an interpretation, and translating Shenoute is more interpretative than most" (David N. Bell, "Shenoute the Great: The Struggle with Satan," *Cistercian Studies* 21 [1986]: 179).

¹¹⁸ Denne beskrivelsen er basert på Stephen Emmel, "Editing Shenoute: Problems and Prospects," i *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996* (2 vols.; ed. Stephen Emmel, et al.; Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6; Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999), 2:109–13.

¹¹⁹ De aller fleste manuskriptene med Shenoute-tekster ser forøvrig ut til å ha inneholdt utelukkende tekster av Shenoute.

¹²⁰ Av de dårligst bevarte kodeksene har vi kun bevart i underkant av 1% av foliene, mens den best bevarte kodeksen inneholder 88% av sine opprinnelige folier. Den nest best bevarte kodeksen er dessverre allerede nede i 53%. I tillegg må det nevnes at av de høyst 14% "bevarte" manuskriptfolier er det dessverre mange som kun er fragmentarisk bevart.

Hvordan er så tilgjengeligheten til de ca. 150 delvis bevarte Shenoute-tekstene? Situasjonen kan illustreres med et eksempel. Shenoute-teksten $\alpha\pi\lambda\omicron\epsilon\iota\varsigma \ \tau\epsilon\rho\upsilon\gamma\beta\beta\alpha\iota$, dvs. *Herren tordnet*, som er verk nr. 1 i *Discourses* nr. 4, forefinnes i tre ulike kodekser fra Det hvite kloster, nemlig i kodeksene DU, GG, og YQ.¹²¹ Disse tre kodeksene er imidlertid delt opp og idag spredt over en rekke ulike samlinger i Italia, Frankrike, Storbritannia, Østerrike, Egypt og USA.¹²² Ingen av disse kodeksene er komplette, og i ingen av dem finner vi *Herren tordnet* komplett bevart. Vi må derfor sette sammen biter fra de tre ulike kodeksene, som nå befinner seg i en rekke ulike samlinger, for å få et mest mulig komplett bilde av *Herren tordnet*. Bare denne ene teksten må vi dermed sette sammen av biter som nå befinner seg i Napoli, Paris, Cambridge og Wien, noe som til slutt gir oss en sammenlappet tekst bestående av til sammen 53 bevarte manuskriptsider, mens ca. 33 sider fortsatt mangler. Komplexiteten stopper imidlertid ikke her, for bare deler av den bevarte koptiske teksten er publisert, og det igjen på forskjellige steder. Som Hany Takla har formulert det er de hittil publiserte delene “currently scattered in so many books and scholarly journals as if to illustrate how the original codices are now preserved.”¹²³

¹²¹ Se Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 618–19, 806–8.

¹²² Størstedelen av kodeks DU befinner seg i Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele III” i Napoli (IT-NB), men andre deler av kodeksen er å finne i Österreichische Nationalbibliothek i Wien (AT-NB), i det koptiske museet i Kairo (EG-C), og i Bibliothèque nationale de France i Paris (FR-BN). Kodeks GG, på sin side, finner vi også deler av i de nevnte samlingene i Napoli, Wien, Kairo og Paris, men også i Staatsbibliothek zu Berlin (DE-BS), Cambridge University Library (GB-CU), og University of Michigan Library i Ann Arbor (US-MU). Til slutt finner vi kodeks YQ delt mellom samlingene i Paris og Napoli.

¹²³ Hany N. Takla, “The Library of the Monastery of St. Shenouda the Archimandrite,” *Coptica* 4 (2005): 51. Når det gjelder *Herren tordnet* forholder det seg slik at Johannes Leipoldt har publisert de to første sidene av kodeks GG under tittelen *De idolis vici Pnueuit I* (Leipoldt, *Sinuthii Archimandritae*, 3:84–86). Émile Amélineau har på sin side publisert den delen av *Herren tordnet* som vi finner i kodeks DU, samt deler av GG (É. Amélineau, *Oeuvres de Shenoudi: Texte copte et traduction française* [2 vols.; Paris: Ernest Leroux, 1907–14], 1:365–87, 2:134–43). Georg Zoega, som i det store og hele er langt mer pålitelig enn Amélineau, publiserte utdrag av kodeks DU og deler av GG i sin katalog fra begynnelsen av 1800-tallet over de koptiske manuskriptene i Borgia-samlingen (Georgius Zoega, *Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum: qui in Museo Borgiano Velitris adservantur* [Hildesheim: Georg Olms, 1973], 517–18, 455–59), mens Dwight Young har publisert deler av GG (Dwight W. Young, *Coptic Manuscripts from the White Monastery: Works of Shenute* [2 vols.; Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek 22; Vienna: Brüder Hollinek, 1993], 144–49). Side 5–12 i GG, som befinner seg i Cambridge, samt GG 17–18 og kodeks YQ i Paris og GG 79–80 i Wien er imidlertid ennå ikke publisert. På oversettelsesfronten inneholder Amélineaus utgave en ikke spesielt pålitelig oversettelse til fransk av de delene han har gitt ut, mens Young har oversatt sine biter til engelsk. Leipoldt's Shenoute-utgave inneholder ingen oversettelse, men de ble, for de som foretrekker et annet dødt språk enn koptisk, oversatt til latin av Hermann Wiesmann på 1930-tallet (Hermann Wiesmann, trans., *Sinuthii Archimandritae: Vita et Opera Omnia* [2 vols.; CSCO 96, 108; Paris: Imprimérie

Likevel er vi nå langt bedre stilt enn vi var for bare få år siden, ettersom vi nå har en brukbar oversikt over hvilke manuskriptfolier i de ulike samlingene som hører sammen og hvorledes Shenoutes korpus er organisert. Det var Stephen Emmel som først fikk orden på det shenoutianske manuskriptkaoset da han med sin omfattende doktoravhandling fra 1993,¹²⁴ publisert i revidert utgave i to bind i 2004,¹²⁵ katalogiserte alle kjente (og ukjente) Shenoute-manuskripter og tekster. Den oversikten jeg her har gitt av manuskripsituasjonen er basert på dette arbeidet, et arbeid som la grunnlaget for et langt mer systematisk studium av Shenoute, og ikke minst for arbeidet med å utgi kritiske utgaver av alle bevarte Shenoute-tekster, et arbeid som nå er i full gang.¹²⁶ Dermed er et omfattende materiale med et stort komparativt potensiale iferd med å gjøres langt lettere tilgjengelig enn hva tilfellet har vært inntil nå, hvilket på sikt vil gjøre det langt vanskeligere å ignorere Shenoute i studier av tidlig klostervesen, Nag Hammadi-kodeksene og tidlig kristendom i sin alminnelighet.¹²⁷

Et mulig veiskille for Nag Hammadi-forskningen?

Vi kan dermed stå foran et veiskille i studiet av Nag Hammadi-kodeksene. Etter at fokuset så langt hovedsakelig har vært på de hypotetiske greske originalene til de koptiske tekstene vi har bevart i Nag Hammadi-kodeksene, med et hovedperspektiv farget av kategorien “gnostisisme,” er nå tiden

nationale, 1931–36]). Så langt er dette eksempelet med *Herren tordnet* representativt for en stor del av Shenoutes tekster. Når det gjelder *Herren tordnet* er vi likevel noe bedre stilt enn vi normalt er etter at Janet Timbie og Jason Zaborowski i 2006 publiserte en engelsk oversettelse av alle de bevarte delene av denne teksten, inkludert de upubliserte delene (Janet A. Timbie and Jason R. Zaborowski, “Shenoute’s Sermon *The Lord Thundered*: An Introduction and Translation,” *OrChr* 90 [2006]: 91–123). Dessverre inneholder ikke denne artikkelen den koptiske teksten, men kun den engelske oversettelsen.

¹²⁴ Stephen Emmel, “Shenoute’s Literary Corpus” (Ph.D. diss., Yale University, 1993). For en beskrivelse av situasjonen før Emmels arbeid, se Janet Timbie, “The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe,” i *The Roots of Egyptian Christianity* (ed. Birger A. Pearson and James E. Goehring; SAC; Philadelphia: Fortress Press, 1986), 258–70.

¹²⁵ Emmel, *Shenoute’s Literary Corpus*.

¹²⁶ Dette arbeidet, som foreløpig ikke har båret frukter i form av faktiske tekstutgaver, utføres av et team fremtredende koptologer under ledelse av Stephen Emmel. For en beskrivelse av dette prosjektet, se Emmel, “Editing Shenoute.”

¹²⁷ Som Stephen Emmel sier det, “whatever role Shenoute and his monastic federation played in ‘what really happened’ in Upper Egypt, the role that his written legacy is beginning to play and, I am sure, will continue to play in the study of Christian monasticism as a whole – not only in Egypt! – is large, and it will grow, precisely because Shenoute’s literary legacy is so very rich” (Stephen Emmel, “Shenoute’s Place in the History of Monasticism,” i *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag* [ed. Gawdat Gabra and Hany N. Takla; Cairo: American University in Cairo Press, 2008], 44–45).

moden for et langt sterkere komparativt fokus på kodeksenes samtid og på et stort korpus av relativt utforsket koptisk materiale. Etter å ha hatt en forskning som har fokusert sterkt på det andre og tredje århundre, med lite fokus på tradering og et forenklet syn på forholdet mellom hypotetiske greske originaler og bevarte koptiske oversettelser, er det nå raskt bedrede rammevilkår for å studere Nag Hammadi-kodeksene i lys av samtidige koptiske kilder. Et slikt endret fokus vil igjen ha mye å tjene på en langt sterkere problematisering av tekstenes og kodeksenes transmisjonshistorie og datering. Videre bør fristelsen til å datere materialet så tidlig som mulig motstås til fordel for mer nøkterne og åpne dateringer som ikke kunstig stenger ute potensielt fruktbart komparativt materiale. Med et økt fokus på det koptiske materialet og den egyptiske konteksten i kodeksenes samtid bør det være et berettiget håp at vi dermed vil kunne betrakte dette materialet innenfor mer sannsynlige historiske kontekster enn de som til nå har vært de mest toneangivende, noe som forhåpentligvis også vil lede til fortolkninger med et mindre spekulativt preg. Det er liten tvil om at det fortsatt gjenstår svært mye forskning før vi virkelig kan påberope oss å forstå Nag Hammadi-kodeksene og deres innhold, men jeg slutter meg likevel helhjertet til den kanadiske forskeren Michel Desjardins' konklusjon om at det å studere Nag Hammadi-tekstene som en del av en "gnostisk," snarere enn en monastisk, utviklingslinje i beste fall er merkelig.¹²⁸

¹²⁸ Se Michel R. Desjardins, "Rethinking the Study of Gnosticism," *R&T* 12:3/4 (2005): 379–80.

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Reidar Aasgaard, *The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2009. 285 s. ISBN: 978-1-60608-126-6.

Två av de fem huvudföredragen vid senaste konferensen med det internationella sällskapet av nytestamentliga forskare handlade om barn i Nya testamentet. Det är tidstypiskt. Det bekräftas av de många böcker och artiklar om barn i antiken och i den tidiga kyrkan som publiceras nu. Sedan vi för rätt länge sedan blev "klara" med slavarna i hustavlan och sedan ägnat mycken tid åt hustrurna/kvinnorna har vi nu kommit till barnen. I Sverige fick vi en lag mot hustruaga 1858, husagan avskaffades 1920 och skolagan 1958. 1979 fick vi som första land i världen en lag mot barnaga. Inte många länder har följt Sverige på denna punkt. Men många har accepterat barnkonventionen på papperet.

Reidar Aasgaard har i många artiklar och även i en textantologi visat ett särskilt intresse för barn. Han skrev sin avhandling om användningen av "bröder" hos Paulus, publicerad 2004, och fick sedan ett treårigt projekt om barn i antiken och den tidiga kristendomen (2003–2006). Liksom flera andra drabbades han under projektresans gång av en begränsad uppgift: att förstå och förklara Thomas barndomsevangelium (i fortsättningen förkortad TBE). Boken som recenseras här beskrivs som "a central outcome" av nämnda projekt. Den handlar inte om Jesu barndom utan om ett apokryft barndomsevangelium. Jag hoppas att han också tar sig tid att genomföra projektet i dess helhet.

Aasgaard formulerar sin uppgift rätt brett: "att bidra till en förnyelse av debatten om detta evangelium" (3). Han vill analysera dess material, ge en tolkning av centrala teman och presentera en ny förståelse av detta dokument som i handskrifterna upptar 6–8 sidor. Han gör det genom att ta upp vanliga frågor som vi idag brukar ställa till ett narrativt dokument från antiken.

Vilken textform kan läggas till grund för analysen av TBE? De fjorton grekiska handskrifterna uppvisar delvis stora skillnader och Aasgaard följer den senaste forskningen (Gero, Voicu, Chartrand-Burke) och lägger en

handskrift från 1000-talet till grund för sitt arbete. Den grekiska texten finns som ett appendix i boken liksom en översättning av den med vissa textkritiska noter. Skillnaderna mellan handskrifterna beror mest på en muntlig tradering av materialet. Utifrån andra forskare gör Aasgaard en lista över egenskaper på muntlig text och visar att många av dem återfinns i TBE. Detta resultat får följder för den fortsatta analysen.

Vilka egenskaper har TBE som berättelse? Här visar Aasgaard att de narrativa dragen i TBE ger texten en litterär kvalitet som tidigare forskning inte velat erkänna (en överordnad disposition, en klart synlig plot, vissa genomgående teman såsom Jesu vishet och makt att göra under och Jesu förbannelser/välsignelser, ett successivt erkännande av Jesu gudomlighet m.m.). TBE är enligt Aasgaard en blandning av troslegend och evangelium med vissa element från den antika biografien. Det finns egentligen ingen god parallell i antiken. TBE förenar ett folkligt muntligt/skrifligt arv med ett bibliskt/kyrkligt arv.

Hur ser den textuella/narrativa världen ut i TBE och vad säger den om vardagslivet och sociala relationer i berättelsens miljö? Analysen leder fram till en högst väntad och vanlig miljö i det antika medelhavsområdet, en by på landet, medelstor och medelklassig, en grekisktalande, i huvudsak hellenistisk miljö utan tydliga judiska drag även om sabbat och påsk seder nämns. Aasgaard jämför med vad arkeologin säger om det lantliga medelhavsområdet under senantik tid och finner slående likheter. Även skriftens anonyma karaktär bidrar till dess allmänhet och dess användbarhet i nya kontexter och bland nya åhörare.

Vilka centrala kulturella begrepp och värden förutsätts i TBE? Analysen här bekräftar det just sagda. TBE tecknar för oss den dåtida antika världen "with its middle class, small-town, rural milieu, with its social patterns and conflicts, with its adherence to traditional ideals and values" (85). Plus vissa drömmar om att de mäktiga ska förlora sin makt.

Hur tecknas huvudpersonen Jesus som barn i berättelsen, och som blivande man? Svaret är enkelt: Han tecknas som en vanlig pojke på den tiden, om vi bortser från hans gudomliga drag, med en vanlig utveckling till man.

Hur kan TBE relateras till andra antika texter? Referenser, allusioner, begrepp, ord och andra ekon från Bibeln analyseras. Bruket av nytestamentligt material tycks vara mer omfattande än vad tidigare forskning visat, mest från Lukas men även från Matteus, Markus och Paulus. Sambanden med Gamla testamentet och kristna utomkanoniska texter är få, likaså med icke-kristen och icke-judisk litteratur.

Hur ska vi tolka de drag i TBE som tycks avvika från bilden av Jesus i de kanoniska skrifterna? Somliga förbannar han så de dör på plats, andra förlöjligar han eller utsätter för skam. Jesus tycks bruka sin makt till sin egen ära. Enligt Aasgaard förklaras dessa egendomliga drag bäst utifrån deras

sammanhang i texten. Det är former av humor och parodi som drar till sig läsare, det höjer den stilistiska pulsen och dramatiken. "None of these sayings deviate in contents perceptibly from what is already found in the New Testament" (148).

Vilka är de viktigaste teologiska teman i berättelsen? Här argumenterar Aasgaard mot dem som vill finna gnostiska drag i TBE. Kristologin står i centrum och kan förklara flera drag i berättelsen (förmåga att tolka Skriften, förmåga att göra under, Jesu "omoraliska" handlande m. m.). Sedan betonas etiken, skapelseteologin och människosynen. "The theology of IGT is fundamentally based on NT heritage and moves well within the range of early Christian mainstream thinking and faith. It may indeed be a worthy representative of such a theology" (165).

Vilket syfte har dessa korta berättelser och vad kan vi säga om deras åhörare/läsare? De ska i första hand underhålla och undervisa troende som tillhör "the mainstream" i den senantika kristenheten. Här liknar de apokryfa apostlagärningar och Jakobs barndomsevangelium men riktar sig till en mindre utbildad åhörarskara än dessa. Den breda receptions historien under senantiken och tidig medeltid, de många översättningarna till över tio språk och de många varierande handskrifterna visar att TBE fick många åhörare/läsare både i öst och väst.

Är TBE en skrift särskilt skriven för barn? Här finns nästan ingen forskning alls att falla tillbaka på. Aasgaard drar fram en rad antika textställen och presenterar en del rimlighetsresonemang som får honom att svara ja på frågan. Här finns mer att göra.

Reidar Aasgaard har gett oss en mycket välskriven och lättläst presentation av Thomas barndomsevangelium. Den uppvisar styckevis en nyupptäckts glädje som smittar av sig, en glädje som dock kanske ibland reducerar den kritiska lustan (optimistiska tidsbestämningar, allmänna ut-sagor om senantiken). Han är väl inläst på den senaste forskningen, tar vid där den slutar och för den vidare på flera punkter (frågan muntligt/skriftligt, narrativa drag, miljökaraktäriseringen och inte minst TBE som barnlitteratur). Hans textkritiska behandling kan få ett gott stöd av den senaste utvecklingen inom nytestamentlig textforskning (som han inte medvetet använder) och den narrativa analysen skulle må väl av att grundas mera på nutida narrativa metod. Ibland är det svårt att se huvudargumenten för ett ställnings-tagande, t. ex. i hans genrebestämning. Aasgaards betoning av evangeliets muntliga karaktär är spännande och fruktbar men jag får inga svar på hur sådan litteratur kom till eller vad som hände när den fick skriftlig form. Kom berättelserna till vid olika tillfällen och på olika platser? Kan vissa delvis vaga likheter med några berättelser i TBE på 100-talet tas som vittnesbörd om att dokumentet TBE fanns då? Beläggen på 200-talet är väldigt få. Födelseberättelserna i våra evangelier har uppenbarligen kommit till i en ju-

disk miljö (midrasher, haggadiskt material) och traderats på grekiska. Kan det också gälla för några berättelser i TBE? De skrevs till sist ner för att bevaras åt icke-judiska läsare. Så kan man kanske tolka prologen till evangeliet om den nu inte tillhör ett senare stadium i traderingen. Jag hittar ingen bra analys av prologen i denna omfattande och detaljrika genomgång av TBE.

Reidar Aasgaards brett famnande undersökning är ett grundläggande arbete för alla som vill förstå och förklara Thomas barndomsevangelium. Han kommer säkert att nå det mål han satte upp i början av sin bok: att förnya debatten om denna "popular tale from early rural Christianity".

Birger Olsson
Lund

Augustinus, *Tolkning och retorik. De doctrina christiana*. Översättning av Lars Nyberg. Fackgranskning av Per Beskow. Inledning av Anders Piltz. Skellefteå: Artos & Norma 2006. 187 s. ISBN: 978-91-7580-269-4.

Titeln på detta arbete är lyckad: *Tolkning och retorik*. Ordet *doctrina* kan verka vilseledande; skriften är inte ett slags katekes, den riktar den sig i första hand till präster och handlar om hur Bibeln skall tolkas och om hur man skall framföra den kristna läran i undervisning och predikan. Augustinus påbörjade och skrev det mesta av skriften ganska tidigt under sin prästerliga verksamhet (han prästvigdes 391 och blev biskop i Hippo 395): större delen av de tre första böckerna låg färdiga 397, slutet på den tredje boken och hela den fjärde först mot slutet av hans liv, 426/427, alltså efter cirka 30 år. De första tre böckerna handlar om tolkning, den fjärde om framställning. Augustinus säger inte själv något om varför han avbrutit arbetet, vilket framstår som gåtfullt: Augustinus och hans kollega i Karthago, Aurelius, var ett radarpar som kraftigt verkade för att höja standarden inom prästerskapet. Tio biskopar utgick från Augustinus krets i Hippo. Man tycker att skriften skulle gjort god nytta i ett tidigt skede av denna verksamhet. Någon övertygande förklaring till avbrottet har jag inte sett, men det finns en möjlighet att de två första böckerna haft en begränsad spridning tidigare.

Inledningen av Anders Piltz är utmärkt, men enligt min uppfattning i kortaste laget. De antika författarna försåg inte sitt verk med innehållsförteckning, kapitelindelning, noter, index. Tidens sätt att framställa böcker hindrade sådant, men man skulle också ha stått främmande för ett sådant pedanteri. Allt som kommer upp till behandling måste infogas i en löpande text, vilket brukar göra framställningen vindlande och rik på vad vi betraktar som utvikningar. Augustinus är här förvisso inget undantag. Henri-Irénée Marrou skrev i sitt stora verk *Saint Augustin et la fin de la culture antique* magistralt: "Saint Augustin compose mal". I en efterskrift som han kallar

Retractatio rullar han i stoftet och anser att han yttrat sig som en ung barbar; det är, säger han, som att hävda att Picasso inte kunde teckna en gitarr enligt perspektivets lagar. Han jämför i stället Augustinus kompositionsteknik med ett musikstycke där ett tema antyds och sedan tas upp på nytt.

Jag tycker att inledningen borde nämnt Ambrosius inte bara som en framstående vältalare, utan också som en bibeltolkare som tillämpade allegoriska förklaringar och därmed verkade befriande och inspirerande på den unge Augustinus; viktigt är 2 Kor 3:6: "bokstaven dödar men anden ger liv". Vidare kunde några huvudpunkter nämnts som vägledning redan i inledningen. 'Tecken' och 'sak' (*signum, res*) tas upp, ytterligare viktiga begrepp är t. ex. 'bruka' (*uti*, det jordiska, som skall brukas för att man skall nå det himmelska) och 'avnjuta', 'fröjda sig åt' (*frui*, som är målet, dvs. Gud, allt annat skall 'brukas'), 'allegori', 'talmystik', 'korrekt och folkligt språkbruk', 'vältalighet hos profeterna, Paulus och kyrkofäder'. De kapitelrubriker som satts ut hjälper dock orienteringen. Mycket bra är att inledningen framhåller retorikens betydelse, även om man opponerar sig något mot att talarstolen var tidens enda massmedium. Det fanns faktiskt böcker, och brev var ju ofta avsedda att spridas. Korrespondensen mellan Augustinus och Hieronymus visar på svårigheterna, men också att en diskussion var möjlig, fastän brev kunde komma bort eller hamna fel. I debatten med pelagianerna skrev Julianus av Eclanum ett stort arbete i åtta böcker (*Ad Florum*) mot en enda av Augustinus böcker (*De nuptiis et concupiscentia*, bok II), men visste då inte att denne redan hade författat ytterligare en skrift i sex böcker mot Julianus (*Contra Julianum*)! Mot dessa åtta böcker av Julianus skrev sedan Augustinus ytterligare ett omfångsrikt verk bok mot bok (*Contra Julianum, opus imperfectum*), men pennan föll ur hans hand efter bok sex. Julianus tycks ha blivit svaret skyldig.

Nu kan man naturligtvis säga, att i stället för att läsa om allt detta i inledningen skall man gå till Augustinus själv. Helt rätt, men den ovane Augustinus-läsaren blir nog förbryllad av en framställning med många utvikningar och mycket som är oss främmande (talmystik, allegorier); en inledande orientering om hållpunkter skulle nog inte skadat.

Augustinus inställning till den hedniska, världsliga bildningen är också värd att diskutera mera ingående. Den är i själva verket tvetydig: denna bildning är bra att ha, men främst för att man skall kunna bemöta hedniska filosofers kritik. I själva verket finns all den kunskap som är nyttig och sann i Bibeln, och dessutom finns där det som är nödvändigt för frälsningen, det enda viktiga. I andra sammanhang framgår att det enda nyttiga av antikens filosofi egentligen är talmystiken, så främmande för oss, och logiken, men han framhåller också att begåvade människor förstår logikens lagar utan att ha lärt sig dem, de obegåvade däremot lär sig aldrig, och lagarna är krångligare än tillämpningen. På liknande sätt förhåller det sig med retoriken.

Vältalare tillämpar dess regler utan att tänka på dem; man blir inte vältalig med hjälp av reglerna, ty det är tvärtom så att dessa regler är uppställda med utgångspunkt från vältalares prestationer. Den enda vägen är att lyssna till och lära av förebilder, och sådana förebilder finns i Bibeln (profeterna, Paulus) och hos fäderna (Cyprianus, Ambrosius). Samtidigt kan Augustinus inte säga av den gren han sitter på. Hans skrifter visar ju på en sammanmältning mellan antik bildning och kristendom, och hans invändningar har spelat mindre roll. Man kan se *De doctrina christiana* som en 'läroplan för en bildad kristen', med tyngdpunkten lagd på Skriften, med antikens kunskapsförråd (att brukas med försiktighet) och kännedom om historia, växter, djur och geografi som hjälpvetenskaper.

Om översättningen kan man naturligtvis här och där ha olika uppfattning. Det borde nog ha framhållits att den bibeltext som översätts är latinska översättningar som ligger före Vulgata och som därför kan skilja sig från vår moderna, särskilt när det gäller Gamla testamentet; Augustinus latinska text går där tillbaka på Septuagintas grekiska text och inte på den hebreiska som vår. Ett exempel på avvikelse är citatet på s. 117: "Den lutar från den ena sidan till den andra"; det är hämtat från Ps 74: 9, som i vår Bibel är 75: 9 och där lyder helt annorlunda. Texten tycks mig i allmänhet flyta väl och rubrik-sättningen hjälper oss att följa framställningen. Här och där finns det lite slarv: i Augustinus uppräknings (s. 57) av de kanoniska böckerna har både Amos och Jona fallit bort, och Augustinus nämner två Petrusbrev, inte bara ett. Augustinus påpekar (s. 63) att man mycket väl kan förstå en översättning utan att den är språkligt framstående, och tar som exempel 4 Mos 13:20 (ej 1 Mos !): "hur landet är, i vilket de bor". Detta borde översatts med "hur landet är, i vilket de bor i det"; därmed exemplifieras en vändning som övertagits från Septuaginta, och som sägs gå tillbaka på hebreiskan: man återupptar alltså relativpronominet "i vilket" med "i det"; detta ger ett egen-domligt men begripligt latin. En viktig punkt kommer nästan bort i översättningen på s. 91: "Allt som man kan finna utanför denna kunskap (utanför Bibeln, dvs. hos hedningarna) fördömer Skriften i den mån som det är skadligt. Men det nyttiga finns också i Skriften"; riktigare: "men i den mån som det är nyttigt finns det där (i Skriften)". Allt som är nyttigt finns där och dessutom, som fortsättningen säger, så mycket mera som man inte finner hos hedningarna. På s. 100 bör man översätta *praedixi* med "förutsagt", som motsats till *praedicavi*, "förkunnat". Ett och annat kan alltså förbättras, men på det hela taget skall vi vara glada att denna viktiga skrift blivit tillgänglig. Den bör räknas till Augustinus viktigaste, tillsammans med *Bekännelserna*, *Om Gudsstaden*, *Om Genesis i bokstavlig tolkning* och *Om Treenigheten*.

Bengt Alexanderson
Göteborg

The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity. Volym 1 av Religion and Normativity. Redaktion av Anders-Christian Jacobsen. Aarhus University Press: Aarhus 2009. 207 s. ISBN 978-87-7934-427-3.

I nästan tio år har Teologiska Fakulteten vid Aarhus universitet varit det mest vitala och tongivande centret i Skandinavien för tidigkristna studier. Sedan forskningsseminariet "Antiquity and Christianity" startade 1999 har Aarhus varit plats för internationellt välförankrad och högkvalitativ forskning om den tidigaste kristenheten och dess bakgrund och framväxt i antikens religiösa pluralism. Styrkan hos Aarhus-forskarna har utan tvekan legat i ett rättfram förkastande av den äldre föreställningen om kristendomen och den antika religiösa omvärlden som separerade och parallellt existerande storheter. Genom denna uppfattning om kristenhetens födelseprocess i en kokande kulturgryta, intensivt bubblande av ständig konflikt och dialog, har Aarhus-forskarna placerat sig långt framme i det internationella forskningsfältet, inte bara teoretiskt och metodologiskt utan även genom direkt utbyte och samarbete med några av de mest framstående forskarna i världen inom forskningsområdet "Early Christian Studies". Detta framgick med all önskad tydlighet i det avslutade projektet "Critique and Apologetics – Jews, Christians and Pagans in antiquity", och har åter visat sig i det nu publicerade resultatet av projektet "The discursive fight over religious text in antiquity".

Medan tidigare projekt undersökte apologetikens roll för framväxten av separata kristna identiteter i den antika världens religiösa gytter har det senare projektet fokuserat på frågan om normativitet och kristen identitet. En av grundfrågorna som ställs i föreliggande bok, som samlar tretton studier av olika aspekter av normativitet i den antika världen, handlar om faktorerna bakom utvecklingen av kristen skriftkanon under de första århundradena. I bokens välskrivna och väl sammanfattande introduktion, författad av Anders-Christian Jacobsen, benas tre grundläggande faktorer upp som tydligt skvallrar om Aarhus-gruppens övergripande intresse: kristenhetens förhållande till judendomen, kristenhetens relation till den antika grekisk-romerska kulturen, samt kristenhetens utveckling mot ortodoxi. Samtliga bidrag i boken tar upp frågor som mer eller mindre direkt anknyter till dessa faktorer.

Boken är uppdelad i två huvuddelar, varav den första i huvudsak behandlar övergripande teoretiska aspekter av normativitetsfrågan, medan den andra består av enskilda fallstudier. Bokens första bidrag är skriven av Anders Klostergaard Petersen och tar som utgångspunkt den moderna danska kanondebatten. Med utgångspunkt i en jämförelse mellan kanonförståelsen i modern dansk kulturdebatt och den kanonförståelse som låg till grund för etablerandet av den kristna skriftkanon utvecklar Petersen en kulturemiotisk beskrivning av kanon som ett instrument för att tämja

semiosis, den oregerliga process av utveckling och förändring av betydelser och innebörder inom sociala och kulturella sammanhang. För att skapa ordning i ett hermeneutiskt universum fyllt av potentiellt oändligt antal möjligheter auktoriseras vissa texter som mer värdefulla än andra, varigenom den hermeneutiska aktivitet som utgör en grundläggande motor för kulturernas utveckling begränsas. Denna auktorisering av specifika texter kan ske på många olika sätt och utifrån olika principer, och Petersen ägnar en stor del av sin essä åt att diskutera olika sätt som texter förlänas speciell auktoritet.

I bokens andra essä under söker Jesper Hyldahl relationen mellan kanoniska och icke-kanoniska texter och tar sin utgångspunkt i en beskrivning av utvecklingen från muntlig till skriftlig tradition såsom en avgörande bakgrund till den nytestamentliga kanonprocessen. Genom jämförelse med antik hermeneutik utifrån kanoniseringen av det homeriska materialet beskriver Hyldahl kanonprocessen som en utveckling genom vilken vissa texter efter hand blev normativa i sig själva, inte minst med hjälp av den stoiska hermeneutikens föreställning om en lingvistiska samverkan mellan text och läsare, uttryck och innebörd. Mot denna bakgrund utvecklar Hyldahl sin teori om kanonprocessen som resultatet av en "öm-sidig auktorisering", där den hermeneutiska processen lyckas hålla samman text och verklighet på ett sådant sätt att Skriften blir, med James E. Brennemanns ord, anpassad till livet, vilket enligt Hyldahl skulle utgöra själva nyckeln till den nytestamentliga kanonprocessen.

I sin essä om normativitet och ideologi i såväl pagan som kristen antik litterär diskurs utvecklar Karla Pollman, i långt högre empirisk grad än Petersen och Hyldahl, sina tankar om kanonisering och textuell normativitet. Utifrån en noggrann idéhistorisk genomgång av antika föreställningar om normativitet presenterar hon en definition av kanonisering som tar fasta på kanoniseringens sociala aspekt och som även leder vidare till en definition av skillnaden mellan religion och ideologi. I andra hälften av essän tar Pollmann upp Ambrosiasters exegetik som exempel på kristen "ideologi" där den potentiella öppenhet som hon menar kännetecknar "religion" är helt utspelad.

I den fjärde essän i bokens första del diskuterar Jakob Engberg hävdandet av Skriftböckernas ålderdom som argument för kanonisk normativitet utifrån principen "ju äldre desto bättre". Utifrån en textbaserad analys av provenansprincipen, bland annat i debatterna mellan Justinus Martyren och Trypho, Gaius och Cerinthus, Dionysios av Alexandria och Nepos, samt hos Irenaeus respektive Tertullianus visar Engberg på hur de enskilda Bibeltexternas provenans var avgörande för den kristna kanondebatten i efterapostolisk tid. Förtjänstfullt visar Engberg även på till synes paradoxala exempel på hur hävdandet av sena tillkomstdatum hos vissa Bibeltexter kunde fungera som argument mot meningsmotståndare. Så kunde till

exempel Irenaeus hävda Johannesevangeliets sena datum för att framgångsrikt kunna hävda att Johannes angrep heretiska uppfattningar i omlopp kring år 100, medan Tertullianus hävdade Lukastexternas sena datum för att angripa grunden för Markions kanon.

Den första huvuddelen avslutas med Gitte Lønstrups essä om hur myten om de sju kullarna i Konstantinopel utvecklade sig under bysantinsk tid i det kollektiva minnet hos Konstantinopels befolkning. I sin beskrivning av hur Roms sju kullar på detta sätt används för att kanonisera Konstantinopel som "det nya Rom, ger Lønstrup därmed ett konkret exempel på hur normativ status kan förbindas, inte bara med texter utan även till platser.

De empiriskt inriktade essäerna i bokens andra huvuddel omfattar Else Kragelund Holts diskussion om normativitet och profetiska texter i Gamla testamentet med fokus på Jeremia, René Falkenbergs belysning av Jesu Kristi vishet i ljuset av frågan om normativitet och textuell återanvändning, Jörg Ulrich studie av debatten mellan Justinus Martyren och Trypho om Mose och profeterna, och Anders-Christian Jacobsens framställning om de normativa strukturerna i Origenes bibeltolkning. Vidare innehåller andra delen en essä av Bart Vanden Auweele om Höga visan som normativ text, Nils Arne Pedersens diskussion om Athanasios av Alexandrias 39:e påskbrev och dess roll för utvecklingen av den nytestamentliga kanon, Jennifer Harts undersökning om islams inflytande på utvecklingen av den normativa litteraturen inom mandeismen, samt Carmen Cvetkovics belysning av receptionen av Augustinus uttolkning av 1 Kor 6:17 hos Bernard av Clairvaux och William av S:t Thierry.

Med så många olika aspekter och infallsvinklar är det inte svårt att kritisera publikationen för att vara spretig och splittrad. De tretton bidragen hålls i praktiken knappast samman av någon gemensam idé, frågeställning eller perspektiv, annat än det grundläggande temat "normativitet/ kanonicitet". Bokens styrka ligger definitivt i den andra huvuddelens spännande fallstudier, samtidigt som uppdelningen i en teoretisk och en empirisk del inte förefaller helt lyckad. Beklagligt nog är det bland de teoretiskt inriktade bidragen finner vi publikationens svagaste moment, i huvudsak på grund av fokuseringen på svepande och malplacerade definitioner som förefaller grunda sig i en krampaktig omsorg om historiens relevans i nuet. Likväl är det imponerande att Aarhus Universitets Teologiska Fakultet åter givits möjlighet att på detta sätt visa på den spännvidd och svårslagna kompetens som finns bland dess forskare inom området "Early Christian Studies".

Jan-Eric Steppa
Lund

Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science. Red. av Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen och Risto Uro. Leiden: Brill 2007. 327 s. ISBN: 978-90-04-16329-4.

De senaste årtiondena har kognitionsvetenskap av olika slag influerat många vetenskaper som ägnar sig åt att förstå människan som upplevande subjekt, t.ex. psykologi, socialpsykologi, antropologi, ritualteori, filosofi, lingvistik och poetik. Boken *Explaining Christian Origins and Early Judaism*, med dess tretton kapitel av främst nordiska (men också några utomnordiska) forskare, är ett försök att på bred front diskutera hur bibelvetenskaplig forskning kan dra nytta av kognitionsvetenskaplig forskning.

I det inledande kapitlet, skrivet av bokens redaktörer, introduceras ett stort antal kognitiva teorier som bibelvetare skulle kunna använda i sina analyser. Därtill argumenteras för att insikt i de tvärkulturellt universella aspekterna av mänsklig kognition är minst lika viktigt som insikt i kulturella skillnader för att förstå historien. En grundläggande tanke inom mycket av kognitiv forskning är att för att förstå mänskligt tänkande måste vi förstå våra biologiska hjärnors kognitiva kapacitet och begränsning. Det universella är måhända något som poststrukturalistiskt skolade akademiker instinktivt värjer sig för, men jag håller fullständigt med redaktörerna om att gemensamma kognitiva grundförutsättningar ofta kan vara en nyckel till förståelse över kulturgränser. Inledningskapitlet följs av ytterligare ett översiktligt kapitel där Luther Martin diskuterar hur kognitionsvetenskaperna kan belysa såväl historisk religion som hur historiker konstruerar historia.

De fem följande kapitlen analyserar olika problem med hjälp av "the cognitive science of religion", kognitiv religionsvetenskap, ett forskningsområde som växt fram framförallt sedan 1990-talet, med Pascal Boyer som förgrundsfigur. Det något djärva ordet "explaining" i bokens titel är troligen tänkt att alludera till Boyers bok *Religion Explained*. Kognitiv religionsvetenskap har oturligt blivit mest känd genom religionskritikern Richard Dawkins, som hävdar att religion är en destruktiv kognitiv bieffekt. Andra, däribland Boyer, intar en betydligt mindre värderande attityd, även om evolutionära förklaringar av religion som bieffekt av kognitiva tendenser med överlevnadsvärde är en återkommande hypotes. Några exempel på frågeställningar: Hur attraherar myters kontraintuitiva ingredienser den mänskliga kognitionen och hur bidrar detta till religioners spridning? Varför tenderar mänskliga psyken att förstå den gudomliga sfären som intresserade agenter? Hur stimulerar olika riter olika delar av den mänskliga kognitionen?

Alla dessa forskningsområden inom kognitiv religionsvetenskap tillämpas i boken på andra templets judendom och de första kristna. Ilkka Pyysiäinen diskuterar hur människors kognitiva svårigheter att låta bli att se döda människor som agenter kan ha bidragit till att en tradition om Kristi

uppståndelse uppstod. Hans förslag är spekulativt, precis som andra teorier om vad som kan ha orsakat påskupplevelsen, men det är ändå spännande att ta del av hans belysning av detta klassiska problem. István Czachesz utgår från forskning om hur religiösa (och andra) idéer sprider sig i en population för att skapa en modell för kristendomens spridning. Tyvärr går han inte in på hur hans modell ska relateras till de något begränsade historiska artefakter som bevarats från första århundradets kristna. Hans modell skulle dock kunna bli utgångspunkt för ett mer stringent svar på hur kristendomen kunde gå från perifer sekt till dominerande religion. Kimmo Ketola analyserar huruvida första århundradets judendom hade ett balanserat ritualsystem utifrån främst Robert McCauleys och Richard Lawsons ritualteorier. Hans högst intressanta slutsats är att den tidens dominerande judendom led brist på "special agent rituals", ritualer där Gud tänktes göra något med människan. Denna brist skapade utrymme för och behov av förnyelserörelser, såsom till exempel Johannes Döparens rörelse och Jesusrörelsen. Risto Uro analyserar den valentinianska gnosticiserande rörelsen med hjälp av främst Harvey Whitehouses ritualteori och argumenterar för att valentinianerna drog i riktning mot mer sensoriskt och emotionellt intensiva ritualer. Uros analys har ett förklaringsvärde för varför valentinsk kristendom kunde upplevas som attraktiv. Sammantaget visar analyserna i dessa kapitel på den heuristiska potential som kognitiv religionsvetenskap har för antika texter, men även att kognitiv religionsvetenskap är en vetenskap i sin linda och att de historiska texterna inte helt passar in i den kognitiva religionsvetenskapens nuvarande teoribildningar.

Två kapitel i boken handlar om hur forskning om "conceptual blending", konceptuell blandning, kan bidra till förståelsen av hur en läsare processar texter. Konceptuell blandning, introducerat av Gilles Fauconnier och Mark Turner, är en vidareutveckling av forskning på analogiskt tänkande. Teorin beskriver hur människan förmår sammanväva kunskap från olika kunskapsfärer i sitt tänkande på kreativa och konstruktiva sätt.

Hugo Lundhaug använder teorin om konceptuell blandning för att förstå Nag Hammadi-texternas fascinerande metaforblandningar. Resultatet är en avancerad form av metaforanalys som förmår att göra rättvisa åt texternas bångstyriga metaforik. Vernon K. Robbins analyserar hur kristna texter blandar koncept från olika motivfärer som var viktiga inom den tidiga kristendomens retorik, t.ex. visdom, profetism och mirakel. Idén att analysera hur återkommande motivfärer blandas på olika sätt i olika texter är mycket intressant, men jag undrar om Robbins idé inte hade gjort sig bättre om hans allt för vitt definierade motivfärer hade ersatts med Gerd Theissens basmotiv i *Die Religion der ersten Christen*.

Bokens sista avdelning behandlar hur socio-kognitiva teorier kan belysa kristna och judiska grupper sociala dynamik. En teoribildning som

återkommer i alla fyra kapitel i denna del av boken är "social identity theory", social identitetsteori, en teori som började utvecklas redan på 1970-talet av Henri Tajfel. Teorins grundide är att social identitet bygger på den kognitiva förmågan att kategorisera. Dessa kategoriseringar, tillsammans med behovet av en positiv självbild, påverkar hur gruppmedlemmar tolkar och agerar i sociala situationer. Teorin fick sitt stora genomslag bland bibelvetare genom Philip Eslers bok *Identity and Conflict in Romans*.

Först ut i denna avdelning är Petri Luomanen, som diskuterar hur social identitetsteori relaterar till Peter Bergers och Thomas Luckmans kunskaps-sociologi och till kognitiv religionsvetenskap. Kapitlet är framför allt en gedigen teoretisk genomgång av dessa teorier, som kan användas för framtida analyser. Den knapphändiga analysen av heresins sociala dynamik som avslutar kapitlet är i första hand tänkt som ett exempel. Philip Esler kombinerar social identitetsteori med teorier om gruppers kollektiva minne för att analysera hur Paulus är ihågkommen som en lidandets hjälte i deuteropaulinsk litteratur. Han driver tesen att det idealiserade minnet av Paulus fungerar som en prototyp för kristen identitet i tider av trakasserier och sporadisk förföljelse. Raimo Hakola analyserar huruvida andra templets judar upplevde sig vara splittrade eller sammanhörande utifrån social identitetsteori. Han föreslår att intensiteten i konflikterna mellan olika judiska grupperingar kommer sig av att grupper som är lika ens egen grupp upplevs som ett hot mot gruppens egenart. Hans analys är övertygande, men skulle nog ha blivit ännu bättre om han hade diskuterat hur sociala kategorier kan organiseras hierarkiskt i våra medvetanden (t.ex. kan "farisé" ses som en underkategori till "jude"). Jutta Jokkiranta har analyserat hur den sekteriska Qumran-litteraturen uttrycker social identitet. Hon visar tydligt hur inträdesritualer och strafflagar bidrar till Qumran-rörelsens distinkta självbild. Sammantaget demonstrerar dessa fyra kapitel att socio-kognitiva teorier har ett stort heuristiskt värde för analys av historiska dokument.

Boken avslutas med att Troels Engberg-Pedersen får utvärdera bokens ambition. Engberg-Pedersen är övertygad om att kognitionsvetenskaperna kommer att bidra till bättre analyser av antika texter. Han varnar dock för att modellerna riskerar att filtrera texterna så att det normativa innehållet i texterna undanskymas under den kognitiva religionsvetenskapens lupp (en variant av "the sociological fallacy"). Undertecknad är lika positiv som Engberg-Pedersen till att kognitionsvetenskaperna lyfts in i bibelvetenskapens analysbatteri.

Rikard Roitto
Linköping

Exploring Early Christian Identity. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226. Redaktion av Bengt Holmberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 205 s. ISBN 978-3-16-149674-5.

The book is a product of the research project headed by the editor, Bengt Holmberg. In his introductory chapter, "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity," Holmberg provides a helpful review of recent discussions of early Christian identity. Holmberg disapproves of attempts to understand Christian identity merely as a rhetorical construction with uncertain relation to actual social life or as a post-factum ideological construct created by the winners in the movement's internal struggles. He also introduces attempts to understand early Christian identity as constructed by entrepreneurs and accepted as recipients, or as the autonomous inner structure of the Christian semiotic system, or as the feedback-shaped self-understanding. After his discussion, Holmberg suggests that historical investigations of early Christian identity should start with the tangible elements of that identity and then proceed to study the symbolical universe of the group.

Holmberg's thoughtful discussion serves as a fine introduction to the book and points to questions that need to be addressed in the study of early Christian identities. It is somewhat unfortunate, however, that, in his discussion of "orthodox" and "heretical" Christianities, Holmberg prefers to discuss mainly with Walter Bauer and Bart Ehrman. Holmberg's claim that many of Bauer's hypotheses concerning the diversity of early Christianity cannot be supported by positive evidence should perhaps be qualified in light of recent discussions based, for example but not solely, on the Nag Hammadi writings. The book operates mainly with canonical or "mainstream" (e.g. Ignatius) Christian sources, but it should be asked whether a comprehensive account of early Christian identities should include discussions of such writings as the Gospel of Thomas. The addition of non-canonical material into discussion could potentially modify the shared conclusion of many writers of the compilation that there is a notable amount of unity in the background of diverse early Christian identities.

Samuel Byrskog's essay, "Memory and Identity in the Gospels: A New Perspective," introduces social memory into the discussion of the themes he has earlier addressed in several articles: the genre, the *Sitz im Leben* and the mnemonic forms of the Gospels. His informed presentation shows how social factors of identity formation should be taken into account in the discussion of the genre and how the genre relates to the social realities of the *Sitz im Leben* which had a fundamentally mnemonic character. He also analyzes how the *chreia* were used in the Gospels, especially in Mark, as a mnemonic and narrative form that helped to bridge the past and the present.

Anders Runesson discusses the origins of separate Christian and Jewish identities in his important essay "Inventing Christian Identity: Paul, Ignatius and Theodosius I." Runesson first tackles the thorny problem of using such labels as "Christian" and Jew" in the ancient context. In one of the best discussions of this much debated topic Runesson argues that the Greek term *Ioudaioi* can be translated in many cases with the English words "Jew" or "Jewish." The case is different, however, with the use of the term "Christian" which is anachronistic in a first-century context. Runesson suggests that the term "Apostolic Judaism" could be used for the religious identity of the first century Jesus believers in a similar way as we speak of Pharisaic or Essene Judaism. Those non-Jews who attached themselves to Apostolic Judaism could be called "Christ-fearers" while such second-century writers as Ignatius, who rejected any overlap between the identity of the *Ioudaioi* and their own identity, could be called "proto-Christians." Runesson concludes that Paul's Apostolic Jewish approach to non-Jews was a necessary factor in the development that led Ignatius to de-ethnsize belief in Christ which, in turn, had direct implications for later Christian empire building.

Rikard Roitto's essay "Behaving like a Christ-Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in Early Christ-Movement" argues that a cognitive approach provides a coherent framework to understand the connection between identity in Christ and the narrative meanings and social dynamics of behavior norms. Roitto presents in an accessible way how cognitive research has been applied to the study of religion and culture. Roitto follows cognitive scholars in claiming that the concept of culture is ontologically unintelligible, a conclusion that poses a challenge to Gerd Theissen's definition of early Christianity as an independent cultural sign system. Roitto also brings into discussion the social identity approach developed by Henri Tajfel and others and shows how this approach can illuminate the use of ingroup prototypes to promote early Christian social identity.

The social identity approach and prototypes have an important role also in Mikael Tellbe's essay "The Prototypical Christ-Believer: Early Christian Identity Formation in Ephesus." He discusses the Pastorals, the Johannine Epistles and Revelation that all have been connected to Ephesus and that display remarkable differences with regard to such themes as legitimacy and leadership structures, societal relations, community metaphors and the prototypes of Christ-Believers. Tellbe speculates about the possibility that, for example, the Johannine Epistles were written in critical response to such ideas concerning authority and legitimacy that are expressed in the Pastorals. Tellbe finds points of commonality between all these writings in the significant role of itinerant leaders and in a common pattern of the story of Jesus and the ethical response to this story. It can be questioned, however,

whether these points really served to mark the boundaries between “orthodoxy” and “heresy”, a proposal that is somewhat surprising in the light of Tellbe’s own findings regarding diversity and even mutual antagonism in these sources.

Runar M. Thorsteinsson’s essay, “The Role of Morality in the Rise of Roman Christianity” focuses on one important aspect of identity, the question of difference and similarity. Thorsteinsson brings up a claim that the rise of Christianity was due to significant theoretical and practical innovations on moral matters, a claim that is recently argued most forcefully by Rodney Stark. Against this claim, Thorsteinsson marshals evidence, especially from Roman philosophers, that shows great similarities between Christian and Stoic moral teachings. Thorsteinsson suggests that Stoicism may have paved the way for the rise of Christianity and that it was similarities and not differences between Christian and Roman moral teachings that made possible the relatively rapid spread of Christianity.

In his essay, “Christian Identity as True Masculinity,” Fredrik Ivarsson offers examples of how Paul uses the contemporary cultural stereotypes of masculinity and effeminacy. Ivarsson argues, on the basis of selective passages in Romans, 1 Corinthians and Galatians, that Paul employs masculinity as a rhetorical tool as he exhorts his fellow believers to be masculine while stereotyping the outsiders as effeminate. Ivarsson’s conclusions should be assessed in light of some recent claims that there are significant traits in early Christian traditions – especially in Jesus traditions – that challenge contemporary notions of masculinity. It should be asked how the images of Jesus as weak and subordinated – images that also Paul adopts and applies at least to some extent to himself – do fit in the picture of Paul as an advocate of true masculinity.

The book is a significant and coherent compilation that needs to be taken into account in attempts to clarify early Christian identities. Many of the essays are condensed parts of larger forthcoming studies which, in all likelihood, will shed more light on the topics addressed in the volume. It is interesting that the interest in early Christian identity formation and some shared methodological perspectives (e.g. social identity approach) are emerging at the same time in different Nordic contexts (cf. <http://www.helsinki.fi/teol/pro/rimi/project>). This may open interesting venues for co-operation in the future.

Raimo Hakola
Helsingfors

Maijastina Kahlos, *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Aldershot, UK: Ashgate 2007. ISBN: 978-0-7546-5713-2.

Den stora berättelsen om kristendomens seger över hedendomen i senantiken berättas inte längre av forskarna. Istället för att överta de tidigkristna författarnas kampmetaforer markeras distans genom att beskriva detta språk som en diskurs. I Averil Camerons klassiker *Christianity and the Rhetoric of the Empire* ses de kristna berättelserna som en sådan diskurs, genom vilken de egna intressena företräds. Men hon talar ändå om ett "biografins krig" och för på så sätt bilden vidare av antagonism mellan kristna och hedningar. Redan i titeln till Maijastina Kahlos bok om debatt – och dialog – anar man en mer försoningsfull ton. I förgrunden ställs alla de osäkra, som inte var lika tvärsäkra på sin sak, som samtida texter uppmanade till. Kanske avspeglar hennes bok ett slags "post 9-11" i forskarvärlden, där det finns ett behov av att markera mångfald och otydlighet gentemot tidigare bilder av en tydlig polarisering i senantiken.

Kahlos undersökning skulle kunna kallas idéhistorisk. I fokus står de många dikotomier som återfinns i kristna texter i slutet av 300-talet och början av 400-talet. Det är inte bakgrunden till motsatspar som religion och vidskepelse, ljus- och mörkerriter, och gudar och demoner (för att anspela på tre av de fem huvudkapitlen) som står i fokus, utan varför de kom att spela en så stor roll i diskursen efter Konstantin. Kahlos förklaring är att den mångtydighet som präglade denna tid provocerade fram försök att klarlägga identitet. I själva verket, argumenterar hon, är det först nu en grupp uppfanns, som inte hade spelat någon stor roll innan: hedningarna. "There was...no clear single term for pagan in Hebrew, Greek or Latin until the mid-fourth century" (19). I tiden efter kejsar Julianos, däremot, behövdes de i konstruktionen av kristen identitet, som skedde i motsatsen mellan hedningar och de kristna. Kahlos varnar genomgående läsaren för att falla i de kristna polemikernas "retoriska fälla" (6), som tidigare forskning i alltför hög grad gjort. De kristna texterna, så hennes "hypotes", berättar mer om de kristna författarnas egen kontext än om någon annan religiös kontext (1). Dikotomierna blir ett sätt att definiera sig utifrån motbilden av den andre.

För att komma ur den retoriska fällan föreslår Kahlos ett nytt begrepp, *incerti*, de osäkra (31). Detta koncept fångar på sätt och vis upp det som Kahlos vill bidra med i forskningsdiskussionen och är också hennes intressantaste bidrag. Med det menar hon inte en klart urskiljbar grupp som fanns vid sidan av kristna och hedningar, utan snarare ett obestämt samhällsklimat som präglade många. I sina försök att konkretisera vilka som kan återspegla denna osäkerhet pekar Kahlos ex på personer som till synes levde dubbelt, döpta kristna som fortfarande bar ämbeten som hedniska präster, eller biskopar, som Synesios från Kyrene, som inte valde mellan Platon och Kristus. Även om dessa ofta bara är skuggfigurer i de texter som

finns bevarade, och bär olika förringande beteckningar som namnkristna eller kryptopaganer, så manar Kahlos till att ta dem på större allvar. Ett exempel hon ger på en vetenskaplig diskussion som hamnar i ett annat ljus är frågan om hur stor del av senaten som var kristen eller pagan när Segeraltarets existens debatterades. I Kahlos tolkning blir det en annan fråga om man tänker sig att den stora majoriteten var både/och, eller med andra ord, *incerti*, istället för antingen det ena eller det andra.

Kahlos övertygar i dessa resonemang. Generellt sett är hennes diskursiva handlag gott, genom att hon vänder och vrider på frågor som har diskuterats länge, och hittar nya vinklar. I bokens sista kapitel försöker hon, liksom många före henne, att komma undan från att beskriva senantiken utifrån mono- och polyteister, när samma förutsättning delades, tron på en Högsta Gud och lägre gudar. Det kristna exklusivetsanspråket låg snarare i att bara den Högste kunde tillbes än i att de andra gudarna inte skulle finnas (om än som demoner). När kristna författare betonar en skillnad mellan Skapare och skapat är det just för att skillnaden inte är tydlig i annan kristen litteratur från 3–400-talet. Kahlos skriver lättfattligt, med många exempel, men ibland något kortfattat. I samma resonemang hade en längre diskussion om *creatio ex nihilo* och den judiska bakgrunden varit på sin plats, just för att det spelat så stor roll i den nutida bilden av dåtida kristendom. I ett större perspektiv blir även det ena huvudtemat i boken lite outvecklat. Att möjligheterna till dialog diskuteras är förvisso intressant, men skulle kräva mer utrymme för att få större tyngd, just eftersom det är ett ämne som så starkt är färgat av en nutida diskurs. I samma kapitel diskuteras även mission, och Kahlos frågar sig hur den senantika religionen skulle se ut från den teologiska uppdelningen mellan inklusivism, exklusivism och pluralism. Återigen är anspråket intressant, men det är tveksamt om den nutida diskursen hjälper förståelsen av det antika materialet.

Till det väl kortfattade hör både bokens inledning och avslutning. Boken har inte ens ett avslutande kapitel, där ex nyss nämnda frågor hade kunnat beröras mer och diskussionen fångas upp i mer allmänna ordalag, som ämnet inbjuder till. Men även inledningen är väl kort, och förutom hypotesen, som inte följs upp, förklaras inte vad det är som motiverat de olika kapitlen i boken. Läsaren får ingen hjälp att skapa sig en övergripande bild av vad som kommer – och varför. Det råder otydlighet, eller i alla fall en viss spänning, på en punkt till: Vilket material har använts? Å ena sidan sägs det att det är den latinska kristna litteraturen som ska läsas. Å andra sidan förs de östliga teologerna in så ofta att det nästan kunde legitimera titeln *hyperbolê, Christian and Pagan Cultures 360–430*, som att den enda begränsning som gjorts i boken är kronologisk.

Hade undersökningen vunnit i tydlighet om den istället för det stora anspråket valt att utgå från Augustinus, vars levnadsår nästan täcks av krono-

login, och särskilt *De Civitate Dei*, som spelar en stor roll i interpretationerna? Förmodligen. Hade det varit lättare att motivera vilka motsatspar som valts ut. Ja, kanske. Men det är inte säkert att en bok om Augustinus (ännu en!) hade haft samma angelägenhetsgrad, som denna bok har. Viktigare är ändå att fokus på en författare inte hade kunnat få fram hur tankar och idéer som delas blir en del av ett större samspel än vad författaren själv är. I en väl-skriven bok om kristna och pagana kulturer lyckas Majastina Kahlos visa på detta intrikata samspel, genom att utgå från dikotomier som präglar den senantika kristna litteraturen. Men hon lyckas också lyfta blicken från texten till den osäkerhet, som kan ha motiverat den. På så sätt är hennes undersökning av intresse inte bara för alla som arbetar med samma tid, utan för alla som intresserar sig för tider av ambiguitet och osäkerhet.

Andreas Westergren
Lund

Asketer och munkar. Volym 5 av Svenskt Patristiskt Bibliotek. Redaktion av Samuel Rubenson. Skellefteå: Artos & Norma 2008. 272 s. ISBN: 978-91-7580-389-0.

Tio år efter det första bandet i serien *Svenskt Patristiskt Bibliotek* gavs ut har nu det femte bandet utkommit. Tio band är planerade. Serien har hittills utmärkt sig genom att göra ytterst välvalda texter från den tidiga kyrkan tillgängliga på svenska. Därmed utgör serien dels en naturlig utgångspunkt för den som vill fördjupa sig i den tidiga kyrkan och gå bortom de olika typer av introduktioner till den tidiga kyrkan som finns, dels en betydelsefull och användbar källa för den som undervisar i teologins historia. Jag är också övertygad om att bokserien har mycket att ge övriga teologer, präster och pastorer, samt andra som är intresserade av den tidiga kristenheten.

Band fem behandlar den asketiska och monastiska traditionen och består av tre typer av texter: Klosterregler, levnadsskildringar och asketisk undervisning. Dessa tre typer av texter belyser den tidiga kristna asketismen ur tre perspektiv.

Tvärtemot vad man kanske skulle tro är det i klosterreglerna som vi kommer det konkreta livet bland asketerna närmast. Här kan man läsa om vardagen i de mer eller mindre klosterliknande komuniteterna. Dels kan man läsa om rent praktiska frågor kring hur man sköter klädsel och mat, hur man tar emot gäster och hur man sköter om sjuka. Vi får också en bild av de maktstrukturer som fanns i dessa tidiga kloster. Intressant är att konstatera att en betydelsefull svårighet för dem som ledde dessa komuniteter var att hantera att de munkar och nunnor som ingick i gemenskapen kom från så olika bakgrunder. Det här var en fråga där klostren radikalt gick emot det

starkt hierarkiska senantika samhället genom att insistera på att rika och fattiga skulle leva på samma sätt, och det är inte svårt att inse att denna problematik innebar stora svårigheter för komuniteternas ledare. Augustinus skriver: "De [med fattig bakgrund] skall inte heller yvas över att de får vara tillsammans med dem som de inte vågade närma sig ute i världen. Men de skall ha sina hjärtan vända mot Gud och inte sträva efter jordisk tomhet, så att inte klostren visserligen blir nyttiga för de rika men däremot inte för de fattiga, genom att de rika blir ödmjuka, medan de fattiga blir uppblåsta." Liknande tankar möter vi även i Caesarius av Arles regel för nunnor, där de kvinnliga asketernas olika slag av uppfostran ägnas en hel del uppmärksamhet.

I den andra avdelningen möter vi asketerna som litterära gestalter. Berättelserna om asketerna är den kanal genom vilken asketerna framför allt påverkat kyrkan. Alla texter i boken följs av korta kommentarer och när det gäller dessa texter kunde dessa kommentarer ha varit lite mera omfattande. Den läsare som inte är van med denna typ av litteratur kan dels ha svårt att ta till sig exempelvis bilden av hur sårmasken från Symeon stylitens ruttnande kött förvandlas till en pärla; dels kan det vara svårt att bilda sig en uppfattning om i vilken grad och på vilket sätt de porträtt som helgonberättelserna ger av asketerna motsvarar "verkligheten". För den oinvigde är det säkert svårt att uppfatta varför de antika författarna så ofta väljer att framhäva det groteska och i våra ögon motbjudande i sina skildringar av de "oerhörda mysterium" som asketernas liv utgjorde.

Då är den sista delen, texterna under rubriken "Andlig vägledning" lättare att ta till sig (något som kanske inte varit fallet om man valt andra texter). Dorotheos av Gaza (500-t) skriver om fördömande, förakt och förtal på ett sätt som antagligen är lika aktuellt idag som när det skrevs. I denna sista del av boken presenteras alltså ett urval ur asketernas undervisning, och om man i helgonbiografierna slås av avståndet till det bildspråk som författarna använde för att teckna sina porträtt, slås man här snarare av att det verkligen verkar finnas sådant som kan kallas tidlöst när det gäller andlig undervisning.

Boken innehåller även en översikt av redaktören Samuel Rubenson över det monastiska livets historiska utveckling i den senantika världen.

Inte mindre än tretton personer har medverkat i översättningsarbetet med de grekiska, latinska och syriska texterna i detta band av *Svenskt Patristiskt Bibliotek*. Det skulle ha kunnat leda till ett ojämnt arbete, men så är inte fallet. Texterna är genomgående läsbara och väl redigerade. Antalet involverade får stå som ett vittne till det breda kunnande om den tidiga kristenheten som idag finns i Sverige.

Patrik Hagman
Åbo

Athanasios av Alexandria, *Mot hedningarna och Om inkarnationen*. Svenska översättning av Olof Andrén. Inledning av Folke T. Olofsson. Skellefteå: Artos & Norma, 2006. 148 s. ISBN: 978-91-7580-323-2.

När Artos ger ut skrifterna *Mot hedningarna* (Contra Gentes) och *Om inkarnationen* (De Incarnatione) i svensk översättning är det inte förlagets egen idé att trycka dem som två delar av en och samma bok. Det var så Athanasios (ca 298–373) skrev dessa till sin vän Makarios, även om man i moderna utgåvor många gånger har delat på dem. Hieronymus kallar dem för "Mot hedningarna, en bok i två band". De flesta forskare hävdar att Athanasios skrev dem som en lovande ung man, drygt tjugo år gammal. Den tidiga dateringen grundar sig på att Athanasios inte nämner arianismen, vilket kan tolkas så att texterna är skrivna före de arianska striderna. Här möter vi ändå klart utmejslat den tro som Athanasios skulle komma att kämpa så hårt för.

Översättningen har en inledning av Folke T. Olofsson. Athanasios livsbana beskrivs, huvuddragen i skrifterna tecknas och Olofsson lyfter även fram på vilket sätt han anser skrifterna vara aktuella idag.

De två delarna har olika karaktär och fokus. Den första delen är en apologi för den kristna tron och en kritik av pagan religion. Den andra delen är en teologisk utläggning över innebörden av inkarnationen: genom att förenas med mänskligheten återupprättade Logos, Gud, den fallna människan till att åter bli den Guds avbild hon skapades till att vara, och genom sin död och uppståndelse mötte han döden, som var en följd av synden, och övervann den. I likhet med många samtida filosofer hävdade Athanasios att tillvaron *har* mening och sammanhang, att helheten kan anas i det vi möter i livet, och i liket med stoikerna kallade han denna mening, detta sammanhang för Logos. Det som skilde Athanasios från filosoferna var att han menade att Logos var Gud själv, och att detta gudomliga Logos hade klivit in i mänskligheten och blivit människa. Detta är det centrala i Athanasios teologi, och det är det centrum i dubbelverket kring vilket han med breda penseldrag målar upp sin bild av världen och den kristna tron.

Boken avslutas med ett bibelindex och noter. Noterna är till stor hjälp för den nutida läsare som vill se på vilket sätt Athanasios knyter an till sin tids filosofiska strömningar.

Per Rönnegård
Lund

Augustinus, *Tretton brev*. Redaktion av Anna Maria Laato och Patrik Hagman. Fackgranskning av Per Beskow. Skellefteå: Artos & Norma 2007. 124 s. ISBN: 978-91-7580-337-1.

Denna brevsamling är ett lagarbete från Åbo Akademi. Ett flertal personer har översatt breven, redaktörerna svarar för introduktionen till hela samlingen, för noter och inledningar till de enskilda breven samt för en bearbetning av översättningarna. Den välkända brevväxlingen med Hieronymus har nyligen översatts på annat håll och finns inte med. I inledningen behandlas Augustinus liv, Augustinus som brevskrivare, hans (måttliga) asketism samt donatism och pelagianism. Man borde nog fått veta lite mera om manikeismen, som Augustinus levde med i ett tiotal år, men som han inte tycks ha behandlat mycket i brevform.

De valda breven behandlar teologiska frågor, men ger också tröst åt sörjande, tar upp olika seder och bruk inom kyrkan, kritiserar astrologi, svarar på frågor från hedning och kristen, ger Augustinus egen syn på sitt författarskap, m.m. Avsikten är att ge en uppfattning om de många uppgifter som ålåg Augustinus eller som han påtagit sig. Hans första uppgift var att sköta en biskops många plikter mot församlingen, ofta av världslig natur som att sitta domare. Inte underligt att han tog natten till hjälp.

Det finns mellan 200 och 300 brev bevarade från Augustinus. Urvalet är alltså litet, och det finns naturligtvis mycket annat som man skulle vilja ha med. Ett intressant brev är t.ex. nr 10 bland de s.k. Divjak-breven, som är en samling nyligen upptäckta brev. Detta berör dels i korthet pelagianismen, som annars inte finns med i brevsamlingen, dels slavhandel i Nordafrika. Det ger en skakande bild av människorov, men visar också att man helt lagligt kunde sälja sina barn till slavar. Augustinus är inte direkt upprörd över detta sistnämnda, men tar illa upp att en medlem i kyrkan sålde hustrun och modern till deras barn.

Ett par påpekanden. På s. 93 borde man förklarat vem Apuleius var: en talare och författare (100-talet e. Kr.) som i sin skrift *Apologia*, eller *De magia*, försvarar sig mot beskyllningar för trolldom; Augustinus var väl bekant med denna skrift, se *De civitate Dei* VIII, 19. På s. 96 hävdas att de offer som påbjuds i Gamla Testamentet är en förebild för Guds sons offerdöd; dessa, liksom mycket annat i GT, förebådar det nya förbundet. Noas räddande ark förebådar kyrkan, kung David är en förebild för Jesus, m.m., m.m. Allt eller nästan allt i det gamla förbundet pekar enligt Augustinus fram mot det nya.

Den svenska texten löper enligt min uppfattning bra. Jag har tagit några stickprov och givetvis hittat ett och annat, men det ändrar inte det goda intrycket. På s. 82: "försvara den stora nåd som har blivit given"; här möter vi ordet *dispensatio*, som ofta översätter det grekiska *oikonomia*, Guds plan för människornas frälsning. Alltså kanske: "den stora nåd som är planerad för oss". På s. 79–80 handlar det om astrologen som höjer blicken från skriv-

tavlan med dess spekulationer om himmelska ting och här på jorden ser att hustrun tittar ut genom fönstret alltför ofta. Betydelsen är: "jag säger inte att hon skämtar oblygt, utan att hon tittar ut onödigt mycket". Hon får också tillbörlig aga, *iusta verbera*.

De valda breven ger en lärorik läsning, om stort och smått. Man skulle bara önskat mycket mera!

Bengt Alexanderson
Göteborg

Farsmakt og moderskap i antikken. Redaktion av Ingvild Sælid Gilhus, Turid Karlsen Seim och Gunhild Vidén. Oslo: Spartacus 2009. 214 s. ISBN: 978-82-304-0041-8.

Spørsmål knyttet til reproduksjon, kropp og barn har mennesker til enhver tid vært opptatt av, selv om svarene som har blitt gitt har forandret seg betraktelig fra antikken til vår tid. Denne boken tar oss med på en reise tilbake i tid, da barnefødsel betydde stor risiko for en kvinne, langt fra alle som ble født vokste opp, og hvor andre enn de biologiske foreldrene kunne stå for amming, oppdragelse og omsorg. Kvinner kunne bli gravide uten menns medvirking, selv om dette gjerne førte til misdannede barn. Også mannlige guder kunne føde, men da gjennom andre kroppsdeler og på andre måter. Det fantes muligheter for prevensjon, abort og adopsjon, og kurer for barnløshet, men både teoriene og praksisene virker svært fremmed for oss.

Det er nettopp bevegelsen fra vår tid og tilbake til antikken som gjør denne boken lettlest og tilgjengelig. Kanskje kunne en tro at noe så "naturlig" som unnfangelse, graviditet og fødsel ikke hadde evne til å forandre seg, men nettopp gjennom å se på de ulike fortolkningene og forestillingene ser vi hvordan livets begynnelse egnert seg svært godt som utgangspunkt for dypere refleksjon. Noen av disse tankene kan virke humoristiske idag, men boken gir oss god innsikt i hvilken funksjon slike forestillinger hadde i sin kontekst. Noen eksempler: Kvinnens underordnede status ble opprettholdt gjennom forestillingen om at hennes livmor var en tom beholder mens mannens sæd hadde det som skulle til for å skape et nytt liv. Hvem eller hva en kvinne tenkte på i unnfangelses-øyeblikket ville påvirke hvordan barnet ble seende ut. Tenkte hun på sin elsker kunne barnet bli lik han, selv om det var ektemannen som var barnets far. Dette kunne sette en effektiv stopper for kvinners utroskap.

Boken vil gi "en nær-antikken-opplevelse" (s. 20) gjennom utstrakt bruk av kildemateriale (på norsk). Ofte er det gjengitt lengre tekst-utdrag, noe som gjør at leseren på et mer selvstendig grunnlag kan følge argumentasjonen. Kildetekstenes ambivalens og usikkerhet forklares ikke bort, men

gjennom utstrakt bruk av ord som "trolig", "antagelig" og "kanskje" trekkes leseren inn i den spennende og kompliserte prosess det er å fortolke gamle tekster. Forfatterne deler interesse for kvinners levde liv, men de ser også det problematiske i at kildene stort sett er skrevet av menn for menn, at vi møter en verden der mannen er normen og kvinnen er avviket, der det kvinnelige generelt sett er underlegent det mannlige. De fleste av kapitlene tar utgangspunkt i tekster som omhandler kvinner og barn, mens mannen trekkes inn i kraft av sin relasjon til nettopp disse.

Gjennom mange år med forsknings-samarbeid og felles prosjekter har de tre forfatterne utvidet og utdypet sin felles interesse for antikken, med særlig fokus på kvinner og deres levde liv. Med bred pensel tegner de et bilde av hvordan reproduksjon, seksualitet, kropp, samliv og barn ble tolket og forstått i det antikke Hellas, i Egypt, og i Roma, innenfor tidsspennet 500 før vår tidsregning til 500 etter. I denne boken har de klart å flette flere fagfelt sammen og fremstår med en felles stemme gjennom fremstillingen. Kapitlene kretser rundt relaterte temata som holdes sammen av det overordnede fokus på farsmakt og moderskap, selv om det kan være utfordrende at vi stadig forflytter oss i tid og sted, og fra menneskenes verden til gudenes verden.

Boken er på 206 sider, delt inn i åtte kapitler. Innledningen presenterer en del overgripende spørsmål, mens konklusjoner gis på hvert enkelt kapittel. Jeg hadde ønsket meg en felles konklusjon til slutt for å få hjelp til å samle alle trådene. Midt i boken tar teksten en pause og det gjengis et fascinerende utvalg illustrasjoner fra arkeologisk og kunstnerisk materiale, relatert til barn og fødsel. En tredelt bibliografi (Tekster, Bøker og artikler og Anbefalt litteratur) gjør videre lesning lett tilgjengelig og retter seg både mot fagfeller og den mer allmenne leser. Registeret bakerst i boken gjør det enkelt å finne både forfattere, kilder og stikkord.

Marianne Bjelland Kartzow

Oslo

[Bokomtalen har også vært trykket i tidsskriftet St. Sunniva.]

Christer Hedin, *Den äldsta kyrkan: förkunnelse, förföljelse och framgång under fem sekel*. Stockholm: Daidalos 2007. 205 s. ISBN: 978-91-7504-194-0.

Den äldsta kyrkan av Christer Hedin, docent i religionshistoria vid Stockholms universitet, är en översikt över den tidiga kyrkans historia fram till 500-talet. Boken har sju kapitel och avslutas med en litteraturlista för den som vill läsa mer, ett allmänt register, samt en karta över romarriket.

I det första två kapitlen "Jesus och urkyrkan" och "Vägen till världen" diskuteras de första årtiondena fram till och med Paulus, i det tredje, "Helle-

nismen och romarriket", den tidiga kyrkans relation till den omgivande kulturen, i det fjärde, "En kristen kyrka tar form", den framväxande kristna kyrkan under 100 och 200-talen, i det femte, "Treenighetslära och kristologi", den tidiga kyrkans dogmutveckling fram till och med Justinianus, och i de två sista kapitlen, "Östkyrkan – andlig mognad i gudsgemenskap" och "Västkyrkan – försoning och förvaltning", den delvis separata utvecklingen i öst- och västkyrkan under perioden.

Den äldsta kyrkan är en blandning av handboks-kunskap och egna analyser av vissa texter. Boken ger en relativt god överblick över perioden och diskussionen är i allmänhet väl balanserad, men emellanåt lite väl kortfattad eller schematisk, som t.ex. vissa partier av diskussionen av öst- och västkyrkans utveckling i de två sista kapitlen.

På några punkter är diskussionen något problematisk i ljuset av senare forskning. Ett viktigt tema i boken är frågan om hur en "judiskt präglad förkunnelse planterades i en hellenistisk jordmån" (9). Jag är lite frågande inför denna diskussion av två skäl. För det första ter sig bilden av en judisk planta satt i en hellenistisk jordmån som något tveksam då judendomen redan före vår tideräkning var rotad i en hellenistisk kultur (vilket Hedin även själv påpekar om än bara för gruppen s.k. helleniserade judar (55)). Mot bakgrund av senare forskning är det svårt att, som Hedin i hög grad ändå gör, diskutera tidig kristendom och hellenism som två separata storheter. För det andra ställer jag mig frågande inför Hedins användning av begreppet "hellenism", som ofta framstår som en alltför monolitisk storhet, t.ex. i uttryck som "I det hellenistiska schemat..." (76), "Inom hellenismen var tanken..." (77), o.s.v. Jag hade här gärna önskat en större tydlighet när det gäller mångfalden och spretigheten i kulter och religiösa traditioner, men också att Hedin inte buntat ihop stadskult, filosofi och mysteriekult på det sätt som han gör.

Ett annat problem är bruket av begreppet "gnosticism". I senare forskning ses gnosticism i regel inte bara som ett långt mer heterogent fenomen än vad det framstår som hos Hedin, utan det är även tveksamt om det överhuvudtaget kan beskrivas som en riktning eller rörelse. Detta kunde varit tydligare hos Hedin.

Till sist har boken - liksom tyvärr många andra framställningar över den tidiga kyrkan - en manlig slagsida, senare forskning kring kvinnors roll i den tidiga kyrkan lyser i hög grad med sin frånvaro.

Med detta sagt vill jag ändå säga att boken väl kan fungera som en introduktion för den allmänt intresserade. Däremot har *Den äldsta kyrkan* kanske inte riktigt den klarhet och tydlighet, som jag hade önskat för en introduktionsbok på universitetsnivå – om nu detta var meningen.

Henrik Rydell Johnsén
Lund

Origenes, *Om bönen*. Svensk översättning av Olof Andrén. Förord av Per Beskow. Skellefteå: Artos & Norma 2009. 120 s. ISBN: 978-91-7580-409-5.

Om bönen är den första utförliga kristna skrift om bön som vi har bevarad. Den skrevs 233/4 som svar på de frågor ett par vänner till Origenes hade ställt till honom om bön. Skriften fick snart en stor spridning. Boken är indelad i tre delar: den första delen tar upp allmänna frågor om bönen. Andra delen är en utläggning av Herrens bön, den äldsta vi har bevarad på grekiska. En kortare avslutande del tar upp mer praktiska frågor om bön.

Kanske den intressantaste delen för en nutida läsare är delen som handlar om bönen Vår Fader. Han går igenom hela bönen, sats för sats, och svarar på frågor hans två vänner har ställt, och kanske andra som han själv kommer på medan han skriver. Han använder sig ofta av sina rika filologiska kunskaper och textkritiska insikter. En del av de frågor han besvarar är sådana som det inte är ovanligt att människor ställer om bönen idag, inte minst efter att den nyare översättningen har satt igång tankarna. Origenes besvarar bl.a. frågorna "Vad innebär 'det bröd vi behöver' (*epiúsion*)" och "Varför befäller Frälsaren oss att be om att inte utsätta för prövning (*peirasmós*) när Gud prövar alla på något sätt?" Dessa och många andra frågor om Herrens bön reflekterar han över på ett ofta utförligt sätt.

Översättningen är – som så ofta – gjord av Olof Andrén. Det är en både vacker och lättläst svenska. Boken har en utmärkt inledning författad av Per Beskow. Det finns ett bibelindex, ett sakregister och ett sextiotal informativa noter.

Per Rönnegård
Lund

***Perspektiver på Jødisk Apologetik*. Redaktion av A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl och K.S. Fuglseth. Köpenhamn: Anis 2007. 320 s. ISBN: 978-87-7457-412-5.**

De olika artiklarna i *Perspektiver på Jødisk Apologetik* har alla tillkommit inom ramen för forskningsprojektet *Jøder, kristne og hedninger i antiken – kritik og apologetik* som bedrevs vid den teologiska fakulteten vid Aarhus universitet 2003–2007. Bakgrunden till projektet är den pågående debatten om det överhuvudtaget är meningsfullt att tala om judisk apologetik och huruvida det är någon mening med att klassificera vissa författare som apologetiska. Denna debatt är i sin tur ett resultat av att man numera, i motsats till tidigare forskning, inte längre uppfattar judendom och hellenism, palestinsk judendom och diasporajudendom som skilda självständiga kulturer mellan vilka en motsättning råder.

I stället för att betrakta den palestinska judendomen som en "äkt", mer judisk form av judendom och diasporajudendomen som en mer hellenistiskt präglad utspädd variant, ser man nu i judiska texter från århundradena runt vår tideräknings början snarare en inomjudisk konflikt om vad som utgör "sann judendom", en kamp mellan olika judiska grupper som alla är influerade av det hellenistiska samhället, men oense om vilka specifika traditioner som bör anammas respektive avvisas. Då man inte längre ser ett motsatsförhållande mellan "judendom" och "hellenism", kan judisk diasporalitteratur inte längre automatiskt betraktas som apologetisk och defensiv, tillkommen i en situation där judarna hotades av assimilation, och därmed uppstår frågan huruvida det alls är relevant att tala om judisk apologetik.

Denna förändrade syn och dess konsekvenser för studiet av judisk diasporalitteratur redogör Anders Klostergaard Petersen för i inledningskapitlet på ett noggrant och klargörande sätt. Därefter följer artiklar om apologetik i Aristeas, Aristobul, Mackabéerlitteraturen (Anders Klostergaard Petersen), Artapanos (Ellen Juhl Christiansen) samt fem bidrag om Filon (Per Bilde, Jesper Hyldahl, Henrik Tronier, Anders Klostergaard Petersen). I tre av dessa artiklar diskuteras frågan huruvida allegorin som tolkningsmetod skall uppfattas som apologetiskt motiverad och här framkommer olika uppfattningar hos författarna. Boken avslutas med ett bidrag om Josefus *Contra Apionem* av Per Bilde.

Vissa olikheter i synen på vad apologetik är framkommer bland artikel-författarna, vilket avspeglas i bokens titel *Perspektiver på Jødisk Apologetik*. Anders Klostergaard Petersen argumenterar för att det är fortsatt meningsfullt att tala om en judisk apologetisk tradition i vid bemärkelse även om man måste överge föreställningen om judisk apologetik som ett enhetligt fenomen. Enligt denna vidare definition kan ett verk klassificeras som apologetiskt om det visar tecken på att vara en reaktion på ett hot, faktiskt eller upplevt, från en konkurrerande världsuppfattning, även om författaren själv inte uppfattade sig som apologet. En sådan reaktion kan ta sig många olika uttryck, varför så inbördes olika genrer som historieskrivning, bibeltolkning och filosofi alla kan innehålla en apologetisk tendens.

Den judiska litteratur som dryftas i boken speglar en medvetenhet om andra världsuppfattningar som, även om de kanske inte alltid utgjorde ett direkt hot, åtminstone konkurrerade med den form av judendom som respektive författare förespråkar. Dessa skrifter uppvisar stora skillnader till genre och innehåll men har gemensamt att de vill visa att just deras form av judendom är den överlägsna. Därmed kan de sägas ingå i en judisk apologetisk tradition i vid bemärkelse.

Karin Hedner Zetterholm
Lund

Psaltaren enligt Septuaginta. Översättning från grekiskan. Redaktion av Per Beskow. Inledning av Sten Hidal. Skellefteå: Artos & Norma 2008. 215 s. ISBN: 978-91-7580-411-8.

Psalteret er blant kirkens viktigste hymnesamlinger – hva var vel tidebønnen uten Davidssalmene? Nå foreligger det Psalteret Oldkirken leste. På svensk.

Den gammeltestamentlige tekst-tradisjonen som hadde høyest prestisje den i før-reformatoriske kristenheten, var som kjent den såkalte Septuaginta (LXX), og de fleste bibeloversettelser baserte seg på denne greske versjonen. Psalterteksten i den latinske Vulgata er en oversettelse fra eller ligger nært opptil LXX, og de fleste ortodokse kirker benytter LXXs psaltertekst eller en oversettelse av denne.

Nå er altså Psalterets greske LXX-teksten oversatt til svensk; det er (denne anmelder bekjent) første gang LXX-salmene foreligger i sin helhet på et moderne skandinavisk sprog. Det uovertrufne arbeidet ble utført på 1980-tallet av en Lund-basert gruppe eksegeter og sprogeksperter bestående av Per Beskow, Staffan Fogelmark, Sten Hidal, Bo Johnson, Anders Piltz og Henry Plantin. Beskow har siden sluttført og ferdigstilt arbeidet.

Sten Hidal's innledning gir en interessant og oppklarende innføring i LXX-tradisjonen; han drøfter relasjonen til den hebraiske teksten og beskriver hva slags oversettelse LXX egentlig er. Hva han derimot ikke sier noe om, er hva slags oversette den publiserte svenske teksten er, hvilke strategier og valg som ligger bak den ferdige boken. Dét kunne man som leser gjerne likt å vite noe om, særlig ettersom oversettelse av poesi alltid innebærer en hel rekke kompromisser, og ettersom oversettelse av bibeltekst nødvendigvis vil måtte styres av den bruk den er tiltenkt.

Ser man på hvordan verket er lagt opp – med en introduserende innledning og med et fullstendig psalter uten fotnoter, klammeparenteser eller kommentarer – kan en i alle fall slutte seg til at det ikke primært henvender seg til academia men fromhets- og kirkeliv. Beskow uttrykker da også i sitt lille forord et håp om at oversettelsen vil få innpass i ortodoks liturgisk praksis i Sverige. Hvorvidt det har skjedd eller vil skje, er ikke nærværende anmelder klar over, men det er vanskelig å se noen grunn til at den *ikke* skulle kunne tas i bruk; kanskje kan den leses som en økumenisk gave til de ortodokse i Sverige.

Hva gjelder stilnivå synes oversetterne å ha lagt seg på en noe mer arkaisk og mindre idiomatisk og fri linje enn for eksempel den svenske *Bibel 2000*, skjønt ikke med en like gammelmodig tone som 1917-oversettelsen. For å ta et tilfeldig eksempel – Salme 8 åpner slik:

*Herre, vår Herre, hur underbart är inte ditt namn på hela jorden!
Ditt majestät är upphöjt över himlarna. (LXX)*

*HERRE, vår Herre, huru härligt är icke ditt namn över hela jorden,
du som har satt ditt majestät på himmelen! (1917)*

*Herre, vår härskare, väldigt är ditt namn över hela jorden.
Jag vill besjunga din himmelska prakt ... (2000)*

Oversettelsens stil plasserer seg altså et sted imellom de to bibelutgavenes og skriver seg åpenbart inn i det svenske bibelsproget.

Atter en gang har Artos gjort den svenske litteraturen og det svenske kirkelivet noen hakk rikere. Vi andre kan bare skue med lengselsfulle blikk.

Thomas Arentzen
Lund