

# INNEHÅLL

## RAPPORTER

- 3 Collegium Patristicum Lundense & Den patristiska dagen 2005
- 3 Network for the Study of Early Christianity in its Greco-Roman Context
- 4 The Reception of Antique Religion and Culture in Judaism and Christianity: Mid-term Conference 27-31 januari 2005
- 5 Patristisk-Bysantinsk Föreläsningsserie, Bergen
- 6 Professorat i oldkirkens historie og teologihistorie

## PLANERAT

- 7 Den patristiska dagen 2006
- 7 Sjunde nordiska patristikermötet: Eros och Agape
- 7 Forskarutbildningskurs i Syrien

## NYA PUBLIKATIONER

- 7 Nya avhandlingar
- 9 Studier
- 11 Översättningar

## ARTIKLAR

- 12 Pauline Allen: The Bishop as Letter -Writer
- 23 Samuel Byrskog: Från hågkomst till litteratur. Evangelierna i den tidiga kyrkan
- 34 Thure Stenström: Evangelierna ur litteraturvetenskaplig synvinkel
- 44 Tomas Hägg: Evangelierna som biografier

## RECENSIONER

- 57 Kari Elisabeth Børresen (red.), *Christian and Islamic Gender Models*
- 58 Geoffrey D. Dunn, *Tertullian*
- 59 Birgitta Elweskiöld, *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes*
- 62 Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text*
- 63 Anne Karahan, *Byzantine Holy Images and the Issue of Transcendence and Immanence*
- 64 *Kejsarhistorier* i övers. av Ingemar Lagerström
- 65 Nils Arne Pedersen, *Demonstrative Proof in Defence of God*
- 67 Hans A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*
- 68 Peter D. Steiger, "Theological Anthropology in the Commentary On Genesis by Didymus the Blind"
- 70 Susan Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*

# RAPPORTER

## **Collegium Patristicum Lundense, inklusive Den patristiska dagen 2005**

Kollegiets verksamhet under 2005 har, som brukligt, koncentrerats till den patristiska dagen, enstaka patristiska föredragskvällar, patristikseminariet och utarbetandet av Meddelanden. Därutöver har även arbetet med planläggningen av Sjunde Nordiska Patristikermötet tagit en del tid. Temat för den patristiska dagen var detta år "Evangelierna - berättelse och budskap i den tidiga kyrkan" och som föreläsare hade inbjudits professor Samuel Byrskog, professor Tomas Hägg och professor Thure Stenström. Dagen var mycket välbesökt och gav upphov till många spännande diskussioner. Inledningsföredragen publiceras i detta nummer av Meddelanden. Likaså publiceras det föredrag med temat "Bishops as Letter-Writers" som hölls av professor Pauline Allen vid kollegiets årsmöte. Vid höstens patristiska afton talade David Westberg, doktorand i Uppsala, över ämnet "Retorskolan i Gaza: antika traditioner vid medeltidens början".

### Information om konto

Vid kollegiets senaste årsmöte beslutades att inbetalningar från EU-länder andra än Sverige skall göras med s.k. EU- betalning, då detta blir billigast både för kollegiet och för de enskilda medlemmar som betalar in sin avgift. Uppgifter beträffande det nya inbetalningssättet finns på insidan av omslaget till detta nummer. Observera att den som väljer att göra en utlandsbetalning utan att göra det som EU-betalning med IBAN-nummer måste lägga på 60 kronor i bankavgifter. Observera även att det danska kontot på Bikuben Girobank har upphört.

## **Network for the Study of Early Christianity in its Greco-Roman Context**

*Network for the Study of Early Christianity in its Greco-Roman Context* är ett av NordForsk understött nätverksprojekt vars syfte är att utveckla studiet av den tidiga kristenheten som ett tvärvetenskapligt studieområde inom nordisk akademisk kontext. Nätverket har även som uppgift att tillhandahålla ett gemensamt forum för doktorander och unga forskare som deltar i större forskargrupper och nätverk. Nätverkets verksamhet fokuserar på ett synkroniskt studium av den mångfacetterade värld i vilken den tidiga kristenheten växte fram, på studiet av hur tidiga kristenheter formades genom interaktion och konflikt i ljuset av förvaltandet och omvandlingen av det klassiska och bibliska arvet, samt på utvecklandet av nya teoretiska infallsvinklar, modeller och koncept.

Den 6-8 juni arrangerade nätverket i samarbete med de teologiska fakulteterna i Köpenhamn (Troels Engberg-Pedersen) och Århus (Anders Lund Jacobsen) ett PhD-seminarium under temat Philosophy and the Roots of Christianity. Inbjudna talare var Dale Martin, Yale University, George Boys-Stones, Durham University, Loveday Alexander, Sheffield University, samt Professor Halvor Moxnes.

Under året arrangerade nätverket därtill den forskarkurs i Athen som hölls den 28 september-5 oktober med Simon Price, Oxford, och Dale Martin, Duke University, som internationella experter.

Sedan hösten 2005 utsänder nätverket ett elektroniskt nyhetsbrev som når abonnenter fyra gånger om året och vars syfte är att bilda forum för informationsutbyte om nyheter och aktiviteter av relevans för nätverkets tema. Material till nyhetsbrevet och prenumerationsanmälan skickas till nyhetsbrevets redaktör Jan-Eric Steppa (jan-eric@steppa.se).

### **The Reception of Antique Religion and Culture in Judaism and Christianity: Mid-term Conference 27-31 januari 2005**

Inom ramen för projektet *Jøder, Kristne og Hedninge i Antikken – Kritik og Apologetik* vid Det Teologiske Fakultet i Århus hölls den 27-31 januari 2005 en internationell konferens i Ebeltoft under temat *The Reception of Antique Religion and Culture in Judaism and Christianity*. Inbjudna talare var Christoph Marksches, "Antike und Christentum. Oder: von der Unausweichlichkeitsfalscher Fragestellungen"; Maren Niehoff, "Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics"; Henrik Pontoppidan Thyssen, "Philosophical Christology in the New Testament"; Troels Engberg-Pedersen, "Paul's Necessity"; Jesper Hyldahl, "The Reception of Antique Metaphysics in Clement of Alexandria and other Patristic Writings. A Sociocultural Response?"; Niels Willert, "The Reception of Biblical and Graeco-Roman Ethics in the Apologetics of the Early Church"; Martin Vahrenhorst, "The Reception of Greek Religious and Cultic Terminology in LXX"; Einar Thomassen, "The Reception of Graeco-Roman Religious and Cultic Terminology in Judaism and Christianity with a Special Reference to Sacrificial Terminology"; Gary Ferngren, "The Reception of Greek and Roman Curative Terminology and Practise in Early Christianity from the the 2<sup>nd</sup> - 5<sup>th</sup> Centuries"; David Brakke, "The Reception of Greek and Roman Spiritual Traditions in the Early Christian Monasticism"; Samuel Rubenson, "Athanasius' *Vita Antonii* as an Example of the Reception of the Church-Fathers of the Classical Vita"; Aage Pilgaard, "The Classical Biography as Model for the Gospels"; Claudio Zamagni, "The Reception of the Antique Question and Answer Genre in Judaism and Early Christian Literature, up to 500 A.D."; Niels Grønkjær, "Augustine's Reception of a Motive in the *Aeneid* and his Reception of Platonism; och Marie Gregers Verdoner, "Cultural Negotiations in the *Psychomachia* of Prudentius". Publicering av föredragen är under planering.

## **Patristisk-Bysantinsk Föreläsningsserie, Bergen 14-16 november 2005**

Under tre dagar i mitten av november inbjöd IKRR vid Bergens universitet till en föreläsningsserie som en slags uppföljning av projektet Aesthetics and Cognition vid Centre for Advanced Study i Oslo 2002/2003. Föreläsningsserien arrangerades av Jostein Børtnes och Tomas Hägg och lockade såväl studenter och forskare i Bergen som gäster från andra delar av Norden. Som föreläsare hade inbjudits Samuel Rubenson, Lund, som talade över ämnet "Lättja och Helighet. Nya aspekter på monastisk politik i senantiken", Edgars Narkevics (Riga) som föreläste över ämnet: "Names, Things and Thoughts: a semantic theory as a tool of hermeneutics in Gregory of Nyssa" och Stratis Papaioannou (Brown University, R.I, f.n. i Berlin) som föreläste över ämnet: "On Love and Love Stories: a genealogy of Byzantine eros."

## **Professorat i oldkirkens historie og teologihistorie**

Tilsettingsutvalget ved Universitetet i Oslo vedtok på sitt møte mandag 27. juni å tilsette Stig Frøyshov i stillingen som professor i teologi, oldkirkens historie og teologihistorie. Tilsetting vil finne sted tidligst i 2006.

# PLANERAT

## KONFERENSER M.M.

### **Den patristiska dagen, Lund 13 februari 2006**

Redan den 13 februari äger årets patristiska dag rum, denna gång med temat: "Jerusalem: Biskopar, munkar och pilgrimer". De inbjudna talarna är denna gång professor Stig Ragnvald Frøyshov, Oslo, och TD Jan-Eric Steppa, Lund. Inledningsföredragen kommer att handla om hur gudstjänstliv och kyrkopolitik i Jerusalem under senantiken kom att präglas av spänningen mellan biskopar, munkar och pilgrimer. Eftermiddagens textseminarium kommer att ta sin utgångspunkt i Egerias skildring av pilgrimernas gudstjänster i Jerusalem. Dagen kommer att avslutas med Collegiets årsmöte och en sedvanlig patristisk fest.

För detaljprogram och anmälan, se den bifogade foldern.

### **Sjunde nordiska patristikermötet: Eros och Agape**

Det är nu klart att det patristikermötet på temat "Eros och Agape. Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan" kommer att äga rum i Lund den 16-19 augusti 2006. Som talare vid mötet medverkar professor Jostein Børtnes, Bergen, professor Odd Magne Bakke, Stavanger, professor Turid Karlsen Seim, Oslo, professor Werner Jeanrond, Lund, professor Troels Engberg-Pedersen, Köpenhamn och docent Maijastina Kahlos, Helsingfors. Mötet inleds med registrering onsdag e.m. och sedan inledningsföredrag och en festlig supé. Förutom föredragen är tid avsatt för presentationer av pågående forskning, främst avhandlingsarbeten, en exkursion och planering av ev. nordiska samarbetsprojekt.

För detaljprogram och intresseanmälan, se den bifogade foldern.

### **Forskarutbildningskurs i Syrien**

Inom ramen för "Nordic Network for the Study of Early Christianity in its Greco-Roman Context" arrangeras hösten 2006 en forskarutbildningskurs om den tidiga kristenheten förlagd till norra Syrien och sydöstra Turkiet. Kursen äger rum den 14-29 oktober och tar upp bl.a. synetesen mellan grekiskt och semitiskt i framväxten av den syriska kristenheten, den judiska traditionens betydelse, ortodoxi och heterodoxi under de första århundradena, den syriska litteraturens framväxt, asketisk och monastisk tradition i Syrien och den syriska teologiska poesin. Kursen äger rum i Aleppo, men inkluderar även ett omfattande exkursionsprogram till bl.a.

Antiokia, Symeon stylitens kloster, Urfa/Edessa, Tur Abdin, Nusaybin and Palmyra. Kursen leds av professor Samuel Rubenson, Lund, professor Jón Ma Ásgeirsson, Reykavik, och professor Risto Uro, Helsinki. Som gästföreläsare medverkar professor Susan Ashbrook Harvey, Brown University, USA.

Kursen är öppen för doktorander som arbetar med teman relaterade till den tidiga kristenheten och dess historiska kontext. Även studenter som arbetar med uppsatser på högre nivå, t.ex. magisteruppsatser eller motsvarande, liksom yngre disputerade forskare är välkomna att ansöka. Kurskostnaden är starkt subventionerad genom det nordiska nätverket, och kommer förhoppningsvis att begränsas till c:a 7.000 SEK.

Ansökningar om att få delta i kursen sänds till professor Samuel Rubenson, (Centre for Theology and Religious Studies, Allhelgona kyrkogata 8, SE-223 62 LUND, Sweden, gärna per e-post: samuel.rubenson@teol.lu.se) senast den 31 januari 2006.

Ansökningshandlingarna ska innehålla:

1. Personlig information: Namn, adress (även privat) och födelsedatum.
2. Kort redogörelse för tidigare studier
3. Kort beskrivning av avhandlingsprojekt eller motsvarande
4. Planerat datum för disputation och namn på handledare

# NYA PUBLIKATIONER

## NYA AVHANDLINGAR

**Karahan, Anne:** *Byzantine Holy Images and the Issue of Transcendence and Immanence, the theological background of the Late Byzantine Palaiologan iconography and aesthetics of the Chora church, Istanbul.* Eidos no 15. Skrifter från Konstvetenskapliga institutionen vid Stockholms universitet, Stockholm 2005. 297 s., 65 illustrationer varav 5 i färg

Anne Karahan disputerade i Stockholm den 28 oktober 2005 inom ramen för Konsthistoria på avhandlingen "Byzantine holy images and the issue of transcendence and immanence. The theological background of the Late Byzantine Palaiologan iconography and aesthetics of the Chora church, Istanbul". Professor Øystein Hjort, Köpenhamns universitet var opponent.

*För en recension av avhandlingen, se s. 63.*

**Elweskiöld, Birgitta:** *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-Century Alexandria.* Lund 2005.

Birgitta Elweskiöld, institutionen för klassiska och semitiska språk, disputerade i Lund den 11 november 2005 på avhandlingen "John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-Century Alexandria". Professor Samuel Rubenson, Lunds universitet, var opponent.

*För en recension av avhandlingen se s. 59.*

**Bokedal, Tomas:** *The Scriptures and the Lord. Formation and Significance of the Christian Biblical Canon. A Study in Text, Ritual and Interpretation.* Lund 2005.

Tomas Bokedal, CTR vid Lunds Universitet, disputerade i Lund den 7 oktober 2005 på avhandlingen "The Scriptures and the Lord. Formation and Significance of the Christian Biblical Canon. A Study in Text, Ritual and Interpretation". Professor David Jasper, Glasgow, var opponent.

Här följer avhandlingens abstract: This study explores the emergence of the Christian biblical canon and its significance for the early as well as for the contemporary church. Some major challenges to previous research on the biblical canon are presented. The apostolic formula "the Scriptures and the Lord" is defended as a good summary of the Christian canon, its formation and significance.



It is argued that the canon was formed in a process with its own particular intention, history and direction. Seeking to bridge the early canon with its future orientation and reception, history and theology, past and present are considered alongside each other. The ongoing preservation and actualization of the canon is crucial also for today's church. As part of the investigation, a set of signifiers for the different dimensions of the concept of canon is elaborated. Furthermore, the trinitarian textual markers of the so called *nomina sacra* are treated. The *nomina sacra* were consistently used in the Bible manuscripts until modern times, and their reintroduction in contemporary Bibles is proposed. Particularly highlighted are also the codex format, oral and written text, the textuality of the canon, canonical shape, the Liturgy of the Word, the Rule of Faith and the logic of the Christian canon. The results of this investigation suggest that three recent views on the canon formation should be revised: 1) The *significance* of canonizing as an act of cataloguing of a definite list of Scriptures, commonly ascribed to the late fourth century. 2) The *insignificance* often associated with the first and second century concepts of a Christian biblical canon. And 3) The *idea* that the act of canonizing Scripture is just past history, while numerous examples of the act of preserving, actualizing and restructuring the Scriptures as canon may be enlisted in the midst of ongoing canon debates. In order to grasp the complex phenomenon of the Christian canon, applying a semiotic approach, the study is divided in four major parts, each signifying different aspects of the canonical structuring of the Christian Scriptures. These are: 1) linguistic and effective-historical, 2) material and textual, 3) performative, and 4) ideational aspects. The hermeneutics of tradition developed by Hans-Georg Gadamer is central to the study.

## STUDIER

Andersen, Flemming Gorm: *Danish contributions to classical scholarship 1971-1991. Bibliography*. (København: Museum Tusulanums Forlag 2004)

Andreas Christian Hviids *Evropa. Udtog af en dagbog holden i Aarene 1777-1780 paa en Reise igennem Tyskland, Italien, Frankrige og Holland*. (Kbh.: Vandkunsten 2005)

Børtnes, Jostein & Tomas Hägg (red.), *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*. (København: Museum Tusculanum Forlag 2006).

Dagemark, Siver, "John Chrysostom the monk-bishop: a comparison between Palladios' and Possidius' pictures of a bishop", i *Giovanni Crisostomo, Oriente e occidente tra IV e V secolo* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 93/2; Roma 2005), ss. 933-1031.

Damgaard, Finn: "Tydningen af Moses. Et receptionshistorisk og diskursanalytisk studium over jødiske, nytestamentlige og oldkirkelige transformationer af Mosesfiguren." Ph.D.-projekt ved Københavns Univ. 2005.

- Det brede og det skarpe. Religionsvidenskabelige studier, en gave til Per Bilde på 65-årsdagen.* Red. af Armin W. Geertz m.fl. (Frederiksberg: Anis 2004)
- Det står skrevet – Essays om 2000 års bibelfortolkning.* Red. af Niels Thomsen og Henrik Brandt-Pedersen. (Frederiksberg: Anis 2004)
- Early Christian Paraenesis in Context*, ed. James Starr & Troels Engberg-Pedersen, (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft ... 125; Berlin: de Gruyter 2004)
- Engberg, Jakob: "Reaktioner på kristendommen i Romerriget. Omvendelse og modstand ca. år 50 – 250." (Syddansk Universitet 2004, ph.d. afhandling, elektronisk publikation)
- Falkenberg, René: "’Se, jeg har lært jer den fuldkomnes navn.’ Matthæusevangeliets missionsbefaling og dåbsformel i Nag Hammadi-biblioteket." i *DTT* 67 (2004) 96-108.
- Fiskå Hægg, Henny: "Østkirkens teologi og spiritualitet", i *Luthersk kirketidende* 9 (2005) xx-xx.
- Fleischer, Jens: "Living Rocks and locus amoenus. Architectural Representations of Paradise in Early Christianity", i *The Appearances of Medieval Rituals. The Play of Construction and Modification*, ed. Nils Holger Petersen m.fl., (= Disputatio 3; Turnhout: Brepols 2004), ss. xx-xx.
- Frederiksen, Hans Jørgen: "Thessalonikis kirker", i *Sfinx* 27 (2004) 72-78.
- Hyldahl, Jesper: "Den gnostiske myte som retorik", i *DTT* 67 (2004) 241-258.
- Hyldahl, Jesper: "Den gnostiske myte som svar på nutidens udfordringer", i *Bibliana* 6 (2005) 32-37.
- Jacobsen, Anders-Christian Lund: "Den sidste perle i kæden. Helge Haystrups Augustin Studier", i *Præsteforeningens Blad* 94 (2004) 1032-1039.
- Jensen, Jørgen I.: *Mødepunkter – Teologi – Kultur – Musik.* (Frederiksberg: Anis 2004)
- Lehmann, Henning: "’Hadde Mellemosten en middelalder? Nogle kirkehistoriske observationer med udgangspunkt i begrebsparret ’græker-barbar’ (især hos Theodoret af Kyrrhos)", i *DTT* 68 (2005) 46-64.
- Lohfert Jørgensen, Hans Henrik: "Cultic Vision – Seeing as Ritual. Visual and liturgical experiences on the Early Christian and medieval Church", i *The Appearances of Medieval Rituals. The Play of Construction and Modification*, ed. Nils Holger Petersen m.fl., (=Disputatio 3; Turnhout: Brepols 2004) ss. xx-xx.
- Raikas, Kauko K. "Problemática de la justicia en Agustín", i *Revista Augustinus*, XLVIII, (Madrid 2003) 191-213.
- Lemmata "Iudex" (3 col.), "Iudicium" (1 col.), "Iuramentum, iuratio" (5 col.) **Under publicering** i *Augustinus Lexikon*, Vol.3, (Basel: Schwabe 2006)
- Rosenqvist, Jan Olof: *Bysantinsk antologi. Texter från tusen år i svensk översättning.* (Stockholm: Artos & Norma 2005)

- Rubenson, Samuel: "Reading Origen in the Egyptian Desert", i *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 19 (2005) 44-50.
- Rönnegård, Per: [**Recension** av Karin Grünewalds bok] Ørkenfædrene, i *STK* 81 (2005) 139-140.
- Schöldstein, Christina, *Guld och Azur, en introduktion till ikonografien*. (Skellefteå: Artos & Norma 2004)
- Skarsaune, Oskar: "Evangeliet fra Jerusalem til jordens ender. Kirkehistorie i misjonshistorisk lys", i *Missiologi i dag*, ed. Jan-Martin Berentsen m.fl., 2 utg., (Oslo: Universitetsforlaget 2004), ss. 77-85.
- "Misjonstenkningen i oldtiden og middelalderen", i *Missiologi i dag*, ed. Jan-Martin Berentsen m.fl., 2 utg., (Oslo: Universitetsforlaget 2004), ss. 85-105.
- Stubberup, Michael: *Hjertebøn og østkirkens mystikere*. (Valby: Borgen 2004)
- The Appearances of Medieval Rituals. The Play of Construction and Modification*. Ed. Nils Holger Petersen m.fl. (= Disputatio 3; Turnhout: Brepols 2004)
- The Formation of the Early Church*, ed. by Jostein Ådna. (= WUNT 183; Tübingen: Mohr Siebeck 2005)
- Troelsgård, Christian: "Bethlehemsgang og byzantinsk kirkedigtning", i *Undervejs mod Gud. Rummet og rejsen i middelalderlig religiositet*, red. af Mette Birkedal Bruun og Britt Istoft, (København: Tusculanum 2004), ss. xx-xx.
- Willert, Niels: "Nikodemusevangeliet. Et kristent propagandaskrift midt i en brydningstid" (= *Patristik* 3), 2004, 32 s. Internetartikel på adressen: [www.patristik.dk/Patristik3.pdf](http://www.patristik.dk/Patristik3.pdf).
- Aasgaard, Reidar, *'My Beloved Brothers and Sisters!' Christian Siblingship in Paul*, (= JSNTSup 265/Early Christianity in Context 2; London/New York: T&T Clark/Continuum 2004)
- "Barn og familie i Bibelens verden – Et blikk på nye fagbøker", **recensionsartikkel**, i *STK* 80 (2004) 127-33.

## ÖVERSÄTTNINGAR

- Augustins småskrifter om troen. Bind 2: *Kristendomsundervisning for begyndere. Tro, håb og kærlighed*. Oversat af Torben Damsholt. (Frederiksberg: Anis 2005)
- Hagman, Patrik, "Isak av Nineve: Med fruktan som drivkraft", i *Pilgrim* (3/2005) 44-47.

## THE BISHOP AS LETTER-WRITER AND ADMINISTRATOR\*

*Pauline Allen*

Tomorrow I will be speaking on the preacher, primarily the bishop, and his interaction with the audience in late antiquity, and arguing that we need to study the homilies of these men in order to round out the picture that we obtain of them as theologians from their dogmatic and polemic writings. The same is true of their letters: the letter was a highly valued means of communication in late antiquity, and it often gives us insights into the personality of bishops that we would not otherwise have if we confined our reading to their strictly “theological” works.

In the course of speaking today about the bishop as letter-writer, I hope I will be forgiven for talking in a slightly autobiographical manner. The work which I have done on this subject has been done in the context of various collaborative projects with students and colleagues in the Centre for Early Christian Studies at Australian Catholic University, and I would like to introduce you to some of the work we are engaged in there (see [www.cecs.acu.edu.au](http://www.cecs.acu.edu.au)).

*John Chrysostom*

In 1991, with Wendy Mayer, then a doctoral student, I began a project to examine the homilies of John Chrysostom as a source for social history in which we made extensive use of a database to record all the details which we found in our reading. From this research and from our investigation into the preacher-audience dynamic, it became clear that we had to go further, namely out of the church building and into the realm of episcopal correspondence, in order to round out the picture of the late antique bishop, now to be considered as pastor and administrator. The exploration of Chrysostom as bishop and letter-writer opened up hitherto unexplored avenues of investigation as well as producing unexpected results. Up to that point, the corpus of letters other than those addressed to the elite female ascetic Olympias had been little utilised, largely because the 242 letters date from the years of John’s exile in Armenia, and it was thought that they contained little information of use in assessing his years as bishop of Constantinople, let alone the period of his presbyterate and diaconate at Antioch. A close reading of the letters demonstrated not only that they indicated much about John’s activities as bishop, particularly in the pastoral area, but also that they were equally important for what

---

\* Presented as a lecture at the patristic evening arranged by Collegium Patristicum Lundense on March 7, 2005.

they did *not* say about his activities in exile. We demonstrated that the letters provide information about Chrysostom's networks amongst clergy and the elite at Constantinople, and about the close ties which he maintained at Antioch during his episcopate and exile. We see him using the letter as a medium for direct care for individuals (Letters 117, 197), continuing to exercise authority over his clergy out of care both for the individuals in question and for the people whom they serve (Letters 203, 212), and encouraging lay Christians to use their resources to exercise or support welfare and mission activities on his behalf (Letters 210, 217). As an example of John's continuing concern for his clergy let me quote Letter 203:

I was more than usually upset when I heard that both you and Theophilus the presbyter have lapsed. I say this because it has come to my knowledge that the one of you has preached five homilies up until the month of October, while the other (has preached) not a single one. That fact is more grievous to me than the isolation here. If this report is false, then please make it clear to me. If it's true, get things in order and galvanise each other. (I ask this) because you have the capacity to grieve me exceedingly, even though I love you exceedingly to distraction. And yet what is worse is that you also invite a severe judgement against yourselves from God by spending your lives in such idleness and indolence and not making your own particular contribution. For what pardon could you possibly receive when, while others are being persecuted, exiled and harassed, you contribute neither the enthusiasm evoked by your physical presence nor (the zeal) of your preaching to the storm-tossed population?<sup>1</sup>

### *Cyprian of Carthage and Severus of Antioch*

The next phase of the research involved the letters of Cyprian, bishop of Carthage from 249 to 258, and Severus, patriarch of Antioch from 512-518, who died in exile in 538. Geoffrey Dunn was responsible for Cyprian and, together with Youhanna Nessim Youssef, who investigated the Coptic and Arabic transmission, I worked on Severus. Dunn's research concentrated on Cyprian's relationship with other bishops, with women, and with the poor.<sup>2</sup> He showed that Cyprian's experience of persecution shaped the way in which he exercised his responsibilities as bishop. As head of the largest church in North Africa, Cyprian presided over annual gatherings of bishops at which issues that affected all of them were discussed. Letter-writing in the time before and after each synod was the strategy by

<sup>1</sup> *Patrologia Graeca* 52, 724. Translation in W. Mayer and P. Allen, *John Chrysostom* (The Early Church Fathers; London-New York: 2000), 200. Texts of other letters of Chrysostom can be found in the same volume of *Patrologia Graeca*.

<sup>2</sup> See G.D. Dunn, "The Carthaginian Synod of 251: Cyprian's model of pastoral ministry", in *I concili della cristianità occidentale secoli III-V* (xxx Incontro di studioso dell'antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2001), (Studia Ephemeridis Augustinianum 78; Rome: 2002), 235-257; "Cyprian of Carthage and the episcopal synod of late 254", *Revue d'Études Augustiniennes* 48 (2002) 229-47; "Cyprian and his *collegae*: patronage and the episcopal synod of 252", *Journal of Religious History* 27 (2003) 1-13; "Infected sheep and diseased cattle or the pure and holy flock: Cyprian's pastoral care of virgins", *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003) 1-20. For the texts of the letters see Corpus Christianorum Series Latina 3B, 3C, and 3D, ed. G.F. Diercks.

which Cyprian endeavoured to persuade his colleagues to support the solutions he proposed. In fact, for several periods of his episcopacy he governed his own church in Carthage exclusively through letter-writing while he was in hiding. Cyprian's authority rested on consensus-building among bishops, and this episcopal support helped individual bishops overcome local opposition within their churches. The research into Cyprian and women was concerned not with his thinking about them but with his interaction with women. In particular, the Carthaginian bishop interacted with virgins, whose symbolic importance needed to be protected from scandal, with widows who relied upon his financial assistance, and with women who confessed their faith or lapsed in the face of persecution. On the basis of his letters it was shown that Cyprian's interaction with both women and the poor was motivated in part by his reading of the gospels and in part by his desire to cement a loyal support base to deal with ongoing opposition within his church. The data collected from Cyprian's letters revealed some stark differences when contrasted with the evidence from the phase of the project involving John Chrysostom's letters. Separated by a century and a half, Cyprian's letters reveal a bishop whose Christian world was narrower than Chrysostom's, and even narrower when compared with that of Severus of Antioch.

Like Cyprian and Chrysostom, Severus, who opposed the Council of Chalcedon (451) was considered a heretic, and condemned by imperial decree in 536, used his letters as a means of administering his persecuted church during his twenty years in exile in Egypt. He also used letters as a means of instruction.<sup>3</sup> Unfortunately only one-fifteenth of the presumed minimum total of nearly 4000 letters survives, and then in Syriac translation from the Greek. Youssef's work on the Coptic and Arabic fragments of the letters translated from the Greek demonstrated that these translations were of quite a different nature from the Syriac translations: whereas the latter were intended mainly for a scholarly audience, the former were aimed at church-goers, and the translators added or subtracted from the original Greek at will. This research will establish itself as cautionary for all scholars involved in the translation of early Christian Latin or Greek texts into ancient oriental languages.<sup>4</sup>

In reading the letters which survive from Severus's patriarchate one has the impression, in William Frend's words, of an "immensely busy administrator attempting to right in a few years disorders resulting from generations of neglect"<sup>5</sup>. The patriarch complains that his workload is overwhelming, but it is also clear that in dealing with his administrative load he relied on a large number of people. One of these was his own brother Peter, a priest, who was one of his *apocrisarii* or representatives in Constantinople. Severus's concerns, as expressed in his letters,

---

<sup>3</sup> See further P. Allen, "Severus of Antioch and pastoral care", in P. Allen, W. Mayer, and L. Cross (eds), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 2, (Brisbane: 1999), 387-400.

<sup>4</sup> See Y.N. Youssef, "Letter of Severus of Antioch to Anastasia the deaconess", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 40 (2001) 126-36.

<sup>5</sup> W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, (Cambridge: 1972), 225.

range from the conduct of episcopal elections to matters as trivial as declaring illicit the dismissal of a steward of church property and the removal of keys by others while the local bishop lay dying. In matters of process, such as episcopal ordinations and the administration of ecclesiastical justice, we encounter a tidy and business-like mind, formed by legal training.

Severus felt responsible for the inclusion or striking of names from the diptychs, not only in his own see but also in the churches of his suffragan bishops. In regulating the ordination of a bishop, he was involved in a personal way, having the casting vote in an election process. If problems arose concerning the choice of an episcopal candidate, it was Severus who referred the matter to the emperor, a procedure perhaps facilitated by his *apocrisarii* in Constantinople. Severus could prohibit a bishop from performing ordinations outside his own district, unless the bishop's presence was necessitated by the "heresy" of the local bishop. There are various references in the letters to the regular presence in Antioch of a number of bishops who probably assisted Severus in the administration of the ecclesiastical courts. On this point, however, the evidence in the letters refers only to ecclesiastical cases, rather than to secular suits being brought before an episcopal court (the *audientia episcopalis*); in fact, the presbyter Julian of Tarsus, when accused of profiteering from church property, shunned the ecclesiastical court and dragged his case to the secular courts, a fact which Severus reported to the *magister militum per Orientem*.<sup>6</sup> At least in some cases brought before the ecclesiastical courts Severus was personally involved. I will say more about the ecclesiastical courts when we come to Augustine.

The venality of Julian seems not to have been an isolated case. The letters are riddled with comments on the corruption of the clergy in Severus's patriarchate. He was also troubled by requests for ordination from men who were interested only in priestly vestments and being supported by the church. The problem of clerical corruption seems to have been endemic. Let us consider an extract from the letter to the bishop Timostratus.

Now as regards our expounding the first reason why ordination is an awesome thing, these brief observations are sufficient for us. But I shall add a second reason as well, which looks at a consideration which the senses can appreciate. And this is what it is: namely, that our holy church is truly indigent and in want; and it is so entirely chafed and made dependent upon a burden of interest-payments that it dare not scarcely even lift up its head, but loans upon loans are added to it, and interest upon interest accounted to it. Now all those who live in the great city of Antioch are witnesses of these things; and I suppose that there are not many even of those who dwell beyond its borders who have not heard of the matter, even so, men who come from the royal city and others from its vicinity, being pestered by certain individuals, do not give up continually (so to speak) writing to Our Lowliness and requesting ordination, supposing that this is not something which makes us indignant. Indeed, this passion for ordination has made some persons behave so foolishly as even to display themselves lusting after the vestments which particularly make up the priestly apparel, while not, on the other hand, seeking also to receive provisions. And when once they had been

---

<sup>6</sup> *Select Letters* I.40, in E.W. Brooks (ed. and trans.), *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, 2 vols, (London: 1902-3).

counted worthy of this thing they had laboured for, when the time of distribution came, they reached out their hands before all the others, so to speak, so that not only those who made a game of these sacred things because of their deceit and knavery were made objects of ridicule, but also we ourselves, who had been deceitfully deluded.<sup>7</sup>

Most recent work on the ascetic life in Antioch and Syria in general has been concerned with the fourth and fifth centuries, and it has more often than not centred on virtuosic ascetic individuals rather than on the organisation of monastic establishments. Here the letters of Severus which deal with episcopal administration of monasteries provide us with vital information.

We have long known, of course, of the close ties which existed in late antiquity between bishops and monasteries, the latter being often akin to seminaries, and the breeding-ground of future bishops. The fact that by the sixth century a large proportion of Syrian monks was ordained only made these ties closer, and brought the monasteries into the orbit of secular control as well, as a letter from the patriarchate of Severus demonstrates. It is addressed to Nonnus, the bishop of Seleucia Pieria, the port of Antioch, and concerns the monk Pelagius from the monastery of St Thomas in that city. Pelagius's transgression was to introduce "Nestorians", that is Chalcedonians, into the monastery, thereby causing great scandal and disturbance to the other monks, while the aged archimandrite turned a blind eye to what was going on. It seems that on disregarding the summons which Severus served on him, Pelagius was forced to appear in the bishop's palace in Antioch in the presence not only of Severus but of the *comes orientis* as well. The result of the hearing was that Pelagius was thrown out of his monastery, but ordered to do penance for a short time in whatever other monastery his jurors dictated. The other monastics in Pelagius's monastery were threatened by Severus and the *comes orientis* with dire penalties if they cause disturbance or confusion, and they were told to obey their archimandrite. If they failed to do so, they would become subject not to ecclesiastical but to civil law. The energetic course of action which Severus took in this case may not, however, have been typical of patriarchal intervention in monastic administration, for at the end of the letter he berates the bishop of Seleucia for not having first settled the matter himself.<sup>8</sup>

Another letter from the time of Severus's patriarchate is also instructive. A certain Nonnus, even before joining the famous monastery of St Simeon the Stylite at Qal'at Sim'an in Syria, had been often charged and summonsed on account of illicit dealings, which it seems were of a financial kind. Finally he was placed under injunction by the ecclesiastical court, and visited Severus one night in secret, thinking that in this way he would clear the matter up. Severus then sent him another summons through the archimandrite, giving Nonnus ten days' grace to appear in court. Ten days became twenty days, and Severus wrote to Nonnus again through the archimandrite. Towards the end of the letter the reason for his persistence in bringing the miscreant monk to justice becomes clear: the bishops

---

<sup>7</sup> Translation in P. Allen and C.T.R. Hayward, *Severus of Antioch* (The Early Church Fathers; London-New York: 2004), 139-40; text in Brooks, *Select Letters* I.8, vol. 1, 45-8.

<sup>8</sup> *Select Letters* VII.4.



who were to sit in judgement on the case had been waiting in Antioch all this time, such that Severus had even considered the possibility of asking secular judges to take over the case. The fact, however, that this procedure was expressly forbidden by canon law dissuaded him from this course of action.<sup>9</sup>

From Severus's letters to monastic establishments it is obvious that by the first quarter of the sixth century in Syria a certain protocol had been established with regard to the exercise of pastoral care by the bishop. The archimandrite was the person who in the first instance was responsible for the monks; on all matters he was approached by the bishop, and the monks were approached only through him. The bishop, however, had the right to lay down the law on matters of ordination, although even here the formal consent of the archimandrite for the ordination of a monk was required. The reception of heretics into monasteries and the dismissal of monks from their communities also fell within patriarchal jurisdiction. Severus is responsible for the proper conduct of the archimandrite, as we read in a letter to the archimandrite Simeon, who is denied his request to appoint a manager for his monastery and to cease performing his priestly duties, in order to devote himself to constant prayer.<sup>10</sup>

### *Augustine of Hippo and Gregory the Great*

The present phase of the project on the bishop as letter-writer and administrator concerns the letters of Augustine of Hippo (my responsibility) and Gregory the Great (researched by Dr Chris Hanlon). Despite the importance of Augustine in his own time and beyond it, his letters have never been studied systematically with regard to their author as bishop and pastor. There are general studies where the letters are used, and specialised works on codicological, exegetical, and prosopographical/social aspects. The unexpected discovery in the 1970s by the Austrian scholar Johannes Divjak of an additional thirty letters (from and to Augustine) received prompt scholarly attention, but again it did not focus on the bishop as letter-writer.<sup>11</sup>

Similarly in scholarship on the late antique West, much has been written on Gregory the Great, and the nexus between Gregory and Augustine, whom he admired, has also been brought to the fore. For Gregory's pastoral and administrative activities, however, it is generally not the large body of letters (c. 850) attributed to him, the so-called *Registrum*, which has been exploited systematically for data, but rather his *Regula Pastoralis* or his *Moralia in Job*. The letters have been studied for the relations between the papacy and Gaul, for the development of canon law, and for ecclesiology. However, for Gregory as bishop

---

<sup>9</sup> *Select Letters* I.43; text in Brooks, vol. 1, 134-7, trans. in Allen and Hayward, *Severus of Antioch*, 140-2.

<sup>10</sup> *Select Letters* VIII.4.

<sup>11</sup> In what follows these letters are indicated by an asterisk after the number of the letter.

and pastor we have to fall back on partial studies in articles.<sup>12</sup>

With regard to both Augustine and Gregory, then, there is a need for dedicated work on the bishops' letter-collections, along lines similar to those followed for previous research on Cyprian, John Chrysostom, and Severus. A certain amount of cautious comparison will be possible between Augustine and Gregory. However, it will be taken into account that not only was there a span of over 150 years between Augustine and Gregory, but the former was an African and the latter a Roman; Augustine was still contending with what it was to be a Christian in the Roman empire, while Gregory took the Christianity of the empire for granted. Also to be noted is that there is an imbalance in the evidence of the two letter-collections, given that most but not all of Augustine's c. 270 surviving letters derive from his long episcopate (396-430), whereas Gregory's *Registrum* of c. 850 surviving letters was composed during his fourteen-year pontificate (590-604). The two sets of letters will be used prudently to determine as far as possible the changes that occurred in episcopal self-understanding and pastoral care from the end of the fourth century to the beginning of the seventh century.<sup>13</sup>

On the basis of his letters I would now like us to examine some of the administrative tasks which Augustine of Hippo faced during his long episcopate.<sup>14</sup> On several occasions he had to call for stenographers to make sure that episcopal discussions were properly recorded (see e.g. Letters 44, 141, 238). In the case of Letter 141, four stenographers were allotted on each side, so that nobody could say that the records of the meeting were falsified in any way. On other occasions he sent with his letter a set of instructions for his fellow bishops (Letter 97), and asked for the addressee to take his letter to the governor of the province and read it to him (Letter 115). Augustine was keen to correct the *acta* of meetings where "because they wanted to boast of the large number of their fellow bishops, they even inserted the name of one who had died among the names of some who were absent, who was dead" (Letter 141.1).<sup>15</sup> A completely different administrative duty was involved in Augustine's guardianship of a young woman whose father had died (her mother was still alive), whom someone wanted to marry. In four letters he discusses the case (Letters 252-5) without any reference to the wishes of the woman herself. In another letter he tries to reverse a sentence of excommunication pronounced by a young and inexperienced bishop (Letter 250; cf. 250A), and has to act on behalf of a man who has fled to a church in Hippo to seek asylum from a tax-collector. He takes action against slave-dealers (Letter 10\*) and against a priest

---

<sup>12</sup> See, however, now the translation of Gregory's letters by J.C.R. Martyn, introduced and annotated by C.P. Hanlon: *The Letters of Gregory the Great*, 3 vols, (Toronto: 2004).

<sup>13</sup> See two forthcoming articles in W. Mayer, P. Allen, and L. Cross (eds), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 4, (Sydney: 2006): P. Allen, "The Horizons of a Bishop's World: Augustine of Hippo", and C.P. Hanlon, "The Horizons of a Bishop's World: Gregory the Great".

<sup>14</sup> I am using the texts in Nuova Biblioteca Agostiniana. The transl. of the letters are those of R.J. Teske in the series *The Works of Augustine. A Translation for the 21<sup>st</sup> Century*, 4 vols, (Hyde Park NY: 2001-5).

<sup>15</sup> Trans. Teske, vol. 2, 291.

who travels alone and eats and sleeps in the house of a woman (Letter 13\*). His well-known clemency is attested in Letter 14\*, whose bearers are instructed to make sure that the addressee promises to deal sympathetically with a servant before reading the letter. The most embarrassing incident in Augustine's later years is described in Letter 20\*. This involved the young monk Antoninus, whom Augustine mistakenly promoted to the rank of bishop in the small town of Fussala. Antoninus was a disaster: he was inexperienced, was accused of sexual offences and extortion, and of buying villas in his own name rather than that of the church. The congregation of Fussala revolted, and Augustine was left to find a solution to a problem of his own making.

Some idea of the workload of a late antique bishop can be gathered from Augustine's continued complaints in his letters concerning how little time he has to himself.

You see that what I owe to you and others is more important than what I owe only to you; and I do not have enough time for everything, since I do not have enough even for the more important things. Hence all those who are very dear and very close to me—and you are for me among the first of them in the name of Christ—will do something that is truly their duty, if they not only do not impose on me other things to write, but also prevent others from doing so with as much authority and holy kindness as they can. Otherwise, I may seem hardhearted when I do not grant individuals what they request, since I prefer to repay the debt I owe to all. (Letter 110.6)<sup>16</sup>

From the time I received your letter, I am not sure that I have replied before now. We have been after all, tied up and torn apart by so many concerns that I am also not sure about this. (Letter 145.1)<sup>17</sup>

The fact that I did not reply from Carthage was not due to a lack of couriers, but other more urgent matters kept us very occupied with and intent upon them until we left there. But after we left there, we went on to Caesarea Mauretania where the needs of the Church carried us. While the different things thrust upon our senses through all those lands pulled our attention this way and that, no one was insistently reminding me to reply to you and there was no opportunity to find a courier. (Letter 193.1)<sup>18</sup>

But I find it annoying that the things that people from one side or another unexpectedly call upon us to dictate interfere with the projects that we have under way and that they neither cease nor can be put off. (Letter 23\*A.4)<sup>19</sup>

In his early correspondence Augustine wrote energetically against the Manichees; in his later letters he was preoccupied with the Donatists and their demand for the rebaptism of the *lapsi/lapsae*. How seriously he took the Donatist schism can be seen from his activities after the conference of Carthage of June 411, which in principle settled the schism. The *acta* of the conference were preserved in a

---

<sup>16</sup> Trans. Teske, vol. 2, 87.

<sup>17</sup> Trans. Teske, vol. 2, 311.

<sup>18</sup> Trans. Teske, vol. 3, 281.

<sup>19</sup> Trans. Teske, vol. 4, 322.

stenographic record, which Augustine afterwards had copied and put in public places to be read, including the walls in churches. Because of the length of these *acta*, however, he composed a summary of them and had this put in public places as well. Not satisfied with that, he gave instructions to the churches of Hippo that the *acta* should be read in church during Lent. The readers, who were not the usual, more formal, *lectores*, did not have to wear the reader's alb, and were able to sit while reading because of the length of the text. (Letter 28\*)

One of the most time-consuming administrative tasks which bishops faced in late antiquity was the conduct of the *audientia episcopalis* or the ecclesiastical court, which we have already encountered in the letters of Severus. A bishop's authority to adjudicate in legal cases was established by the emperor Constantine. It was a role involving more reconciliation than arbitration, and the purpose of this court was to prevent cases from coming to the civil courts. The *audientia episcopalis* added greatly to a bishop's workload, as we see from Augustine's Letter 24\*. The problem is here caused by the legal ability of parents to "rent" their children as labourers on large estates for as long as twenty-five years. While technically such children were free, gradually they approached the status of slaves, although Roman law was normally speaking very clearly on the division between the slave and the free person. Augustine asks the addressee of his letter, who is a civil lawyer, for advice:

I ask whether, if the fathers who sold this labor have died, they should be forced to fill out the same number of years or whether they are set free by the death of those who sold them or rather in some sense rented them out, because they begin to be, as it is said, legally independent. I also ask whether free fathers can sell their children into perpetual servitude and whether mothers can sell at least the work of their children.<sup>20</sup>

Unfortunately the reply does not survive. We know from Letter 10\* that gangs went through the African countryside abducting children and adults and selling them, a practice, Augustine says, which was protected by high officials.

The mechanics of episcopal letter-writing in late antiquity deserve some brief attention here. There are frequent mentions of letters being dictated. Indeed the number of secretaries needed by a busy bishop like Augustine would have been significant. Sometimes the work seems pointless, as in Letter 26, when Augustine's scribe copies into the letter a long poem which the addressee had already sent to Augustine (this is well before the cut-and-paste era). One of the most important passages illustrating the mechanics of letter-writing in later antiquity is found in Letter 171, a joint letter from Augustine and his friend and colleague Alypius, bishop of Carthage, to a fellow bishop Peregrinus:

We sent a letter to our honourable brother, Maximus, believing that he would gratefully receive it. At the next opportunity you can find, please write back to whether we have met with any success. Let him know by all means that we are accustomed to write lengthy letters to our close friends, not only to lay persons but also to bishops, just as this one was written, so that they may be written quickly and that the paper may be held more easily when they

---

<sup>20</sup> Trans. Teske, vol. 4, 323-4.

are read. I do not want him to think that we have done him an injury, since he perhaps does not know this custom of ours.<sup>21</sup>

From this it appears that formal and ceremonial letters were written by the authors of the letters personally and on parchment, whereas letters to equals or inferiors were dictated and written on papyrus. That the letter-writer did not always sign the dictated letter on papyrus is clear from many remarks in Augustine's letters, most especially in his correspondence with Jerome, who claimed that some of the letters which he received, supposedly from Augustine, were false (Letter 73). The bishop of Hippo tries to remedy the situation:

But whatever opportunity next comes along for me, I will take care, with the help of the Lord, to send copies of all the same letters signed by my hand to Your Fraternity in order that you may know and write back to me not only whether they were all delivered to you but whether they arrived whole and without error. (Letter 19\*.4)<sup>22</sup>

In Letter 93.1 Augustine writes to his correspondent Vincent: "I have received a letter that seems probably to be yours".<sup>23</sup> In recording the debate he had with the Arian *comes* Pascentius (Letter 238.5.26), Augustine says that he wanted the debate to be written down to his dictation and carefully signed with his own hand, thereby underlining the formality and gravity of the proceedings. At the end of the same letter we find the subscription: "Augustine has signed this document, which I dictated and reread".<sup>24</sup> There is a similar subscription to Letter 241, another letter to the Arian count Pascentius. Given the amount of writing and copying that took place in the bishop's office, it is not surprising that sometimes there was a scarcity of papyrus (Letter 15), and that questions which were addressed to Augustine in letters written on parchment were answered as follows:

And yet I also tried to reply, as well as I could, to those very questions of yours, not only to certain ones in this letter, but also to almost all the rest, by making brief notes on the very pages on which you sent them. (Letter 118.34)<sup>25</sup>

The letters of Gregory the Great, which I will mention again only briefly here since they are being researched by my colleague Dr Chris Hanlon, deal *inter alia* with the Lombard threat, the administration of church property, the administration of the church in East and West, in Spain and England, and the main theological debates of the day. The *Registrum* of his letters, as I have said, covers the fourteen years of his pontificate. Kept in the papal office, the *scrinium*, the collection originally contained fourteen volumes. The total size of the *Registrum* cannot be estimated with reliability, although one scholar claims that the *scrinium* would have been capable of producing 20,000 letters during Gregory's pontificate - perhaps an

<sup>21</sup> Trans. Teske, vol. 3, 119.

<sup>22</sup> Trans. Teske, vol. 4, 298.

<sup>23</sup> Trans. Teske, vol. 1, 377.

<sup>24</sup> Letter 238.29; trans. Teske, vol. 4, 154.

<sup>25</sup> Trans. Teske, vol. 2, 124.

inflated figure. Dating is given bureaucratically according to indiction. The groupings of letters in the manuscripts sometimes give an idea of the routes on which the letters travelled; for example, most of the letters sent to Salona and other places in Dalmatia seem to have been sent with letters to Ravenna, and then sent on from there. Post to Antioch and probably to Alexandria went through Constantinople.<sup>26</sup> The disadvantage about Gregory's *Registrum* is that the collection includes materials only from his papacy, and we have no overview of his epistolary output, not even any letters from the years he spent as *apocrisiarius* or papal representative in Constantinople, with which we might compare his episcopal letters.

### *Conclusion*

I realise that I am not speaking only to an audience that has theological interests, but one to whom the study of literature is important. Therefore you will not need much convincing that, in order to paint a portrait of an early Christian bishop, all aspects of his writing have to be taken into consideration, not simply polemical or dogmatic tractates, but also homilies and letters. It is also clear that on the basis of a bishop's letters it becomes difficult to distinguish between the administrative and the pastoral dimensions of his duty. Much work has been done in the past decade on the bishop's role, and worldwide there is great interest in the topic. The letters have, however, not received the attention they deserve in this enterprise. We hope, therefore, that our Australian contribution to the topic of the bishop as letter-writer will be helpful to those who are involved in the study of ecclesiastical administration, pastoral care, social history, epistolography, and church history in the early Christian period.

---

<sup>26</sup> See R.A. Markus, *Gregory the Great and His World*, (Cambridge: 1997), 207-8.

## FRÅN HÅGKOMST TILL LITTERATUR – EVANGELIERNA I DEN TIDIGA KYRKAN\*

*Samuel Byrskog*

### *Justinus Martyrens minnesberättelser*

Låt oss, som sig bör idag, börja på 100-talet e Kr. De skrifter vi skall diskutera hade ännu inte fått någon tydlig gemensam litterär klassificering. Justinus Martyren, den palestinafödde kristne filosofen och apologeten, känner till berättelserna om Jesus och kallar dem en gång – inte mer – för evangelier. I Första Apologin 66.3, när han diskuterar eukaristin och hänvisar till apostlarnas minnesberättelser, finner han det nödvändigt att förklara att de ”kallas evangelier”. Tydligt hade någon eller några redan kallat dem ”evangelier”, men vi har inga tidigare texter som använder en sådan beteckning. Den förekommer inte heller mer i Justinus skrifter. Han använder singularen ”evangelium” två gånger i Dialogen med Trypho (10.2; 100.1) som beteckning för de enskilda berättelserna, men han föredrar något annat när han skall ge dem en gemensam litterär klassificering.

Pluralen ”evangelier” kunde lätt missförstås. Kanske påminde den alltför mycket om nyheter om kejsaren. Där användes alltid just pluralen. Mest känd är kanske kalenderinskriften från Priene (strax söder om Efesos) daterad till år 9 f Kr. Den anger att kejsar Augustus födelse var ”evangelier” för världen. Välkänd är också Josefus berättelse om Vespasianus. Ryktet om de goda nyheterna – ”evangelierna” – att han blivit kejsare spreds snabbt, säger Josefus (*Bell* 4.618), och menar att hans maktövertagande hälsades i Alexandria som ”evangelierna från Rom” (4.656). Justinus adresserar sin Apologi till kejsaren och hans två söner – ”till Titus Aelius Adrianus Antoninus Pius Augustus Caesar, och hans son Verissimus Filosofen och Lucius Filosofen” – och är nog därför mån om att berättelserna om Jesus inte förväxlas med olika former av kejsarpropaganda.

Han föredrar i stället beteckningen *apomnêmonemata tôn apostolôn*, som vi ofta översätter med ”apostlarnas minnesanteckningar”.<sup>1</sup> Den förekommer 15 gånger, två gånger i Apologin och 13 gånger i Dialogen med Trypho. Här har vi att göra med en litterär klassificering. Förmodligen formade han uttrycket utifrån Xenofons berömda fyra böcker med titeln *apomnêmonemata Sókratous*. Justinus

---

\* Föredrag vid den patristiska dagen i Lund, den 4 april 2005.

<sup>1</sup> För diskussion och litteratur se Luise Abramowski, ”Die ’Erinnerungen der Apostel’ bei Justin”, i *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (red Peter Stuhlmacher; Tübingen: Mohr Siebeck, 1982), 341-53.

var en beläst filosof, han beundrade Sokrates och citerar från Xenofons skrift i Andra Apologin 11.3. Den avgörande skillnaden är givetvis att för Xenofon anger titeln berättelsens huvudfigur, medan för Justinus anger den ögonvittnen och författare. I den bemärkelsen är Justinus konstruktion en hybrid, men den lyfter ändå upp skrifterna till en viss litterär nivå och status.

Den viktiga litterära markören är termen *apomnêmonemata*. Vad säger Justinus med denna klassificering? Slår vi upp vad Eduard Schwartz för länge sedan sade om den finner vi följande:

”Apomnemonemata heissen technisch solche Berichte über Handlungen, merkwürdige Einzelheiten, besonders Aussprüche, welche lediglich auf der persönlichen Erinnerung an Dinge selbst oder an die mündliche Tradition über sie beruhen oder beruhen wollen und bei denen der Erzähler zwar Zeuge, aber nicht das vornehmliche Object des Erzählten ist”<sup>2</sup>

Genom att ge verket denna klassificering gjorde man, enligt Schwartz, alltså anspråk på att det grundade sig på personliga hågkomster eller muntlig tradition.

Justinus antyder således att hans litterära klassificering har med minnet att göra. Han använder en gång verbet ”att minnas”, *apomnêmonerein*, som substantiverat particip. I Första Apologin 33.5 berättar han om Jesu födelse, och lägger till ”så som de som mindes (*hoi apomnêmonesantes*) undervisade”. Apostlarna var för Justinus ”de som mindes”, deras undervisning var undervisning från minnet, och deras egna och deras efterföljares skrifter får därför en beteckning som integrerar deras karaktär av hågkomster och muntlig tradition i deras litterära status.

Theodor Zahn gjorde i sin utredning om kanonhistorien en definition som liknar den vi har från Schwartz, men betonade att skrifter med denna benämning handlar om en speciell person.<sup>3</sup> *Apomnêmonemata* är, som han ser det, inte anteckningar enbart för eget bruk, inte heller samlingar för dem som kommer efter – det skulle vara *hypomnêmata* – utan de är just minnesanteckningar om en inflytelserik person. Zahn betonar också ögonvittnenas betydelse i genrebestämningen, men den betoningen är nog överdriven. Däremot är fokuseringen mot en person intressant. Beteckningen anger att vi har att göra med anteckningar ur författarens eller andras minne om någon som man betraktade som viktig. Inte utan anledning har forskare hävdade att berättelser om Sokrates i den form som vi finner hos Xenofon tidigt stimulerade biografiska tendenser. Beteckningen *apomnêmonemata* är således en klassificering som håller samman två aspekter: skriften är en re-presentation av det man mindes och en litterär karakterisering av huvudpersonen i fråga. Det var tydligen så Justinus betraktade evangelierna. Kanske är den svenska översättningen ”minnesberättelser” därför bättre än ”minnesanteckningar”.

<sup>2</sup> *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 2 (1896), 170-71, citat från spalt 170. Jürgen Werner har en liknande definition i *Der kleine Pauly* 1 (1964), 455-56. I *Der neue Pauly* kommenteras den inte.

<sup>3</sup> *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* (vol 1:2; Erlangen/Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh., 1889), 471-76.



## Från Justinus minnesberättelser till Papias krior

Vilken roll tillmätte man då minnet? Var denna litterära klassificering så pass konventionell och standardiserad att man egentligen inte menade så mycket mer än att gruppera skrifterna i en viss litterär familj utifrån deras minnesrelaterade innehåll och funktion? Låt oss utgå från Justinus och arbeta oss tillbaka i tiden för att se varför denna litterära beteckning fick genomslag.

Justinus var inte särskilt intresserad av enskilda skrifter och författare. För det mesta klumpar han ihop evangelierna under beteckningen ”apostlarnas minnesberättelser”. När han citerar ur dem tenderar han till harmonisering. Det har Arthur Bellinzoni visat i sin undersökning om hur Justinus handskas med Jesusord.<sup>4</sup> Det var ju en av Justinus studenter, Tatianus, som så småningom komponerade en hel evangelieharmonik.

Vid ett tillfälle avslöjar Justinus ändå att han inte bara tänker på apostlarnas kollektiva minne. I Dialogen 106.3 hänvisar han till att Jesus ändrade en apostels namn till Petrus och Sebedaios söners namn till Boanerges, åskans söner. Det måste vara en hänvisning till Mark 3:16f,<sup>5</sup> den enda hänvisningen till Markusevangeliet i Justinus skrifter enligt en del forskare. Justinus säger vidare att det står så i ”hans minnesberättelser”, där ”hans” refererar till Petrus. Nu har Miroslav Marcovich i sin utgåva från 1997 infört *tôn apostolôn* före *autou*,<sup>6</sup> vilket ger översättningen ”i hans apostlarnas minnesberättelser”. Det är en gissning som stämmer överens med hur Justinus uttrycker sig för övrigt. Mot den står givetvis att texten faktiskt inte har någon sådan hänvisning och att Petrus är tydligt omnämnd i sammanhanget. Noteras kan också att Justinus på ett annat ställe namnger en apostel som författare. I Dialogen 81.4 är aposteln Johannes den som profeterar i Uppenbarelseboken. Om ”hans” syftar på Petrus, vilket de flesta tror, har vi en antydning om att Justinus, när han för en gångs skull hänvisade till Markusberättelsen, valde att specificera den som Petrus minnesberättelser.

Detta ger oss anledning att gå några årtionden tillbaka i tiden. Som många känner till finner vi för första gången tydligt att Markusberättelsen kopplas till Petrus i Eusebius citat ur Papias utläggning av Herrens ord (*Hist Eccl* 3.39.15). Papias menar sig ha denna information från en tradition som går tillbaka till presbytern. Utsagan är omdiskuterad i avseende på huruvida den återger verkliga förhållanden. Vad som sällan noteras är den dubbla förekomsten av minneterminologi. Två gånger sägs det att Markus skrev ned så gott han kunde det han kom ihåg, första gången uttrycks saken med verbet *mnêmonêuein* andra gången med verbet *apomnêmonêuein*, alltså verbformen av Justinus *apomnêmonêumata*.

Vi skall nog inte hänga upp oss på att Justinus tycks tala om Petrus min-

---

<sup>4</sup> *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Leiden: Brill, 1967). Bellinzoni har dock inte övertygat alla om att Justinus harmonisering av Jesusord byggde på källor och inte på minnet.

<sup>5</sup> För diskussion och litteratur se Claus-Jürgen Thornton, ”Justin und das Markusevangelium”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 84 (1993), 93-109.

<sup>6</sup> *Dialogus cum Tryphone* (Berlin: de Gruyter, 1997).

nesberättelser medan Papias säger att det är Markus som minns. Justinus visste att såväl apostlarna som deras efterföljare komponerade *apomnêmonemata* (Dial 103.8). Inte heller är det nödvändigt att anta att Justinus kände till Papias uttalande. En del har menat att Papias användning av verbet *apomnêmonenein* orsakade klassificeringen hos Justinus, men det är osäkert och Xenofons fyra böcker om Sokrates spelade nog, som vi sett, en central roll. Det viktiga är förekomsten av den gemensamma minneterminologin hos två – av varandra kanske oberoende – författare. Berättelserna var för båda författarna textuella nedslag av minnesprocesser.

Det Markus kom ihåg, enligt Papias, var Petrus krialiknande undervisning. Så tolkar Josef Kürzinger och många med honom idag uttrycket *pros tas chreias epoieitotas didaskalias*,<sup>7</sup> alltså inte att Petrus undervisade efter behov, utan i form av krior. Att komma ihåg krior var inte så svårt. En del gamla definitioner menade att krian var just en minnesvärd historia. Redan Theon av Alexandria (ca 50-100) gav en definition som innebar att krian bestod av ett koncist uttalande – ett påstående eller svar – eller en koncis handling – aktiv eller passiv – eller en blandning av båda som tillskrevs en speciell person eller något liknande och som var till nytta (*Progymnasmata* 5). De som studerat antika krior som en modell för evangelierna och evangelietraditionen har visat att de kunde se olika ut och utbroderas på varierande sätt.<sup>8</sup> Vad som kan noteras är att det Markus kommer ihåg och försöker skriva ned, enligt Papias, har att göra med nyttiga yttranden och handlingar som tillskrivs en viss betydelsefull person. Att utveckla sådana små minnesvärda episoder till en mer utbroderad minnesberättelse var inte onaturligt. Steget från ihågkomna krior till litterära *apomnêmonemata* var inte långt.

### *Från Papias krior till johanneiska reminiscenser*

Om vi tar på allvar att Papias åberopar en tradition från Johannes presbytern befinner vi oss på 90-talet e Kr. Omnämmandet av presbytern leder oss till den johanneiska traditionen, kanske någonstans i trakten kring Efesos där Justinus enligt vissa anslöt sig till den kristna filosofin. Här spelar också minnet en viktig roll. I Joh 2:22 spränger författaren plötsligt berättelsens inneboende förlopp med en hänvisning till att lärjungarna efter uppståndelsen kom ihåg vad Jesus sagt om templet och då trodde både på skriften, som de redan i v 17 kommit ihåg, och på Jesusordet. Denna för berättelsens förlopp ganska onödiga utvikning markerar minnet av Jesus som länken mellan historien och tron. I 12:16 är en liknande utvikning ställd i parentes i Bibel 2000. Nu är det i samband med intåget i

---

<sup>7</sup> "Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangdiums", *Biblische Zeitschrift* 21 (1977), 245-64. Jfr även Matthew Black, "The Use of Rhetorical Terminology in Papias on Mark and Matthew", *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989), 31-41.

<sup>8</sup> Burton L Mack och Vernon K Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels* (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1989).

Jerusalem som berättelseförloppet bryts och den allvetande berättaren säger att de efter att Jesus förhårligats kom ihåg – samma verb som i 2:22 – att man gjort med honom som det stod skrivet. Tydligt var det viktigt för författaren att lärjungarna efteråt mindes.

Han legitimerar denna hågkomst på två sätt. För det första låter han Jesus påtala för lärjungarna att han säger vissa saker för att de skall minnas – ”jag har sagt er detta för att ni, när den tiden kommer, skall minnas att jag har sagt det” (16:4; jfr 15:20). Han säger det inte *så att* de skall minnas, utan *för att* de skall minnas. Hans uttalande skall ge dem hågkomster och skydda dem från fall. Det finns intentionalitet i det johanneiska minnesbegreppet. Det andra sättet att legitimera hågkomsten är att hänvisa till Parakleten. Det är Hjälparen som påminner dem om allt som Jesus sagt till dem (14:26). Det finns teologi i det johanneiska minnesbegreppet. Att minnas är att ha del av den heliga anden från Fadern. Därmed sätts minnesprocessen in i ett teologiskt sammanhang och får teologisk dignitet.

Denna medvetna teologiska minnesprocess gäller inte bara enskilda Jesusord utan Jesu verksamhet från första början. Det framkommer när vi ser sambandet mellan att minnas och att bära vittnesbörd i Johannesevangeliet. Hjälparen påminner lärjungarna i 14:26, men i 15:26f vittnar den om Jesus för att lärjungarna skall vittna. Därmed tillfogar författaren två saker till minnesbegreppet. Det omfattar Jesu verksamhet från början. Lärjungarna skall vittna, sägs det i 15:27, ty de var med honom från början, redan under hans jordeliv. Denna *ap' archés* dimension återfinns vi också i Johannesbrevet. För det andra, inte bara Johannes Döparen, kvinnan vid brunnen, lärjungarna och andra karaktärer i berättelsen vittnar, utan författaren eller någon annan ser också skriften själv som en fortsättning på detta vittnesbörd. Bland det sista vi läser i berättelsen är att Jesus till Petrus talar om att älsklingslärjungen kanske skall bli kvar och att det är den lärjungen som vittnar om ”allt detta” och som har skrivit ned det (21:20-24). Han har varit med vid de viktiga händelserna och kan vittna om dem. Här fanns någon eller några – texten fortsätter med ”vi” – som såg den färdiga berättelsen som en reflex av lärjungarnas andeinspirerade hågkomster och vittnesbörd. På ett mycket sofistikerat sätt blir minnet vägen från historiens Jesus till det färdiga evangeliet om Jesu liv, död och förhållande.

Om Papias hade rätt när han grundade sin tradition om Markus minne på presbytern kan vi ana ett sammanhang där man betraktade minnet som formerande för såväl det första som det sista kanoniska evangeliet. Papias till synes sporadiska notis om att Markus kom ihåg vissa saker har kanske mer teologisk tyngd än vi vid första påseende tror. I Justinus når utvecklingen ett nytt stadium när denna minnesfunktion integreras i och höjs upp till en klassisk litterär kategori. Det tycks finnas ett stråk som leder från lärjungarnas vittnesbörd till apostlarnas minnesberättelser.

## Lukanska vittnen

Det är möjligt att tränga längre tillbaka. Theo Heckel, en av de få verkliga gränsöverskridarna mellan nytestamentlig och patristisk tid, påpekar att bruket av verbet *parakolouthēin* förenar Justinus, Papias och Lukas sätt att skilja mellan apostlar och de som följde apostlarna.<sup>9</sup> Justinus hänvisar i Dialogen 103.8 till de minnesskildringar som ställts samman (*syntetachthai*; Luk 1:1 har *anataxasthai*) av Jesu apostlar och de som följde dessa (*tôn ekeinois parakolouthēsantôn*). Enligt Eusebius 3.39.4 använder Papias samma perfekt particip som finns i Luk 1:3 (*parêkolouthêkôs*) när han skall berätta om hur han intervjuade någon av de som följt Andreas eller Petrus eller Filip eller Jakob, osv. Markus var, enligt Papias, underförstått just en av dessa efterföljare. Författaren till Lukasevangeliet och Apostlagärningarna är också själv en sådan *parêkolouthêkôs*. Kanske skall den gängse tolkningen att författaren här hänvisar till sina efterforskningar kompletteras med att han markerar att han gjort sig beroende av ögonvittnen och tradition och att han var en av dem som själv inte varit med utan var hänvisad till sin egen efterforskning.

Svårigheten med Heckels tes ligger i tolkningen av den lukanska prologen, men det är slående att detta förord kan kopplas samman med minnets och vittnesbördets roll i det lukanska dubbelverket. Det är i den lukanska traditionen som Herrens måltid skall firas till minne av Jesus, som en *anamnēsis Christou* (Luk 22:19; 1 Kor 11:24f). Det är omdiskuterat vad som menas, men på något sätt skall måltiden påminna om Kristus. I det lukanska berättelseperspektivet får denna liturgiska minnesdimension en ram som har att göra med att man kommer ihåg Jesu ord. I evangelieberättelsens klimax uppmanas kvinnorna vid graven att komma ihåg vad Jesus sagt (24:6, 8). I Apg 11:16 är det Petrus som kommer ihåg ett Jesusord; i 20:35 uppmanar Paulus de äldste från Efesos att ha ett Jesusord i minne när de tar sig an de svaga.

Framför allt vittnesmotivet är viktigt. Programförklaringen i Apg 1:8 säger att apostlarna skall vittna om Jesus. Det innebär inte att de skall berätta bara om hans död och uppståndelse, utan om hela hans liv, hans ord och handlingar och det som hände honom. När de skall välja en efterträdare åt Judas skall personen i fråga därför ha varit med dem under hela den tid då herren Jesus kom och gick ibland dem, alltifrån dopet till himmelfärden (1:21f). Och när Petrus själv tar till orda inför Cornelius sammanfattar han hela Jesu liv, verksamheten i Galileen, dopet, hur han blev smord, hur han botade och gjorde gott. ”Vi kan vittna om allt han gjorde både på den judiska landsbygden och i Jerusalem” (10:39). Att förkunna räddning innebär, så som ängeln uttrycker det i 5:20, att berätta och undervisa om ”detta liv” (jfr 13:26). Liksom i Johannesberättelsen kopplas minnet ihop med vittnesbördet om Jesu jordiska verksamhet från början. Det inte bara rekonstruerar det förgångna, utan det återger i narrativ form. Det inte bara citerar ord och skildrar handlingar, utan det rekonfigurerar ett liv.

<sup>9</sup> *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 92.

Låt oss förtydliga vad vi kommit fram till så här långt. Dessa nedslag hos Justinus, Papias, Johannes och Lukas säger givetvis inte så mycket om hur minnet verkligen fungerade. De ger i stället ett slags motivhistorisk skiss till en fenomenologi över tidigt kristet tänkande om minnet och evangelierna. Minnet var ju inte bara länken till det förgångna utan en kategori som påverkade nuet och sträckte sig mot framtiden. I den bemärkelsen kunde det fungera som ett motiv med sociala, litterära och teologiska dimensioner. Även om vi inte har nog med skäl för att anta nära genetiska samband mellan de olika författarna uppvisar deras resonemang tillräckligt med likheter för att vi skall kunna ana vissa gemensamma referensramar och övertygelser om evangelierna som minnesberättelser.

Två huvudpunkter utkristalliserar sig. (1) När Justinus som den förste kallar evangelierna för minnesanteckningar/minnesberättelser ger han dem en litterär beteckning som står i samklang med hur han själv och andra uppfattade evangeliernas faktiska karaktär. Det finns tre argument som talar i denna riktning. (a) Justinus använder motsvarande verb på ett sätt som visar att han antog att apostlarna undervisade från minnet. (b) Justinus visar kännedom om att Markusevangeliet var Petrus minnesberättelse. (c) Papias (presbytern) och den johanneiska traditionen antyder att skrifter betraktades som minnen och vittnesbörd från enskilda apostlar.

(2) I denna klassificering antyds en koppling till narrativa aspekter och en "biografiserande" tendens. För detta talar två saker. (a) Papias karakteriserar Petrus undervisning som krior, minnesvärda episoder. (b) Författaren till Johanneslitteraturen och till det lukanska dubbelverket kopplar samman minnesaktiviteten med vittnesbördet om Jesu jordiska verksamhet, från början till slut. Minnet blir en teologisk och hermeneutisk kategori som binder samman historien och nuet i en narrativiserande tolkningsprocess och berättar om Jesu liv, död och uppståndelse.

*Att minnas är att inte glömma – några grekisk-romerska texter om minnet*

Vad är då detta motiv som man använder som litterär kategori, teologiserar kring och gör till tolkningsmönster? Låt oss se hastigt på vad andra personer i den grekisk-romerska antiken sade om minnet. En del forskare resonerar som om antikens människor tänkte och talade om det utan att egentligen veta så mycket om hur det fungerade. I sin bok om den kristna rörelsens framväxt spenderar John Dominic Crossan ett kapitel på det han rubricerar "Memory and Orality". I antiken hade minnet en viktig betydelse, menar han, men förmågan att minnas överskattades. "Fact and fiction", "memory and fantasy", "recollection and fabrication" var ohjälpligt sammanblandade; "intertwined", säger han.<sup>10</sup> Han

<sup>10</sup> *The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus* (San Francisco: Harper, 1998), 60.

nämner inga antika texter som diskuterar minnet. Som belegg anger han hur det fungerade vid t ex den s k Watergateskandalen och i 1930-talets Jugoslavien (Milman Parry) och Cambridge (Frederic Bartlett). I Lund vet vi att rabbinerna gjorde allt de kunde för att uppnå exakt memorering. De var extrema och teoretiserande, tycker en del. Visst var det så. Att notera är emellertid att hela deras mnemotekniska arsenal reflekterar just en medvetenhet om att människan så lätt glömmer. Det visste de mycket väl.

Anta att rabbinerna var extrema. Låt oss göra en snabb resa ut i det antika Medelhavsområdet. I det gamla Grekland finner vi en vördad gudinna, *Mnemosyne*, minnet. Hon föds när jord och himmel förenas och föder själv fram muserna. Minnet har alltså gudomlig sanktion och dignitet. Och så här sjunger hennes döttrar för herden Hesiodus: ”Vi kan tala många falska saker som om de vore sanna, och vi kan, när vi vill, säga sanna saker” (Theogonin 27-28). Wolfgang Kullmann, en expert på ämnet, kommenterar: ”Auch wenn es den Begriff Fiktion nicht gibt, ist doch klar, dass von Hesiod nicht alles so geglaubt wird, wie es im Epos erzählt wird”.<sup>11</sup> Redan i försokratisk tid, vid de prehistoriska bergen Olympus och Helikon, då det muntliga ordet dominerade, visste minnets döttrar hur man skiljde mellan sant och falskt.

Vi reser till Athen, några hundra år senare. I en av Platons välkända dialoger undrar Sokrates om Faidros vet hur han skall tala eller handla för att vara gud till behag. Det vet inte Faidros. Sokrates berättar om alfabetets uppfinning och hur den egyptiske kung Tamus inför guden Toth:

”Detta skall skapa glömska i lärjungarnas själar, eftersom de inte kommer att odla sitt minne. Ty i förtröstan på skriften skall de hämta minne utifrån (*exóthen*), från de främmande figurerna och inte från sitt eget minne (*ouk endothen...anamimnēskomenous*)” (Faidros 275a).

Skriften är ett hot mot minnet. Den skapar ett sken av sanning och kunskap. Verklig kunskap, det man inte glömmer, har man i sitt inre, i minnet.

Så småningom kommer vi till de gamla retorikerna. Nu har vaxtavlan blivit en vanlig bild för minnet. Den finns redan hos Platon och Aristoteles och antyder att minnet inte uppfattades som något där tillfälliga och vaga reminiscenser obemärkt passerade förbi utan som något där vissa saker gjorde avtryck. Quintilianus känner till detta och menar att man vid tal inte ens skall använda anteckningar. ”För min egen del tycker jag att vi inte skall skriva något som vi inte ämnar memorera” (10.7.32), utbrister han. Retorikerna diskuterar följaktligen de avancerade mnemotekniska formerna för memorering som, de menar, kan härledas tillbaka ända till Simonides från Keos (556-468) och som utvecklades av sofisten Hippias (500-talet f Kr) och Theodektes (377-336), en tragediförfattare. Platon berättar att just denne Hippias kunde repetera 50 namn efter att ha hört dem en enda gång (*Hippias Maior* 285e). Tekniken gick ut på att man konstruerade mentala platser (*loci*), t ex ett hus med flera rum, som innehöll olika tavlor och bilder vilka främjade memorering av händelser (*memoria rerum*) och ord (*memoria verborum*).

---

<sup>11</sup> ”Der Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit im frühgriechischen Epos”, i *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (red Gerhard Selling och François Vouga; Tübingen: Francke Verlag, 1997), 55-73, citat från sid 73.

Retorikerna var lite tveksamma till att driva tekniken för långt. Man måste ha fallenhet för memorering om den skall fungera, menade de, men det fanns en respekt för memorering som slog fullt ut när en text skulle framföras på ett övertygande sätt.

Nu är vi nere vid vår tideräknings början. Seneca den äldre (ca 50 f Kr-40 e Kr), en romersk vältalare och far till den kände filosofen med samma namn, skryter på gamla dar över att han i sin ungdom kunde repetera 200 namn som lästes upp för honom och att han kunde recitera i bakvänd ordning 200 verser som hans medstudenter läste för honom (*Controversiae*, förord till bok 1). Det var skryt och överdrift, men en reflektion av minnets betydelse för den som ville tala och skriva övertygande.

Var de då naiva i sin tilltro till minnet? Låt oss gå till ett slags samling av anekdoter om personer med gott minne för att antyda hur man kunde resonera vid den här tiden. Det är den bereste och välinformerade Plinius den äldre (23-70 e Kr) som i bok sju i sin *Naturalis Historia* lovprisar minnet som naturens största gåva och ger exempel på personer med bra minne. Kyros hade memorerat namnen på alla soldater i sin armé; Lucius Scipio kunde namnen på alla romare; Cineas kunde namnen på alla senatorer och soldater i Rom efter att ha varit i staden bara en dag; Charmadas kunde recitera från vilken bok som helst i biblioteket, osv (*Hist Nat* 7.24.88-89). Plinius hänvisar sedan till den mnemoteknik som Simonides utvecklade.

Han är emellertid inte intresserad bara av minnet som sådant. De små anekdoterna är inställda i ett sammanhang som handlar om antropologi och fysionomi. Han fortsätter därför med följande:

”Ändå är inget annat i människan så sårbart. Skador från eller till och med förnimmelser av sjukdomar och olycka kan påverka det delvis eller helt och hållet. En fick ett slag av en sten och glömde hur man läser och skriver men inget annat. En föll från ett mycket högt tak och förlo-rade minnet av sin mor och sina släktingar och vänner. En annan blev sjuk och glömde även sina tjänare. Vältalaren Messala Corvinus glömde sitt eget namn. Sådana tillfälliga och tvek-samma brister i minnet förekommer även när kroppen är oskadd och frisk. Även när sömnen kryper in på fördunklas minnet, så att det tomma sinnet undrar var det är” (*Hist Nat* 7.24.90).

Plinius hade sett mycket i sina dar och noterat både ett gott och ett dåligt – eller förlorat – minne hos människan. Hans berättelse är visserligen överdriven, men den avslöjar att man insåg att en del personer hade dåligt minne. Att som Crossan ta ifrån de antika människorna deras förmåga att minnas det förgångna som något förgånget, att inte vilja se minnet som en länk mellan nuet och historien som historia, att fränkänna minnet dess genuint diakrona dimension, gör dem mer naiva än de var och lämnar många gamla texter oförklarade.

### *Minnet och tiden – Aristoteles de Memoria et Reminiscentia*

Var man då bara medveten om att man antingen mindes eller glömde? Vi vet givetvis idag att minnesprocessen är långt mycket mer komplex än vad många

gamla texter ger vid handen. Anade man inget av detta i antiken? Aristoteles ger oss den tidigaste utförliga diskussionen om *mnémê* och *anamnêsis*, ”minne” och ”åminnelse”. I sin lilla skrift från ca 350 f Kr, *de Memoria et Reminiscentia*, skiljer han mellan *mnémê* som minnet av något som hänt – *hê de mnémê tou genomenou* (449b.15), kanske en reaktion mot Platons ”inre minne” – och *anamnêsis* som den process då man genom associationer söker efter något i minnet.

För vårt vidkommande är hans diskussion i den senare halvan av skriften intressant, den som handlar om minnesprocessen. Att minnas är inte att mekaniskt återupptäcka vad som redan finns i minnet. Processen styrs av en struktureringsprincip så att minnet relaterar enskilda händelser till varandra, en form av narrativisering. Den viktigaste kategorin i denna process är tiden. Den skiljer inte bara ut minnet från förnimmelser om nuet och förväntningar på framtiden utan medför också att minnesprocessen blir en verklig reminiscens. De som lägger sig vinn vid att aktualisera saker i minnet försöker först hitta en början för minnesprocessen – här hänvisar Aristoteles till mnemoniska platser. Detta kan man göra antingen genom ett slags logisk associationsordning – från mjölk till vit till dimma till fuktig till höst – eller genom att man finner en punkt i mitten av händelseförloppet och sedan utgår åt båda hållen. Aristoteles betonar sedan: ”Det som är av allra störst vikt är att man skall känna tiden (*gnorizein dei ton chronon*)”. Man skall vara medveten om tidsrelationen till och mellan de ting som man vill komma ihåg. Det är när rörelsen mellan de olika mentala bilderna för objekten korresponderar med tiden som man verkligen minns.

Aristoteles diskussion om minne och åminnelse fick inte något riktigt genomslag i antika diskussioner om minnet och minnesprocesser – möjligtvis kan man finna antydningar hos en del retoriker – men den tydliggör något som är inbyggt i den mycket utbredda mnemoteknik som man härledde till Simonides, nämligen att minnet framkallar reminiscenser genom en form av narrativisering. Man mindes i tidsrelationer som man strukturerade i ett orsakssammanhang. Därifrån var steget inte långt till att koppla samman enskilda episoder till varandra.

### *Minnet och evangeliernas ”biografisering”*

Låt oss återvända till evangelierna och evangelietraditionen. Det har varit vanligt att man föreställt sig att enskilda Jesusord först traderats muntligt och sedermera blivit föremål för litterär ”biografiserande” bearbetning. De biografiska elementen är utslag av ett behov att bryta den muntliga fasen i traderingen och skriva ned en sammanhängande berättelse. Mer forskning är emellertid nödvändig för att förstå narrativiseringen av Jesustraditionen och övergången från tradition till litteratur. Det finns tecken som tyder på att t o m den hypotetiska källa vi kallar Q- eller talkällan – jag vill själv ogärna kalla den en källa i strikt mening – innehöll berättande drag. I den mån Jesusorden memorerades bör dessa ha strukturerats av en viss tidsrelation, vad Jesus sade före och vad han sade efter. Även skrivna texter memorerades ju ofta och återvände in i ett muntligt narrativiserande minnes-



sammanhang. I så fall finns det en meningsfull koppling mellan antikens förtjusning över det muntliga ordet som man höll i minnet och evangeliernas ”biografiserande” tendenser. Hur annars kunde man minnas en person vars hela liv talade lika högt som hans ord? Utvecklingen mot och övergången till en litterär biografisk genre har nog många subtila nyanser och fångas inte med antagandet att det skedde en enkel och abrupt ”litterarisering” av minnet när den förste evangelisten skrev sitt evangelium.

Det finns en gammal hypotes som anknyter till Justinus och – framför allt – Papias antydningar om att Markus kom ihåg och skrev ned Petrus krior. Hypotesen bygger på att Petrus predikan i Apg 10:34-43 har en historisk kärna med ett kerygmatiskt skelett i ”biografiserande” form. Detta skelett låg till grund för det första evangeliet.

Hypotesen är omtvistad.<sup>12</sup> Den har fördelen att den kombinerar två element i förmedlingen av jesustradition som annars ofta ställs fram som alternativ, nämligen minnets trädning och predikans förmedling. De slående likheterna mellan Petrus predikan och Markusevangeliet skulle kunna antyda att Petrus mindes huvuddragen i vad Jesus sade och gjorde, och vad som hände med honom, och att hans kerygmatiska aktivitet utgjorde länken mellan minnets ”biografiserande” tendenser och det något mer litterärt genomarbetade första evangeliet. Om det ligger något i hypotesen skulle denna lite korthuggna berättelse om Jesus med fog kunna kallas en minnesskildring. Så fortsatte också utvecklingen. Som man nu börjat inse är skillnaderna mellan Markusevangeliet och de andra evangelierna inte så mycket uttryck för litterärt redaktionellt arbete som utslag av det sociala minnets ”reoralisering”. En skriven berättelse memorerades – kanske i skiftande versioner. I olika situationer återkallades den ur minnet, framfördes och kompletterades med inträngande retoriska strategier för att övertyga den traderande gruppen och andra om att berättelsen om historiens Jesus var berättelsen om Gud själv. Så gjorde Matteusevangeliets författare med Markusevangeliet,<sup>13</sup> och så gjorde nog andra också.

---

<sup>12</sup> För diskussion och litteratur se Samuel Byrskog, ”The Transmission of the Jesus Tradition”, i *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (red Tom Holmén och Stanley E Porter; Leiden/Boston: Brill, 2006).

<sup>13</sup> Samuel Byrskog, ”A New Quest for the *Sitz im Leben*. Social Memory, the Jesus Tradition and the Gospel of Matthew”, att publiceras i *New Testament Studies*. För det sociala minnets roll i urkristendomen se *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity* (red Alan Kirk and Tom Thatcher; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005).

## EVANGELIERNAS UR LITTERATURVETENSKAPLIG SYNVINKEL\*

*Thure Stenström*

Först vill jag tacka för den hedrande inbjudan att komma hit till Lund och tala om evangelierna som skönlitteratur. Dessvärre finns det stor anledning misstänka, att man kanske inbjudit fel person. Möjligen skulle man nämligen hellre ha valt ärkebiskop K G Hammar, inte bara för att han är lundensare och därmed bättre hemmastadd här i Lundadömens skugga utan också därför att han är långt bättre bevandrad än jag i de bibliska texterna. K G Hammar är en skriftlärare, under det att jag bara är en lekman, föga bibelsprängd och bara obetydligt teologiskt bevandrad.

I stället och framför allt skulle man ha valt K G Hammar av ett tredje skäl och ett mycket tungt vägande: därför att han – bland nutida svenska teologer – väl torde vara den som värtaligast och kraftfullast och mest konsekvent har förordat, att man bör umgås med Bibelns texter, som vore de ett stycke skönlitteratur. Det är en mycket intressant ståndpunkt för att komma från en teolog och nästan märklig för att komma från en ärkebiskop! Enligt K G Hammar kan vi aldrig tala om Gud annat än i bilder, i liknelser, symboler eller metaforer. Gud själv kan vi aldrig nå, bara om de språkliga bilderna och uttrycken kan vi tvista.

Med en sådan syn på språket blir det inte alldeles nödvändigt, att någon rent bokstavligen går på vattnet, när Jesus sägs stilla stormen och vandrar på vattnet. Kanske skall hela historien läsas skönlitterärt i stället, eller som K G Hammar gärna brukar uttrycka det, poetiskt, symboliskt. I så fall handlar perikopen snarare om någon som i kraft av sin gudomliga förmåga besegrar kaosmakterna. Vattnet står då som symbol för det onda, för de mörka kaosmakterna. På detta sätter Mästaren sin fot och betvingar därmed det onda. Och med en sådan läsning behöver för oss moderna läsare inga konflikter uppstå med naturlagarna, när vi läser Matteus 14 eller Markus 6.

I sin bok *Ecce homo efter två tusen år* (2000) skriver K G Hammar, att om Gud bara finns bortom bilderna, inte i dem, är det hög tid att läsa Bibeln mindre bokstavligt och på ett mer öppet, prövande och provisoriskt sätt. ”Som jag läser Bibeln”, tillägger han,

inbjuder den till ett sådant förhållningssätt. [– – –] Jag har kallat detta förhållningssätt poetiskt. När några kritiker kallade detta synsätt nedvärderande av texternas sanningsanspråk blev min vän poeten upprörd. Hon skrev poesi, sa hon, inte för att säga något som var mindre sant än det som uttrycktes på redogörande prosa. Hon skrev poesi för att säga något som var mera sant, som kunde nå djupare i läsare och lyssnare, som tvingade till engagemang och delaktighet, som egentligen låg bortom ordens förmåga att

---

\* Föredrag vid den patriska dagen i Lund, den 4 april 2005.

bära men som ändå kunde antydvas, påbörja och kanske inspirera till en fortsättning. [– – –]  
Ungefär så vill jag förstå uttrycket 'poetisk bibelsyn', och jag skulle kunna tillägga 'poetisk  
bekännelsesyn'. (s. 99)

Det är klara verba. Möjligen anar jag ett stort och svårt problem som K G Hammar har att brottas med, ifall han förordar att vi undantagslöst bör läsa evangelierna endast poetiskt-symboliskt och uteslutande som skönlitteratur. Vad är det nämligen, kan den klentrogne fråga, som i så fall ger de bibliska texterna deras unicitet och särställning i förhållande till all annan skönlitteratur? Varför intar Nya Testamentet då en särställning i förhållande till – låt oss säga – Selma Lagerlöf eller Rainer Maria Rilke? Vad är det som gör att till exempel frälsningsförkunnelsen i Nya Testamentet behöver tas på större allvar än de ”sanningar mot livet” (jag tillgriper Ingemar Hedenius bekanta uttryck)<sup>1</sup> – de ofta särdeles värdefulla andliga insikter, de omätliga rikedomar av inre liv – som förmedlas av diverse annan skönlitteratur?

\*

När nu inte K G Hammar är här och kan besvara denna intrikata fråga, återstår det för mig att likväl försöka tillämpa hans läsart. Eller åtminstone resonera om hur man från litteraturvetenskaplig utgångspunkt skulle kunna umgås med evangelietexterna, ifall man försökte att läsa dem skönlitterärt. Min misstanke är, att detta är lättare sagt än gjort. I själva verket är det nog alldeles oerhört svårt, gränslöst svårt. Det betyder, att man som läsare har att kliva över en mäktig hermeneutisk vall, att man behöver – om det nu alls går? – frigöra sig från de läsarter som i två tusen år mer eller mindre bestämt vårt sätt att umgås med texterna.

Ty normalt har vi ju lärt oss att umgås med Nya Testamentet huvudsakligen i två syften: antingen i uppbyggligt syfte eller också i historiskt-exegetiskt. Endera har vi läst dem för vår uppbyggelse, som vittnesbörd om en gudomlig uppenbarelse eller också och alternativt som historiska dokument om vad som en gång inträffat. Ibland har väl de båda läsarterna dessutom kombinerats. Men i bådadera fallen är det inte den estetiska effekten som vi i första hand varit ute efter (även om vi för all del visst brukar kunna medge, att vissa liknelser är oerhört vackra och att Korintierbrevets trettonde kapitel om kärleken överträffar det allra mesta i denna världens poesi). Men för att riktigt konsekvent umgås med dem som skönlitterära alster fordras det, att vi nära nog lyfter oss själva i håret och försöker bortse från dessa två invanda läsarter, den uppbyggliga och den historiska. Åtminstone försöker!

Vi är nämligen då primärt inte intresserade av om texten äger ett religiöst sanningsvärde, det vill säga om NT faktiskt handlar om en gudsson eller inte. Och inte heller är vi primärt intresserade av texten som historiskt dokument, till exempel

---

<sup>1</sup> Ingemar Hedenius från John Hospers övertagna uttryck ”sanning mot livet” används och förklaras i Hedenius bok *Att välja livsåskådning* (1951), ss. 89, 93f, 236 och 358f. Alternativt använder Hedenius termen ”upplevelse-sanning”. I båda fallen rör det sig om ett sanningsbegrepp som fundamentalt skiljer sig från den vetenskapliga sanningen.

dess källvärde och pålitlighet, när evangelierna tillkommit och för vad slags syften eller vad för slags traditionshistoria de råkar vara insatta i, etcetera. Allt det där kan vara hedervärt och viktigt att syssla med. Men det är inte detta som den skönlitterärt intresserade läsaren är ute efter. I stället är han intresserad av – vad skall vi kalla det? – den estetiska verkan, något som ofta har med njutning eller tillfredsställelse att göra, när en väl uppbyggd litterär form eller struktur fungerar väl och utövar sin verkan och – ”allt faller på plats”.

Vad skönlitteratur är för något, är ett ämne så invecklat att det skulle lämpa sig som föreläsningssämne i flera termer. Låt mig här bara påminna om att begreppet skönlitteratur i vårt språk är en mycket sen uppfinning. Enligt den ordbok som är fogad till Nationalencyklopedin finns ordet ”skönlitteratur” historiskt belagt i svenskan först från och med året 1865, alltså faktiskt först efter både högromantik och efterromantik och vida senare än man skulle tro. Först 1865 börjar man tala om skönlitteratur i betydelsen av ”litteratur som är skriven med konstnärliga ambitioner och normalt inte enbart är avsedd att ge en faktabetonad verklighetsbeskrivning”. Inför mitt lärda auditorium här i dag behöver jag naturligtvis inte särskilt understryka, att denna distinktion mellan litteratur och skönlitteratur naturligtvis var fullkomligt främmande för antikens människor! Uppdelningen fanns helt enkelt inte i gammal tid. Antingen man skrev historia eller retoriska tal eller levnadsbeskrivningar eller underberättelser eller platonska dialoger eller vad det eljest vara månde, skrev man på en och samma gång skönlitteratur. Ty gränsen mellan det sanna och det sköna var på den tiden oskarp för att inte säga obefintlig. Det innebär, att jag här i dag kanske anlägger ett rejält anakronistiskt betraktelsesätt, när jag så energiskt försöker utsöndra en skönlitterär dimension i evangelierna. Men jag vidtar försöket med berätt mod och fullt avsiktligt, nämligen i avsikt att skärpa vår uppmärksamhet på vad som för en modern läsare skulle kunna uppfattas som skönlitterära dimensioner och kvaliteter i evangelietexten.

Ett sådant sätt att läsa ter sig för många våldsamt provocerande. Man får räkna med att om man verkligen försöker sig på konststycket att läsa ett evangelium alltigenom som skönlitteratur, så stöter detta i regel på motstånd både från teologiskt håll och skönlitterärt håll. Den fromme kristtrogne som är van vid att läsa den Heliga skrift som en sakral text, som ett Guds ord och inget annat, för honom är de heliga orden i regel något vida mer än ”bara litteratur”, bara skönlitteratur.<sup>2</sup>

Litteraturhistorikern och den litteräre kritikern å sin sida – åtminstone om han är en finsmakare – rynkar gärna på näsan och tycker, att åtminstone Markus, Matteus och Lukas kanske inte riktigt håller måttet som skönlitteratur.

---

<sup>2</sup> Låt mig bara fästa uppmärksamheten på en karakteristisk passus i Birger Gerhardssons fängslande genomgång av *Jesu liknelser. En genomlysning* (Lund: 1999), som jag i övrigt betraktar som en av de bästa böcker som producerats om Jesu liknelser: ”De berättande mashalerna är inte lekfulla litterära produkter, *estetiska objekt* med ett egenvärde, gjorda för att berättaren inte kunde låta bli att gestalta konst. Deras innebörd kan vara flertydig ibland men den är inte vidöppen. De är alltför starkt och målmedvetet stilerade för att vara det; här finns ingen esteticism. [- - -] Detta visar hur strängt den litterära skapar-glädjen är underordnad det praktiska syftet, det didaktiska syfte som berättelsen skall tjäna.” (s. 64 f.)

Synoptikerna är ju nämligen inte finlitteratur, kan tänka, inte höglitteratur utan bara folkslig och enkel litteratur av det uråldriga och ursprungliga slag som ligger den muntliga traditionen nära.

\*

Det har slagit mig, att när en så lärd man som Albert Wifstrand – välkänd här i Lund och en legend bland svenska klassiker – skriver partiet om grekisk litteratur i E N Tigerstedts allmänna litteraturhistoria, så förbigår han nästan evangelierna helt och hållet.<sup>3</sup> Jag skulle tro, att detta hänger ihop med att Wifstrand just var en from man. Att behandla synoptikerna i en vanlig litteraturhistoria, det skulle vara att degradera dem, förgräpa sig på dem. Henrik Schück däremot, hedningen i Uppsala och den svenska litteraturforskningens nestor, behandlar i sin litteraturhistoria alla evangelierna ingående. Det kan bero på att han normalt inte gör så sträng åtskillnad mellan skönlitteratur och annan litteratur över huvud taget och i så måtto vinnlägger sig om ett äldre historiskt betraktelsesätt. Väl förtrogen med judisk tradition och judiskt tänkande som Schück naturligtvis är – han var ju själv av judisk börd – går han alltså igenom evangelierna i tur och ordning. Men han tillägger genast, att någon påfallande hög skönlitterär kvalitet äger ju inte dessa texter. Först i Johannes evangelium hittar han en individuell författarprofil och den filosofiska lyftning som han vill se som utmärkande för den högtstående och riktigt goda litteraturen. Inte så hos synoptikerna, de är för enkla och folksliga och naiva – kort sagt inte fina tillräckligt. Det där säger en hel del! Både från det fromma och teologiska hållet och från det profana litteraturhistoriska reses gärna invändningar, ifall man dristar sig till att läsa texterna skönlitterärt.

Men nu kommer vi till det intressanta och paradoxala! Trots detta utbredda och s.a.s normala motstånd har det under de trettio, fyrtio senaste åren blivit alltmer på modet att använda litteraturvetenskapliga metoder i den fackvetenskapliga, teologiska bibelexegesen just för att urskilja och avsöndra skönlitterära dimensioner. I viss mån har man väl alltid gjort det. Redan när den formhistoriska metoden en gång bröt igenom, i Gunckels och Dibelius fornstora dagar, diskuterades mycket genrer och litterära formproblem. Men på senare tid har man märkt en ny våg, en väldig och världsomspännande rörelse inom exegetiken som alltmer utnyttjar litteraturvetenskapliga grepp och metoder i umgänget med de bibliska texterna.

Man kan därvid märka, hur ständigt nya litteraturteorier inom litteraturvetenskapen – och mitt ämne är ju mycket trendmedvetet och modekänsligt! – har spritt sig som ringar på vattnet och flutit in i bibelforskarnas egna led. På 1960-talet var det nykritiken (The New Criticism) som tillhandahöll den nya verktygslådan, på 1970-talet var det strukturalismen, och från och med 1980- och 90-talen har det varit dekonstruktivism, Derrida och Paul de Man, för hela slanten. Och dessutom finns det ett inflöde från retorikstudiet och litteraturvetenskaplig metafor- och annan stilforskning som givit viktiga impulser. En så framstående exeget som min kollega i Uppsala Lars Hartman är starkt påverkad av modern retorik, narrativ

---

<sup>3</sup> Endast i förbigående ägnar han nio rader åt evangelierna (a.a., Band 1, 1959, s. 217).

teori, textlingvistik, när han i fjolårets exempellöst djuplodande bok Markusevangeliet 1:1–8:26 (Sthlm 2004) nagelfar texten vers för vers och ställer frågorna: för vem skrevs detta och varför? Eller när han jämför synoptikerna med diverse hellenistisk profanlitteratur.

Då jag för ett par månader sedan roade mig med att fråga Hartman, om vilka som varit hans litteraturvetenskapliga förebilder och inspirationskällor under senare år, fick jag i skriftlig form ett svar med en väldig och mycket talande uppräkningslista: där fanns textlingvister som Elisabeth Gülich och Wolfgang Raible, litteraturvetare som Wayne Booth och Wolfgang Iser, strukturalister som Saussure och Greimas, narratologer som Raman Selden och Wallace Martin, retoriker som Lausberg, genreteoretiker som Coseriu och Plett och många, många fler.

\*

När det litterära umgänget med texterna kommer från det hållet, från teologerna själva eller alternativt från teologiskt bevandrade och fromma litteraturkritiker, då händer det inte sällan, att somliga av de svårigheter som jag inledningsvis talade om tycks övervunna eller åtminstone sopade under mattan. Då fränkänner man texterna varken uppbyggelsevärde eller historiskt intresse i och för sig. Men man väljer ändå att läsa dem skönlitterärt. Det sker naturligtvis, föreställer jag mig, i det vällovliga syftet att närma sig texterna mer historiskt, det vill säga utifrån de förutsättningar som gällde vid den tidpunkt då evangelietexterna själva tillkom.

De senaste decenniernas forskning överflödar av böcker som på detta sätt sökt närma den teologiska exegetiken och litteraturvetenskapen till varandra. På den handout-lista som jag lämnat ut förtecknas en handfull av denna litteratur, uppräkningslistan skulle lätt kunna utökas. Och om vad detta närmande innebär, skulle det säkerligen kunna gå att föreläsa betydligt grundligare och fylligare än vad som här är möjligt. Låt mig bara tillägga, att som litteraturvetare blir jag ibland lite betänksam, när jag läser vissa avarter av den här sortens ”litteraturvetenskapliga exegetik”. Åtminstone när man försöker uppfatta och tolka låt oss säga en synoptiker tvärsigenom och som helhet, från första kapitlet till det sista, skönlitterärt, tycker jag att försöket stöter på betydande svårigheter och ”tar emot”. Låt mig exemplifiera!

\*

För den sannolikt äldsta och mönsterbildande av synoptikerna, nämligen Markus, har det framlagts många ambitiösa förslag att litterärt genrebestämma hela evangeliet. Där finns till att börja med, som Tomas Hägg i dag värtaligt utvecklat, tydliga inslag av biografi. Ehuru det kan förefalla lite egendomligt, att så förhållandevis litet ändå berättas om huvudpersonens barndom, hans fysiska utseende, hans personliga preferenser, hans mer konkreta levnadsvanor. Vi får till exempel inte ens veta om han var gift eller inte! Sådant stoff brukar ju eljest normalt ingå i levnadsteckningar. Inte desto mindre har man ofta lagt Markusevangeliet vid sidan av diverse samtida eller ungefär samtida vitor, som gärna

har just den egenskapen att sluta med huvudpersonens slutliga upphöjelse och apoteos, och på det sättet försökt suggerera fram en litterär genrebestämning av Markusevangeliet. Eller man har kallat evangeliet för en aretologi, en cykel av underberättelser avsedda att understryka hjältens gudomliga egenskaper, hans överjordiska dygder. Det är bara det, att så mycket i Markusevangeliet inte utan vidare tycks passa in i ett sådant schema heller: det starka apokalyptiska inslaget, det viktiga åberopandet och beroendet av gammaltestamentliga texter osv. Man har vidare försökt läsa evangeliet som en predikan. Och nog för att där finns predikningar i texten, både på berget och vid sjöstranden, ofta med inslag som tydligt erinrar om samtida profan retorik. Det är bara det, att så mycket snarare pekar mot ett välregisserat drama, som till sist kulminerar i den våldsamma passionshistorien (många har ju drastiskt kallat Markusevangeliet för ”en passionsskildring... med en lång inledning”), låt vara att knappast heller en sådan mer teatralisk genrebestämning förefaller att uttömma texten in toto, dess genrekarakter.

Det är som om evangeliet, taget för sig och som helhet, vore något alldeles unikt och särpräglat, något sui generis, sammansatt av väldigt många olika element, en hybridgenre snarare vilken trotsar och motsätter sig infogningen i någon välkänd litterär genre. ”Faktisch ist der Typos des Evangeliums ohne Analogie”, skriver en kännare på området,<sup>4</sup> och jag är för egen del som lekman frestad att instämma. Visst kan man baxa in evangelierna i en litterär genre. Men det får allt ske med skohorn och med uppståndande av visst våld. Det hindrar förstås inte, att mer eller mindre fantasifulla läsningar av det här slaget kan bli mycket suggestiva och givande, inte minst på så sätt att de kan bidra till att skärpa uppmärksamheten på textens enskildheter.

Låt mig dröja vid ett drastiskt men illustrativt exempel. I Robert Alter och Frank Kermodes berömda antologi *The Literary Guide to the Bible* (1987) åtar sig John Drury att läsa Markus evangelium som ett slags folksaga av Robin Hood-modell. Drury är väl medveten om textens ställning i nytestamentlig exegetik. Han diskuterar textkritik, han kommer in på eskatologins och apokalyptikens stora roll, han behandlar Markus beroende av och anspelningar på Gamla Testamentet. Men han är angelägen att betona, att innan texten kanoniserades som helig urkund, levde den först och främst som folksaga, ”among unofficial people and delighted them by having virtually nothing good to say about officialdom – high priest, procurator, or even apostle.” (s. 402) Detta är och förblir hans ledande synpunkt.

Markus evangelium blir under John Drurys händer därmed först och främst en folklig berättelse med en typisk folkhjärte som huvudperson, inställd på att hjälpa de fattiga och elända, uppstudsigt, svårangepassad, kritisk mot allsköns överhet och skriftlärd och i lika mån ifrågasatt av överheten, ständigt beredd att revoltera mot judiska lagar och konventioner, en person vars prövningar och motgångar – som alltid i den goda folksagan – slutar med hjältens triumf, hans upprättelse och seger. Vem hjälten är avslöjas redan i evangeliets allra första rad där det talas om ”glädjebudet om Jesus Kristus, Guds son”(Mark 1:1). Men denna hans rätta status

---

<sup>4</sup> Philipp Vielhauer i en inledande kommentar till Karl Ludwig Schmidt, *Neues Testament Judentum Kirche* (1981), s. 18.

har sedan lite svårt att vinna gehör hos både närstående och fiender i evangeliets fortsättning. Den erkänns, ironiskt nog, slutgiltigt först av en romersk centurion i samband med korsfästningen och då Jesus redan givit upp andan. Det sker med den retoriskt verkningsfulla kommentaren: ”Den mannen måste ha varit Guds son!” (Mark 15:39)

Allt det där är litterärt mycket effektivt. Mellan dessa två ytterpunkter är det som narrationen utspelar sig. Denne vandrande timmerman är obekvämt för de rika och etablerade och väljer ogärna sitt umgänge bland dem. Kvinnor, barn, fiskare, spetälska, publikaner, syndare, sjuka, orena däremot – sådant enkelt folk bryr han sig om. De betyder lika mycket i Markus värld som någonsin de högt uppsatta, ja mer. Och det är denna lojalitet med de folkliga traditionerna och värderingarna som sätter sin prägel på texten. Där finns, menar Drury, till exempel någonting av folksagans typiska önskeuppfyllelse över underberättelserna. Ungefär så går det till när barn och vandrande riddare i folksagan behandlas illa av styvföräldrar eller häxor och sätts på prov inför kungen själv för att till slut ändå komma ut ur prövningarna som – ”den som tar hem spelet och triumferar”! Det är ingen dum idé, tillfogar Drury, att öva sig i att läsa Markus genom att först läsa Grimms sagor. Hos bröderna Grimm har vi nämligen flera av de för oss välbekanta ingredienserna och mönstren och dessutom samma formala egenskaper: ungefär samma motvilja mot onödiga digressioner, samma täta och komplicerade artikulation, samma formelartade förkunnelse.

Jag kan tycka, att Drury är uppslagsrik och skördar många poänger med sin läsart. Bland annat visar han, hur Markus genom subtila ögonblinkningar etablerar ett slags samförstånd mellan sig själv och läsarna, så att vi förstår mer än de tjockskalliga lärjungarna, för att inte tala om de skriftlärde, som inte godtar eller ens ”hänger med” i Mästarens förkunnelse. Dyliga knep att tala över huvudet på de fiktiva gestalterna, knep som tycks både smickrande och trösterika för oss läsare – vi förstår så att säga huvudpersonen bättre än berättelsens egna protagonister – är vanliga i äldre och folklig berättarteknik. För Drury blir detta viktigt. Folkets eller lärjungarnas brist på förståelse hjälper till att bygga upp vår egen djupare förståelse som läsare, nämligen av det centrala ärendet i texten – att Kristi väg leder till korset och att alla andra sätt att tolka hans öde bildar återvändsgränder. Denna insikt bibringas oss läsare på ett ganska tidigt stadium, medan flera av lärjungarna och andra kommer underfund med saken först efterhand.

Och visst finns där i evangelierna exempel på spänningsskapande eller spänningsförhöjande knep som är karakteristiska för äldre, folklig berättarkonst. Så till exempel greppet att först berätta en historia – men så låta den avbrytas av en annan – för att sedan återvända till den första igen. Markus erbjuder flera exempel på detta. Låt mig bara nämna Jesu förbannelse av fikonträdet (Mark 11:12-14), något som avbryts av hans utdrivande av månglarna ur templet. Varpå han återvänder till fikonträdet igen men denna gång för att konstatera, att fikonträdet har vissnat och dött (11:20ff.). Det finns flera andra sådana exempel på en berättarteknisk trestegsvals hos Markus. Allt detta är obestridligt och tänkvärt. Men blir för den skull evangeliet en folksaga, tvärsigenom? Jag tvivlar.



Jag har svårt att frigöra mig från intrycket, att Drury pressar in texten i en struktur och ett kods-system, där den egentligen inte hör hemma och att hans läsning därigenom blir reduktiv och förenklande. Är det till exempel så säkert att underberättelserna enbart har till ändamål att skapa önskeuppfyllelse hos folkmassorna, att brödundret bara har till ändamål att mätta de hungrande? Avser de inte också att inskräpa gudomens förmåga att genombryta naturlagarna? Och får inte Drury själv bekymmer med att upprätthålla intrycket av en fulländad, tätt vävd och symmetriskt genomförd folksaga, när han till sist konstaterar, att Markus evangelium uppvisar "one of its most extraordinary features, the abruptness of the ending, which is neither happy nor resolved" (s. 410). Han har så rätt, så rätt! Markus evangelium slutar onekligen, i varje fall i sin äldsta bevarade form, särdeles abrupt och för oss läsare nästan snopet. Kvinnorna flyr från den öppna graven i full panik, "och de sade ingenting till någon, för de var rädda" (Mark 16:8). Vår senaste bibelkommission anger i sin kommentar, att "den korthuggna avslutningen är egendomlig, men det kan inte avgöras om Markus avsiktligt utformat den så eller om en ursprunglig avslutning gått förlorad". I senare och sämre handskrifter har man känt behov av att utfylla tomrummet med ett tillägg, där den uppståndne visar sig för kvinnorna och sedan lärjungarna. Man har därmed åstadkommit en åtminstone hjälplig, om också något ansträngd avrundning (Mark 16: 9-20). Men riktigt harmonisk blir ju inte helheten ens på det sättet. Slutet är och förblir stympat och därmed litterärt otillfredsställande. Så trasigt bör folksagor helst inte sluta!

Och hur rimmar – sist men inte minst – denna uppfattning av Markus-evangeliet som en folksaga med vårt tidigare uttalade krav på att en skönlitterär läsning – när allt kommer omkring! – först och sist bör ha en estetisk verkan. När har man någonsin hört talas om en folksaga som slutar med hjältens död på korset eller sagohjältens förkunnelse av att Guds rike är nära, det vill säga att samtidigt som det redan är inne också är nära förestående? Jag har det inte. Och jag har svårt att tro, att det skulle finnas någon sådan folksaga.

Slutsatsen blir, åtminstone för mitt vidkommande, att man invecklar sig i betydande svårigheter, om man vill läsa hela Markus evangelium, tvärsigenom och reservationslöst, efter denna skönlitterära mall och inplacera den i folksagans välkända litterära genre. Texten är alltför sammansatt, alltför mångskiktad, alltför diversifierad, kanske alltför ostrukturerad också för att vi bekvämt på detta sätt skall kunna genrebestämma den. Den rymmer ett alldeles för disparat stoff, resor och förflyttningar, konkreta situationsbilder ur vardagslivet, diskussion av lagbestämmelser och levnadsregler, underberättelser, predikningar, böner, liknelser och utläggningar av liknelser, förutsägelser om Människosönens lidande, processreferat och juridiska överväganden, historisk redovisning av hjältens lidande, dom och straff, allt detta och mycket annat... för att helheten utan vidare skall låta sig pressas in i någon förut känd litterär genre.

\*

Något bättre, med något bättre framgång, misstänker jag att enskilda partier och småberättelser låter sig infångas och analyseras skönlitterärt, jag tänker då i första

hand på de många liknelser, som förekommer hos synoptikerna. (Johannes evangelium har som bekant inga liknelser). Förhoppningsvis kan vi under eftermiddagens seminarieövning närmare fördjupa oss i detta. Men låt mig här bara peka på liknelserna om de fåvitska jungfrurna (Matt 25:1-13) eller fyrahanda sädesåker (Mark 4:1-9). Eller den av Søren Kierkegaard så högt älskade texten om liljorna på marken och fåglarna under himmelens fäste (Luk 12:22-34), som visserligen inte är någon liknelse i teknisk mening – eller *mashal* för att använda Birger Gerhardssons välvalda, hebreiska term – men som likafullt lämpar sig bra för att exemplifiera Jesu metaforskapande fantasi.<sup>5</sup> Det är småberättelser som står på egna ben och som bildar ett väl avrundat helt. Och som med stor framgång låter sig avnjutas fristående, nästan lika bra och motståndslöst som en fabel av La Fontaine eller en saga av H C Andersen.

En liknelse som den om de tio bröllopstärnorna som går ut för att möta brudgummen erinrar verkligen vida mer om den ursprungliga folksagan än vad hela Markusevangeliet gör tillsammans. Vi minns alla skeendet, hur de tio jungfrurna går ut för att möta brudgummen med sina lampor. Fem av flickorna är visa och medför olja, under det att fem stycken är okloka och glömmer att medföra oljan. När brudgummen dröjer, faller de samtliga i sömn. Och då inträffar plötsligt midnattsropet: brudgummen har kommit! Då tigger de fåvitska jungfrurna om att få dela olja med de förtänksamma. Men eftersom oljan inte skulle räcka för dem alla, får de rådet att i stället gå och köpa sig olja. Och när så sker och de fem fåvitska sedan anländer till bröllopfesten och ber att få bli insläppta, är det för sent. På deras enträgna bön ”Herre, herre öppna för oss”, kommer det obevekliga svaret: ”Sannerligen, jag känner er inte!”. Och kort därefter följer en sentensartad utläggning: ”Håll er därför vakna, ni vet inte när dagen och stunden /scilicet: för Guds rikes ankomst/ är inne.”

Det är lätt att i en liknelse som denna igenkänna flera av folksagans karakteristiska kännetecken – för att här i största korthet ange några!

a) Antiteserna, den typiska kontrasteringen i svart och vitt, mellan onda människor och goda, fåvitska och förutseende, vaksamma och sömniga. b) Den påtagliga avsaknaden av individualisering. Jungfrurna nämns till exempel aldrig vid namn. Om deras personliga särdrag, härkomst och släktbakgrund får vi ingenting veta. Protagonisterna står snarare som abstrakta typer eller emblem. De är betecknande nog hela tio stycken – ty två skulle ha varit alldeles för få, för att den tilltänkta sensmoralen skulle ha gjort verkan. Då kunde läsaren-lyssnaren nämligen lätt ha misstänkt, att det mera varit tillfälligheter som gjort, att den ena varit så förtänksam och den andra så slarvig! Med tio stycken är sådana misstankar inte lika lätta att framföra. c) Den väl beräknade, spänningsskapande stegringen i berättelsen. Just i mitten inträffar den situation, då flickorna dåsar bort och slumrar in. Och i detsamma utbryter tumultet i samband med brudgummens överraskande ankomst. Därpå en fortsatt, hastig stegring av hela händelseförloppet ända fram till slutet, med dess brutala final kring temat ”för sen ankomst”. d) Ja, till och med den

---

<sup>5</sup> Jfr mitt föredrag i samband med ett hedersdoktorat i teologi i Uppsala år 1999, publicerat i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* Årg. 77 (2001) 98-106.

sentensartade sensmoralen på slutet som deducerar fram liknelsens innebörd och förmaningen att vi skall hålla oss vakna, eftersom Guds rike står för dörren och kan komma när som helst, erinrar om till exempel La Fontaines "Fabler". En dylik didaktisk avslutning brukar vara ett kännemärke för såväl folksagan som konstnsagan (alltifrån bröderna Grimm till H C Andersen), uttydningen brukar komma just på slutet.

Det går att läsa in en underförstådd och djup symbolik i denna berättelse, vilket också har skett. Det desperata anropet på slutet "Herre, herre, öppna för oss!" har till exempel sidoställts med Jesu förtvivlade bön på korset, "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" Och en mångfald av djupsinniga teologiska utläggningar har företagits av hur denna liknelse skall tolkas i kontextens speciella sammanhang och ram. Vidare går liknelsen om de fåvitska jungfrurna att ställa i verkningsfull kontrast till andra liknelser, så till exempel den om arbetarna i vingården (Matt 20:1-16). Den senare anger, att vid sidan av Guds stora stränghet också finns hans barmhärtighet och omtanke om de slarviga, om dem som kommer för sent och som bara behöver arbeta en enda timme för att ändå få ut samma lön som dem som arbetat och slitit hela dagen. Den djupa motsättningen i gudsbilden blir därmed vederbörligen inskräp och illustrerad. Men jag skall här inte närmare fördjupa mig i dylika teologiska implikationer och komplikationer. Jag konstaterar bara, att den litteraturvetenskaplige lekmannen – som går till läsningen utan alla förutfattade meningar – här långt bättre erfar just det som vi så gärna vill ha som behållning av den riktigt goda skönlitteraturen – en estetisk verkan, en njutning eller tillfredsställelse som har att göra med att en lätt urskiljbar litterär form eller struktur fungerar och uppnår sin avsedda verkan. Med all sin måleriska och dramatiska pregnans, sin lätt urskiljbara och goda berättarrytm, sin goda gestalt som gestaltpsykologerna skulle säga, rymmer en sådan liknelse inte ett ord för litet och inte ett ord för mycket. De splittrande digressionerna lyser här med sin frånvaro. Det är en ordkonst "där allt faller på plats" och där ingenting förblir udda eller stannar utanför.

## EVANGELIERNAS SOM BIOGRAFER\*

Tomas Hägg

Det pågick under stora delar av 1900-talet en debatt, i huvudsak mellan teologer, om de kanoniska evangeliernas litterära status, deras genretillhörighet. En inflytelserik, för att inte säga dominerande riktning menade att evangelierna inte låter sig infogas i någon samtida genre, de är *sui generis*, ”av sin egen art”, skapade för ett unikt ändamål, utan föregångare och utan samtida paralleller. Det är naturligtvis Rudolf Bultmann och hans formkritiska skola jag syftar på. Genrebestämningen blir för dem: evangelierna är ”evangelier”. Bara en liten minoritet hävdade motsatsen. Somliga visade på evangeliernas släktskap med biografier generellt, i alla tider, om man med ”biografi” helt enkelt menar en litterär skildring av en historisk individs liv från vaggan till graven. Andra åter, särskilt under 1900-talets sista decennier, ville påvisa specifika likheter mellan ett eller flera av evangelierna och vissa andra antika texter som brukar kallas biografier, eller *bioi, vitae*, ”liv” – själva ordet *biographia* träffar vi inte på i antika texter förrän i början av 500-talet e.Kr., i Damaskios’ *Bios Isidōrou*.

Minoriteten har nu i det tjugoförsta århundradet möjligen blivit en majoritet genom två monografier, helt ägnade detta ämne, som kom ut på 1990-talet: Richard Burridges *What are the Gospels?* (1992, 2. uppl. 2004) och Dirk Frickenschmidts *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (Tübingen 1997). De menar sig båda ”bevisa”, om också med ganska olika metoder, att evangelierna skall räknas som antika biografier. Burridges arbete är systematiskt, men bygger bara på ett begränsat urval texter som jämförelsematerial till evangelierna. Resultatet blir ganska förutsägbart genom att urvalet omfattar allt från enkomium till biografisk roman. Alltid går det att hitta likheter till evangelierna någonstans i denna brokiga biografiska flora. Statistisk metod, tabeller och diagram ger ett bedrägligt sken av strikt vetenskaplighet.

Frickenschmidt i sin tur undviker urval och därmed anklagelser för subjektivitet och förutfattade meningar. Han har som ambition att täcka all biografisk litteratur från antiken, inklusive biografiska inslag i historiska verk. En sådan ambition leder ofelbart till en del summariska omdömen och stor avhängighet av sekundärkällor. Hans fokus är på narrativa konventioner och topoi typiska för antika biografiska texter. Han finner, lika förutsägbart som Burridge, många likheter med evangelierna och konkluderar att evangelierna *eindentlich* hör till de antika biografierens *Literaturfamilie*. Han föredrar, klokt nog, den termen framför *Gattung*, genre.

---

\* Föredrag vid den patriska dagen i Lund, den 4 april 2005.

Nu har jag själv inget emot den slutsats som både Burridge och Frickenschmidt kommer till. Inte heller är det dåliga eller värdelösa böcker de har skrivit. Tvärtom, det finns i båda böckerna en mängd material samlat om antik biografi som man inte finner någon annanstans, och analyser och jämförelser som säger mycket både om evangeliernas litterära form och om många andra antika biografiska texter. Men någon ”bevisning” bör vi enligt min mening inte tala om i sådana frågor. Antik biografi var ingen strikt definierad genre, på linje med epos eller tragedi, och ens slutsatser blir nödvändigtvis bestämda av var det är man letar efter paralleller. Hade Burridge och Frickenschmidt valt att se Plutarchos som den ende överlevande företrädaren för den typiska antika biografien, som exempelvis Albrecht Dihle gör, hade evangelierna fallit utanför genren.

Min egen läsning av evangelierna som biografier har en annan utgångspunkt än den tekniska genrebestämningen. I stället för att bevisa något om evangeliernas genretillhörighet skall jag presentera en biografisk läsning av dem, dvs. en läsning som fokuserar på det biografiska i texterna. Min tes är att evangeliet, i meningen ”det kristna budskapet”, iklär sig en alltmer biografisk form under tidens lopp, från isolerade Jesus-ord via de kanoniska evangeliernas kronologiska berättelser fram till de apokryfa födelse- och barndomsevangeliernas försök att fylla de kvarvarande lakunerna i Jesu liv. Det är ingen revolutionerande tes, men en aspekt som jag inte tror har varit så mycket beaktad i nytestamentliga studier. (Men se nu den nyutkomna danska artikelsamlingen *Frelsens biografisering* i litteraturlistan nedan.)

### *Thomasevangeliet*

I en kort föreläsning kan det bara bli fråga om några glimtar av helheten. Jag börjar med Jesus-orden. I stället för Q-källan, som ju bara är en rekonstruerad text, även om den nu finns att köpa i både folianter och pocketutgåvor, har jag valt att utgå från Thomasevangeliet. Dess datering är som bekant omstridd, den textform vi kommer åt genom papyrusfragment och koptisk översättning är kanske inte äldre än mitten av andra århundradet, även om kärnan enligt somliga forskare kan höra hemma nästan hundra år tidigare, före de kanoniska evangelierna. Men det är *typologin* jag är ute efter: så ungefär kunde en samling Jesus-ord se ut innan de berättande evangelierna skrevs ner. Hur ser den då ut, vad gäller litterär struktur, och hur har den fungerat ur ett biografiskt perspektiv?

Thomasevangeliet består av 114 korta stycken, typiskt inledda av orden ”Jesus säger”, *Iêsous legei*, följda av direkt citat. Att det är fråga om en samling Jesus-ord, inte en samling historier om Jesus, framgår redan av prologen: ”Detta är de hemliga ord (*apokryphoi logoi*) som den levande Jesus uttalade och Judas, som också är Thomas, skrev ner.” Det är ingen sammanbindande berättelse mellan ”orden”, och det är lätt missvisande när man i många översättningar till moderna språk återger även de grekiska fragmentens *legei* i preteritum, ”Jesus sade”, som om det var fråga om historiskt presens i en berättande framställning, som i de kanoniska evangelierna. På det sättet tvingas serien av citerade ord in i ett förflutet som de

själva inte refererar till, annat än i prologen och det allra första ”ordet”. Det är den koptiska översättningen, gjord omkring 200 e.Kr., som omvandlar Jesu presenta närvaro i grekiskan till en historisk berättelse.

Denna enkla grundform utvidgas ibland till en dialogsituation, eller i varje fall förs det in personer som lyssnar till Jesu ord eller ställer frågor, fortfarande i presens, t.ex.: ”Hans lärjungar frågar honom och säger...”, och så följer Jesu svar. Undantagsvis förekommer flera namngivna lärjungar och en gång Maria, en gång Salome. Också helt undantagsvis kan det vara en rudimentär situationsbeskrivning som leder upp till Jesus-ordet, som ”De såg en samaritan som bar ett lamm på väg till Jerusalem”. Men sådana inledningar följs aldrig upp efter Jesus-ordet.

Det finns i dessa inledningar inte några kronologiska eller geografiska markörer eller något som förtjänar namnet historiskt eller biografiskt material. Också inom det citerade talet är det ytterst sällsynt med något som ens närmar sig biografisk information. Det finns en hänvisning till Johannes Döparen och en indirekt till Korset, men annars ingen antydning om död eller uppståndelse. Jesu födelse och barndom är också icke-teman. Hans familj nämns bara en gång (99), men denna möjlighet till inblick i Jesu privata sfär stängs omedelbart igen genom Jesu generaliserande svar.

Det är heller inte möjligt att utläsa någon kronologisk ordningsföljd mellan de olika orden. Det torde alltså vara helt klart att den inte finns spår av något biografiskt koncept bakom detta evangelium. Det är väl snarare en visdomsbok till typen. För att fungera måste en sådan samling ha räknat med åhörarnas eller läsarnas förkunskaper om bakgrund och miljö, och om gestalten Jesus. Talarens auktoritet var redan etablerad utanför texten. I motsats till de kanoniska evangelierna, var den här texten tydligen inte avsedd att vinna nya anhängare, det är en ”hemlig” text för en sluten cirkel av troende. Samlingen kan först ha fungerat som minneshjälp bland dem som själva hört Jesus, senare som kodifiering av hans ord.

Det kan också ha existerat liknande oordnade samlingar av historier om Jesus, hans mirakler, kanske också hans liknelser, men inget av den sorten har överlevt självständigt utanför evangelierna. Q-källan har förmodligen haft mindre karaktär av ren citatsamling än Thomasevangeliet, alltså haft mer berättande och därmed biografiskt stoff. Men det blir rent hypotetiskt, och det pågår en diskussion om olika stadier, ”redaktioner”, som Q-källan kan ha genomgått innan den kom att bli källa för Matteus och Lukas. Att vi bör räkna med att enskilda Jesus-ord i början traderades isolerade från ett berättande sammanhang, som i Thomasevangeliet, tror jag de flesta är överens om. Det är tid att gå över till det första berättande evangeliet, Markus, och se vad som skett där på den biografiska fronten.

### *Markusevangeliet*

Medan Thomasevangeliet, och antagligen i huvudsak också Q-källan, fokuserade på Jesu undervisning, berättar Markus också mycket om vad Jesus *gjorde*. Vad han gjorde och hur han tedde sig för sin närmaste omgivning – lärjungar, motståndare,

och folk i allmänhet – är lika viktigt för Markus som att återge vad han sade. Jesus blir ett exempel genom sin livsföring och sina handlingar, inte bara språkrör för en lära.

Men Markus har det gemensamt med Q-källan att han startar sin berättelse med Johannes Döparens verksamhet och Jesu dop – alltså inte med familjen och födelsen, som man skulle vänta i en biografi. Liksom fallet är med Gamla Testamentets profetbiografier, är det Jesu professionella karriär som är Markus' tema. Han börjar alltså inte med födelsen, utan med kallelsen, när Jesus är nära 30 år (1:11): ”Du är min älskade son, du är min utvalde.” Resten av historien, fram till Jesu intåg i Jerusalem vid påsken, verkar hos Markus utspela sig under ett enda år, även om precisa tidsangivelser saknas. Den återstående tredjedelen av evangeliets text ägnas en enda vecka och beskriver alltså mycket mer i detalj omständigheterna kring Jesu död och uppståndelse. Markusevangeliet har som bekant karakteriserats som ”en passionshistoria med en lång inledning” (Martin Kähler, 1896). Ett sådant sceniskt fokus på hjältens sista dagar och död är i och för sig helt förenligt med ett biografiskt koncept, det är disproportionen mellan detta och vad som berättats om hans levnadslöpp i övrigt som visar att Markus inte har haft för avsikt att teckna personen Jesu liv.

Ändå tar Markus ett avgörande steg från den oordnade samlingen Jesus-ord till en kronologisk framställning av den professionella delen av Jesu liv. Det sker, för att uttrycka det mycket enkelt, på två nivåer. Dels sätts enskilda ord in i en konkret miljö, blir en scen, dels kopplas sådana scener ihop till större berättelsekomplex. Vi skall se på den första mekanismen, genom att jämföra Ord 99 i Thomasevangeliet med Markus 3.31-34:

#### Thomasevangeliet 99

#### Markus 3:31-34

Lärjungarna säger till honom:

”Dina bröder och din mor är här utanför.”

Han säger till dem:

”De här, som gör min Faders vilja, är mina bröder och min mor. Det är de som skall komma in i min Faders rike.”

Nu kom hans mor och hans bröder. De stannade utanför och skickade bud efter honom. Det satt mycket folk omkring honom,

och de sade till honom:

”Din mor och dina bröder är här utanför och söker dig.”

Han svarade och sade till dem:

”Vem är min mor och mina bröder?” Han såg på dem som satt runt omkring honom och sade: ”Det här är min mor och mina bröder. Den som gör Guds vilja är min bror och syster och mor.”

Situationen som föranleder Jesus-ordet – att medlemmar av hans nära familj har anlänt – rapporteras alltså i Thomasevangeliet bara av lärjungarna. Hos Markus lyfts det ut ur det direkta talet och placeras i den berättande ramen; en liten förändring, men nog för att skapa en konkret bakgrund. Lärjungarna ersätts av

ochlos, ”mycket folk”, undervisningen blir mindre ”hemlig”, dvs. intern och exklusiv. Den riktar sig nu till alla som vill höra, inklusive åhörarna eller läsarna av evangeliet. Det finns också några rudimentära scenanvisningar: ”Det satt mycket folk omkring honom”, ”Han såg på dem som satt runt omkring honom ...”. Vi har också en retorisk fråga, ”Vem är min mor och mina bröder?”, uppenbarligen mött med uppmärksam tystnad. Allt detta tjänar till få scenen att leva och får oss att ta aktiv del av budskapet.

Ändå kan vi inte tala om någon egentlig biografisk avsikt: berättelsen återvänder inte till Jesu moder och broder, för att se hur de reagerade, inte ens för att nämna om Jesus gick ut för att möta dem. De är samma skuggfigurer här som på andra håll hos Markus. Det närmaste konkretion man kommer är scenen i synagogan i Nasaret i Markus 6:3, där åhörarna häpnar över att höra Jesus undervisa: ”Var har han detta ifrån? ... Är det inte snickaren, Marias son och bror till Jakob och Joses och Judas och Simon? Bor inte hans systrar här hos oss?” Det är den enda gången hela familjen, utom Josef, blir nämnd i evangeliet, och enda gången det sägs att Jesus var snickare. Här kommer det upp till ytan en typ av material som Markus annars låter ligga. Han har inte varit intresserad av att skapa någon som helst familjeatmosfär kring sin huvudperson. Den ende far som nämns i evangeliet är Fadern i himmelen.

För att sammanfatta: Vad Markus har åstadkommit i sitt evangelium är att ge Jesus-gestalten en auktoritet inom själva texten, genom att integrera hans undervisning i en berättelse om den offentliga delen av hans liv, och genom att fokusera på skildringen av hans död, med den slutgiltiga bekräftelsen på hans gudomliga mission. Det intryck Jesus gör på sin omedelbara åhörarkrets – när han kallar lärjungar, botar sjuka, undervisar, vinner dispyter, utstår tortyr – är exemplariskt för hur Markus’ egna läsare skall ta emot historierna och undervisningen. Vittnena till hans underverk förbådar vår förväntade reaktion. Dessutom är greppet med att förkroppsliga budskapet i en livshistoria, om än partiell, också ett sätt att fånga och behålla läsarnas uppmärksamhet. Att berätta, inte utlägga teoretiskt, är i sig en beprövad pedagogisk metod, och att berätta en livshistoria är kanske det som fångar uppmärksamheten bäst.

### *Lukas- och Matteusevangelierna*

Nästa steg i utvecklingen av evangeliet i riktning mot en full livshistoria tas av Lukas och Matteus, som det förefaller parallellt. De bygger, enligt gängse teori, dels på Markus, dels på Q-källan. Dessutom har var och en tillgång till visst eget material, ”särstoff”. Strukturen speglar Markus, men volymen ökas och proportionerna förändras, passionshistorien tar inte längre så stor del av texten. Andelen direkt tal av Jesus fördubblas. Men allt detta förändrar egentligen inte textens karaktär, den blir inte mer biografi för det, det handlar fortfarande mest om Jesu sista år och död. Det avgörande steget tas i början. Medan Markus går rätt *in medias res*, lägger



Matteus och Lukas till prolog och nytt berättande material om Jesu bakgrund, födelse och barndom. De trettio år som föregår dopet börjar så smått att fyllas. Det förefaller mig rimligt att förklaringen, åtminstone delvis, är biografiskt intresse. Det var inte längre nog att höra om Jesu offentliga liv. Från vilken familj kom Messias? Vilka tecken eller omen omgav hans födelse, parallella med dem som omgav hans död? Förebådade hans barndom hans bedrifter som vuxen? Sådana frågor är grundläggande i grekisk-romersk kultur när det gäller att skildra viktiga personers liv, ja de är säkert gemensamma för alla kulturer som vill bevara minnet av sina heroer.

Om Matteus och Lukas i princip kan sägas utvidga sina evangelier på samma sätt, är de lösningar de väljer och det material de utnyttjar som bekant högst olika. Jag skall bara kort påminna om vilken form de biografiska tilläggen tar.

### Matteusevangeliet

Matteus börjar med en *biblos geneos*, en släkttavla, som etablerar Jesus som ättling till David och Abraham. Han slutar med att nämna ”Josef, Marias man; av henne föddes Jesus som kallas Kristus” (1:16). Josef bildar alltså den formella länken till Davids hus, men han kallas inte ”Jesu far”, vare sig här i släkttavlan eller någon annanstans hos Matteus. Men när berättelsen om Jesu födsel nu tar vid, skiftar perspektivet snabbt från Maria, Josefs trolovade, som ”var havande genom helig ande”, till Josef själv, som karakteriseras som en ”rättfärdig” (*dikaïos*) man. Det är han som nu styr handlingen, det är han som tar emot gudomliga instruktioner, tolkar och följer dem. Han för hem sin trolovade, men ”han rörde henne inte förrän hon hade fött en son” (1:25 καὶ οὐκ ἐγένωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν). Det är en formulering som förstås öppnar för möjligheten att Jesus i framtiden kommer att få syskon, men ingen av de få vidare glimtar vi får av den lilla kärnfamiljen hos Matteus bekräftar att så verkligen blev fallet under Jesu barndom. Liksom hos Markus refereras det senare, under Jesu offentliga liv, till hans *adelphoi* och *adelphai*. Efter att det i kyrkan blev viktigt att Maria skulle förbli jungfru hela livet, har dessa referenser förklarats bort på olika sätt. Antingen översätts de som ”kusiner”, eller antas det att de var Josefs barn i ett tidigare äktenskap. Hursomhelst, Matteus skildrar aldrig något familjeliv med syskonen agerande tillsammans med Jesus. För sådant får vi vänta till apokryferna.

Berättelsen fortsätter, inte ur barnets perspektiv, utan hans mors makes perspektiv. Jesus är *to paidion* och fungerar aldrig som subjekt i en sats. Vi har också mellanspelet med Herodes och de tre magernas besök; först då specificeras det för övrigt när och var Jesu födsel skedde. Magernas hyllning bekräftar barnets gudomliga status och historiska betydelse. Så följer flykten till Egypten, men uppehållet där tematiseras aldrig; tomrummet utfylls med beskrivningen av hur Herodes låter mördra gossebarnen i Betlehem med omnejd. Efter Herodes' död återvänder Josef med sin familj till Israel och bosätter sig i Nasaret.

Hur gammal är Jesus nu, och vad har vi egentligen fått veta om honom som barn? De flesta icke förvarnade läsare blir nog förvirrade när nästa kapitel börjar med orden: ”Vid den tiden (Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) uppträdde Johannes

Döparen i Judeens öken”, och när skildringen av Jesu dop följer redan i samma kapitel, i sammanhängande berättelse. Han har alltså redan hunnit bli nära 30 år gammal, och resten av evangeliet, 25 av 28 kapitel, handlar om hans sista år och död.

Jag sammanfattar: Matteus har på sätt och vis täckt Jesu födelse och allra första år, oklart hur många, men har gjort det utan att någon enda gång placera barnet Jesus i berättelsens centrum. Hans perspektiv har varit att understryka hur Jesus från början var en uppfyllelse av gamla profetior och gudomliga löften. Men den enda personen i familjen som vi får se in i, i någon mån följa hans känslor, tankar, motiv och beslut, är Josef. Som familjens överhuvud är det han som får de gudomliga instruktionerna och är ansvarig för att de genomförs. Författarens avsikt har alltså inte varit att ge en barndomsbeskrivning av någon substans. Inte heller har han sört för kontinuitet i berättelsen, utan lämnat ett stort oförmedlat gap mellan återkomsten från Egypten och dopet. Matteus har tagit ett steg mot en skildring av Jesu liv, men bara halvhjärtat. Kommentatorer antyder att det helt enkelt på detta tidiga stadium inte har funnits mycket källmaterial tillgängligt om Jesu tidiga liv, ens av legendarisk art; och Matteus tycks snarare ha varit en konservativ redaktör, som höll sig till traditionen, än en skapande författare.

#### Lukasevangeliet

Lukas har betydligt mer att erbjuda från ett biografiskt perspektiv. Men själva början är mindre lovande än Matteus'. Den välbekanta prologen är tydlig när det gäller metod men märkligt vag när det gäller tema. Förutsatt att den inte föregicks av en mer informativ titel, kunde en presumtiv läsare inte gissa att skriften skulle handla om en individs liv. Dessutom, när den egentliga berättelsen börjar och anger en tid och plats – ”På den tiden då Herodes var kung i Judeen” osv. (1:5) – så är den person vars föräldrar introduceras, liksom i en biografisk skrift, inte identisk med evangeliets huvudperson. Det är Johannes Döparens föräldrar, Sakarias och Elisabet, och deras barnlöshet som tematiseras, och det barn som ängeln lovar att Elisabet trots allt skall föda är alltså Johannes. En läsare utan speciell kunskap om sammanhangen måste få intrycket att det är denne Johannes som är det biografiska subjektet. Först fram emot slutet av kapitlet kommer en ny bebådelse, parallell med den första, och så småningom blir det klart vem det hela skall handla om. Läst som biografi börjar Lukas alltså ganska förvirrande.

Men snart blir det bättre. Temat jungfrufödelse, som hos Matteus behandlades ur Josefs och lagens synvinkel, blir hos Lukas sett ur Marias perspektiv: ”Hur skall detta ske? Jag har ju aldrig haft någon man?” frågar hon ängeln (1:34). Ängeln hänvisar till vad som har skett med hennes släkting Elisabet, och berättelsen går över till att beskriva hur Maria beger sig till Elisabet, och hur de två havande kvinnorna samtalar. Den lilla detaljen om hur Elisabets barn sparkar till av fröjd i hennes mage hör till de moment i berättelsen som ger Lukas' skildring något av den intima familjeatmosfär som helt saknades hos Markus, och i stort sett låg outnyttjad hos Matteus. Det pekar fram mot de apokryfa födelseevangelierna.

De två havandeskapen används sedan för att ge berättelsen en stram

tidsstruktur. Johannes föds först, omskärs, får namn, men försvinner så temporärt ur historien, och scenen är fri för den verkliga huvudpersonen att födas. Perspektivet vidgas ett ögonblick till den stora världen: kejsar Augustus, skattskrivning. Vi får en datering: "Quirinius var ståthållare i Syrien" (2:2). Det markerar en händelse av universell betydelse, samtidigt som det förstås förklarar varför Josef är på väg till Betlehem "tillsammans med Maria, sin trolovade, som väntade sitt barn" (2:5). Om själva födelsen, som Matteus bara rapporterade som ett faktum, är Lukas återigen mer åskådligt konkret: "hon lindade honom och lade honom i en krubba" (2:7). Också när herdarna infinner sig och beskådar barnet, är det Maria som berättelsen fokuserar på: "Maria tog allt detta till sitt hjärta och begrundade det" (2:19).

På den punkt i berättelsen där flykten till Egypten berättades hos Matteus, har Lukas i stället två scener som visar Jesus i templet i Jerusalem, först som spädbarn för att "helgas åt Herren" (2:23), sedan som en pojke på tolv. Vad som sker med honom de tolv åren mellan dessa två närbilder, berättas med stor ekonomi: "Pojken växte och fylldes av styrka och vishet (*sophia*), och Guds välbehag var med honom" (2:40). På motsvarande sätt överbryggas tidsavståndet mellan den andra tempelscenen och dopet, alltså inte mindre än 17-18 år: "Jesus blev äldre och visare och vann Guds och människors välbehag" (2:52). Lukas binder alltså ihop där Matteus lämnade ett gap, han skisserar ett livslopp, om med aldrig så tunna streck. Samtidigt är det lätt att se att det här finns gott om utrymme för biografisk förtätning och skapande fantasi.

Men åter till tempelscenerna. Den första bidrar inte till karakteriseringen av barnet Jesus, det är åt Symeon och Hanna berättelsen ger karaktär. I den andra tempelscenen är den tolvårige Jesus däremot huvudpersonen, även om det är ur föräldrarnas perspektiv det hela berättas. Han har dröjt sig kvar när de anträder resan hemåt, de blir oroliga, återvänder och finner honom efter tre dagar i templet, "där han satt mitt bland lärarna och lyssnade och ställde frågor" (2:46). Maria frågar: "Barn, hur kunde du göra så mot oss? Din far och jag har letat efter dig och varit mycket oroliga." (2:48) Jesus svarar: "Varför skulle ni leta efter mig? Visste ni inte att jag måste vara hos min far?" Den här scenen förenar två aspekter. Föräldrarnas oro över sin självrådige son ger Jesus och hans familj en karaktär av vanliga människor med vardagliga bekymmer. Pojkens brådmogna uppträdande i templet, å andra sidan, och hans kryptiska svar till sin mor visar honom som speciell och icke-hemmahörande. Men han låter sig föras tillbaka till fällan, det påpekas att han följde med dem hem till Nasaret, "och han lydde dem i allt" (2:51). Samtidigt betonas återigen hans egen ökande vishet, *sophia*.

Det här är den typ av karakteriserande anekdot som är varje biografiförfattares dröm, ett barn som demonstrerar sina ovanliga gåvor och uppför sig på ett sätt som förebådar hans vuxna persona. Men det är den enda i sitt slag som berättas om Jesus i de kanoniska evangelierna. Med Johannes har vi återigen en evangelist som helt avstår från jordisk genealogi, födelse och barndom. Efter logos-prologen går han direkt till Johannes Döparen, och Jesus kommer in i berättelsen när Johannes en dag får se honom komma vandrande mot sig.

## *Födelse- och barndomsevangelier*

Scenen i templet kom ändå att visa sig produktiv, men utanför Bibelns ramar. Redan under 100-talet cirkulerade det andra berättelser om Jesus som kom att hållas utanför när Bibel-kanon bildades. De äldsta av dessa s.k. apokryfa evangelier handlade inte om den offentliga delen av Jesu liv, som ju redan var täckt från olika aspekter i de fyra kanoniska. I stället var det försummade ämnen som togs upp: hans familjebakgrund, födelse, spädbarnstid och barndom, också vad som hände mellan korsfästelsen och uppståndelsen. De två viktigaste texterna ur vår synvinkel är Jakobs protevangelium och Thomas barndomsevangelium. Båda hör sannolikt hemma i senare delen av 100-talet. De hade många efterföljare i den patristiska perioden.

### Jakobs protevangelium

Jakobs protevangelium förutsätter både Matteus och Lukas. Det utvidgar dem och harmoniserar dem ibland, andra gånger utvecklar det nya ämnen av egen uppfinning (eller med användning av andra källor). Den okände författaren utger sig för att vara Jakob, Jesu broder som Paulus i Galaterbrevet 1:19 berättar att han mötte i Jerusalem. Men i protevangeliet blir han Jesu halvbror, född i Josefs första äktenskap. Han uppger att han skrivit sin berättelse (*historia*) i vildmarken utanför Jerusalem efter Herodes' död; men hans bristande kunskaper om judiska seder och palestinsk geografi förräder honom.

En stor del av Jakobs protevangelium handlar inte om Jesus överhuvud, utan om Marias egen födelse och barndom. Beskrivningen av Jesu födelse kan till och med tänkas vara ett sekundärt tillägg – i så fall ytterligare ett exempel på hur traditionen går steg för steg i biografisk riktning. Texten finns för övrigt i mer än 130 medeltida manuskript, en bra illustration på hur populära sådana biografiska skildringar av de bibliska gestalterna var, oavsett kanonisering. Det finns också ett otal översättningar och många nedslag i den kristna konsten medeltiden igenom, i väst via dess latinska efterföljare, ”Pseudo-Matteus”, som fortsätter de biografiska spekulationerna.

Maria beskrivs hos Jakob som ett charmerande barn, som ”dansar med fötterna” när hon vid tre års ålder överläts av sina föräldrar till att uppfostras i templet. Där blir hon kvar tills hon vid 12 års ålder överlämnas till Josef, en äldre man med söner från ett tidigare äktenskap. Också Josef kommer ut från sin skugglika existens i de kanoniska evangelierna. Vi får t.ex. bevittna hans förtvivlan och skräck när det visar sig att hans myndling, jungfrun, är havande.

Vi skall se ett exempel på hur refokaliseringen från biblisk berättelse till apokryf kan se ut:

## Lukas 2:1-6

Vid den tiden utfärdade kejsar Augustus en förordning om att hela världen skulle skattskrivnas. Det var den första skattskrivningen, och den hölls när Quirinius var ståthållare i Syrien. Alla gick då för att skattskrivna sig, var och en till sin stad. Och Josef, som genom sin härkomst hörde till Davids hus, begav sig från Nasaret i Galileen upp till Judeen, till Davids stad Betlehem, för att skattskrivna sig tillsammans med Maria, sin trolovade, som väntade barn.

Medan de befann sig där var tiden inne för henne att föda ...

## Jakobs protevangelium 17:1-3

Från kejsar Augustus utgick en befallning att alla i Betlehem i Judeen skulle låta skattskrivna sig. Och Josef sade: "Jag skall låta registrera mina söner, men vad skall jag göra med flickan här? Hur skall jag låta registrera henne? Som min hustru? Det skäms jag för. Eller som min dotter? Men Israels barn vet att hon inte är min dotter. På denna Herrens dag skall det bli som Han vill." Han sadlade sin åsna och satte henne upp på den. Hans son ledde den och Josef följde efter. När de närmade sig den tredje milstolpen, vände sig Josef om och såg att hon var sorgsen och sade till sig själv: "Kanske plågas hon av det som är inne i henne?" Åter vände Josef sig om och såg att hon skrattade och sade till henne: "Maria, vad är det med dig, eftersom jag ser ditt ansikte i ena stunden skratta, i andra stunden vara sorgset?" Hon svarade honom: "Josef, jag ser två folk för mina ögon, det ena gråter och klagar, det andra gläder sig och jublar." När de hade kommit halvvägs, sade Maria till honom: "Josef, låt mig sitta av från åsnan, för det som är inne i mig tränger på och vill ut."

På det här sättet har historien om Jesu födelse broderats ut till en detaljerad beskrivning ur den närmaste familjens synvinkel. Den son som leder åsnan är Jakob, den föregivne författaren till evangeliet, ett unikt privilegierat ögonvittne. Många detaljer avviker från den kanoniska berättelsen, som att födelsen äger rum i en grotta när resenärerna är bara halvvägs till Betlehem. Vid den punkten skiftar berättelsen för en tid perspektiv och blir en jag-berättelse lagd i Jakobs mun. Medan han söker efter en barnmorska, ser han plötsligt himmel och jord stå stilla, arbetare och herdar frusna i sina rörelser: det gudomliga barnet föds. Andra tecken rapporteras också, en stark ljussky döljer grottan. När den skingrades "blev en baby (*brepfos*) synlig, och den kom och tog sin moder Marias bröst" (19:2).

I sista delen av Jakobs evangelium berättas historien om de vise männen, Herodes och mordet på barnen i Betlehem. Medan födelsehistorien har Lukas som bas, även om den snart går sina helt egna vägar, är det nu Matteus som utvidgas, också med många nya element i skildringen. Bland annat söker Herodes' hejdukar också efter den lille Johannes, bara ett halvår äldre än Jesus. Maria gömmer Jesus i en krubba – där kommer Lukas' födelseberättelse tillbaka! – medan Elisabeth flyr

med Johannes till bergen och lyckas rädda sig och barnet på mirakulöst vis. Sakarias däremot, Johannes' far, blir brutalt mördad i templet när han vägrar avslöja var hans familj gömmer sig.

I Jakobs protevangelium är det alltså framför allt Jesu föräldrar som får ett eget liv och egna karaktärer. Till och med hans morföräldrar får namn och personlighet. Sådana tillbakablickar på slakten är ju vanliga i biografier och självbiografier. Den naturliga nyfikenheten på Jesu familjebakgrund blir alltså rikt tillgodosedd, men berättelsen stoppar medan Jesus själv ännu är ett spädbarn. Det som finns här av detaljerad barndomsbeskrivning – och remarkabel sådan! – gäller Maria, särskilt hennes tre första år. Vid sidan om det biografiska, kan det också finnas ett apologetiskt intresse bakom evangeliet: författaren vill visa att Jesu föräldrar inte var så fattiga och underklassiga som vissa kristendomskritiker hade påstått. Josef är inte en simpel snickare, utan byggmästare med uppdrag också utanför hemstaden. Men starkare är nog den apologetiska tendensen när det gäller att demonstrera och försvara Marias jungfrudom: hon är själv en produkt av obefläckad avlelse, hon uppfostras i isolering i templet från tre till tolv års ålder; när hon blir havande, utsätts hennes och Josefs försäkringar om sin oskuld för sannings-tester, till och med efter att hon fött Jesus blir hennes virginitet fysiskt kontrollerad i födelsegrottan. I detta evangelium finns källan till den senare Maria-dyrkan.

#### Thomas barndomsevangelium

Jesus själv blir huvudpersonen i det andra apokryfa evangeliet från 100-talet, det som kallas Thomas barndomsevangelium (och inte har något att göra med Thomasevangeliet). Det är uppenbart inspirerat av Lukas skildring av Jesus i templet vid 12 års ålder. En serie andra episoder från Jesu pojkår berättas för att fylla tomrummet mellan hemkomsten från Egypten och scenen i templet, som detta evangelium slutar med i bara lätt förändrad form. Den ursprungliga titeln kan ha varit *Paidika*, ”Pojkhistorier”, vilket skulle markera det som ett supplement snarare än ett helt evangelium. Texttraditionen har varit av det öppna slaget, nya episoder kommer till, ordningsföljden förändras osv. Texten fick inte det slags skydd som de kanoniska skrifterna snart förvärvade.

En del av dessa anekdoter visar Jesus som en ungdomlig undergörare. Vid fem års ålder formar han till exempel sparvar av lera och får dem att lyfta och flyga kvittrande iväg. Det är den typ av proleptisk barndomsbeskrivning som är vanlig i biografier i alla tider: Jesus utför inom barnasfären samma typ av mirakel som han sedan gör i sitt vuxenliv, och omgivningen häpnar. Andra episoder visar Jesus som ett brådmoget barn, en *puer senex*, och markerar hans överlägsenhet över lärare och andra vuxna, på samma sätt som i Lukas' tempelscen, men i grövre form. En lärare hör Jesus gräla med sin far och förundrar sig över både hans intellektuella gåvor och hans fräckhet. Han tar in honom i sin skola för att lära honom både folkvett och bokstäverna från alfa till omega. Men Jesus bara tittar på läraren och säger (6:3/6:19):

”Du som inte ens förstår alfa till dess väsen, hur skall du kunna lära andra beta? Hycklare där (ὑποκριτά)! Lär mig först alfa, om du kan, så skall jag tro på ditt beta”.

Läraren bönfaller snart Josef att ta sitt barn ur skolan (7:2): ”Jag kan inte uthärda hans stränga blick och ännu mindre hans genomträngande tal. Detta barn är inte jordiskt (γηγενης).” Barnet skrattar högt (8). Andra lärare gör samma erfarenhet, eller värre. Den här bilden av en Jesus som från början besitter all visdom och makt har enligt somliga ett gnostiskt ursprung. Men pojken Jesu *sophia* understryks ju redan hos Lukas, och det brådmogna barnet är redan en topos i antik biografi (t.ex. Alexander).

En tredje typ av anekdot i Thomas barndomsevangelium är mer uppseendeväckande. Den lille Jesus vållar sin far stort bekymmer och oro genom att upprepade gånger använda sin övernaturliga makt bland sina lekkamrater och för att hämnas på dem som inte gör honom till viljes, eller helt enkelt råkar vara i vägen för hans lek. En gång förbannar han en pojke som har stört hans lek med vatten så att han förtvinar helt och hållet (3). Förebilden är helt tydligt den kanoniska historien om hur Jesus förbannar fikonsträdet som inte bär frukt när han är hungrig (Matt. 21:19). Det kommer mer i samma stil (4:1):

Därefter gick han en gång genom byn. Då kom en pojke springande och råkade stöta emot hans axel. Jesus blev förbittrad och sade till honom: ”Du skall inte längre gå din väg fram!” Genast föll pojken ner och dog.

Det är sådana mirakel som en modern kommentator (J.K. Elliott) kallar ”nyckfulla och till och med destruktiva” och får honom att utropa: ”Jesus är ett *enfant terrible* som sällan handlar på ett kristet sätt!” Men det kan nog inte förnekas att också detta är en proleptisk barndomsskildring, även om det är drag som vi inte ofta tänker på hos evangeliernas vuxne Jesus som här förstoras och förgrovas. Vi finner i Nya Testamentet ju också den stränge, kompromisslöse, hetlevrade Jesus, kanske mest hos Markus. Om vi kombinerar det med en konstnärlig vilja att beskriva typiskt barnauppträdande, kommer vi ett stycke på vägen mot att förstå dessa ”pojkhistorier”. Det är också ett faktum att Jesus senare i barndomsevangeliet utfärdar ett slags allmän amnesti över dem som han har drabbat (8:2): ”När pojken slutat tala, blev alla botade som kommit under hans förbannelse. Och från den stunden vågade ingen reta honom. Han kunde ju förbanna honom och göra honom till krympling.” I rättvisans namn finns det också bland hans barnmirakler mer positiva ting, som att han uppväcker döda och botar sjuka. Han botar bland annat sin äldre bror Jakob som blivit biten av en giftorm. Han använder också sina säregna gåvor till att hjälpa sin far och mor i deras dagliga sysslor. Det hela leder fram till det allmänna omdömet, lånat från Lukas, att Jesus lydde sina föräldrar och växte till i vishet, ålder och behag (19:11).

Luckan mellan tolv och trettio års ålder fylls däremot inte i detta eller något annat bevarat evangelium av så tidigt antikt ursprung. Vi får nöja oss med modernare spekulationer i skönlitteratur och film, vetenskap och pseudovetenskap, om den unge Jesus och hans historiska miljö, om Jesus som homosexuell eller om Jesus som gift med Maria Magdalena. Men det är en annan historia. Min avsikt har varit att visa hur vad vi kunde kalla ”den biografiska driften” redan i de första århundradena bidrog till en förtätning och ett förkroppsligande av evangeliet.

## Litteratur

### **Evangelium och biografi**

- Aune, David E.: *The New Testament in Its Literary Environment*. Cambridge 1988, 46-76.
- Berger, Klaus: "Hellenistiska Gattungen im Neuen Testament", i *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.25.2 (1984): 1031-1432, 1831-85, pp. 1231-45.
- Burridge, Richard A.: *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Cambridge 1992. (2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids & Cambridge 2004.)
- Dihle, Albrecht: "Die Evangelien und die griechische Biographie", i Stuhlmacher (ed.) 1983, pp. 383-411. Eng. övers.: "The Gospels and Greek Biography", i Stuhlmacher (ed.) 1991, 361-386.
- Dormeyer, Detlev: *The New Testament among the Writings of Antiquity*. Sheffield 1998, 214-43.
- Eriksson, Anders: "Lovtalet som genre för evangelierna", i Stina Hansson (red.), *Progymnasmata. Retorikens bortglömda text- och tankeform*. Rhetor förlag: Åstorp 2003, 19-40.
- Frickenschmidt, Dirk: *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*. Tübingen 1997.
- Reiser, Marius: *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung* (UTB 2197). Paderborn 2001, 98-105.
- Strecker, Georg: *History of New Testament Literature*. Harrisburg, PA, 1997, 96-112.
- Stuhlmacher, Peter (ed.): *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 28.) Tübingen 1983.
- Stuhlmacher, Peter (ed.): *The Gospel and the Gospels*. Grand Rapids, MI, 1991.
- Talbert, Charles H.: *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*. Philadelphia 1977.
- Thompson, Thomas L. & Henrik Tronier (red.): *Frelsens biografisering* (Forum for Bibelsk Eksegese, 13). Museum Tusulanums Forlag: København 2004.
- Ytterbrink, Maria: *The Third Gospel for the First Time: Luke within the Context of Ancient Biography*. Diss. Lund 2004.

### **Thomasevangeliet**

- Cameron, Ron (ed.): *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*. Philadelphia 1982, 23-37. [Övers.]
- Giversen, Søren (ed.): *Thomasevangeliet*, 2. udg., København 1999.
- Gärtner, Bertil E. (utg.): *Apokryferna till Nya Testamentet*. Stockholm 1972, 33-61. [Övers.]
- Koester, Helmut: *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Philadelphia 1990, 75-128.
- Layton, Bentley (ed.): *Nag Hammadi Codex II,2-7 together with XIII,2\*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*. Leiden 1989, 38-128. [Text och övers.]
- Valantasis, Richard: *The Gospel of Thomas*. London 1997. [Övers. och komm.]

### **Födelse- och barndomsevangelier**

- Cameron (ed.) 1982, 107-130. [Övers.]
- Elliott, J.K. (ed.): *The Apocryphal Jesus*. Oxford 1996, 7-50. [Övers. i urval.]
- Elliott, J.K. (ed.): *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford 1993.
- Gerhardsson, Birger: "Evangeliet om Jesu barndomsår", i *Från Bygd och Vildmark* 1968, 13-25. Gärtner 1972, 62-93. [Övers.]
- Hock, Ronald F. (ed.): *The Infancy Gospels of James and Thomas* (The Scholars Bible). Santa Rosa, CA. [Text, övers. och komm.]
- Koester 1990, 303-314.



# RECENSIONER

*Christian and Islamic Gender Models.* Edited by Kari Elisabeth Børresen. *Studie Testi Tardo Antichi.* Herder: Roma 2004. 218 s.

I denna volym har redaktören Kari Elisabeth Børresen samlat ett antal genderstudier inom kristendom och islam. Alla medverkande är kvinnor, och artiklarna har samlats under tre rubriker: Protology and eschatology, Gender models and gender roles, Ritual impurity and cultic exclusion., Kari Børresens eget bidrag faller under den första rubriken och behandlar Augustinus kvinnosyn, ett område där hon alltsedan sin avhandling är en internationellt ledande expert.

Patristiskt intresse har flera av artiklarna. Främst skall nämnas Emanuela Prinzivalli, "Early Christian Anthropology: Gender Models in Creation and Resurrection." Prinzivalli spårar den hermeneutiska cirkel med komponenterna kvinna –synd –död som har spelat så stor roll i det kristna tänkandets historia. Det visar sig att en samläsning av de båda självständiga skapelseberättelserna i Gen 1 och Gen 2 har spelat en viktig roll. Enligt Gen 2:7 är kvinnan skapad efter mannen och det blev lätt att läsa detta i ljuset av den underordning som enligt Gen 3:16 är en följd av synden. I Gen 1 sägs inte något om detta. Förf. kopplar samman detta med virginitetsidealet i dess mer eller mindre varierande utformningar och visar att kvinnans jämställdhet med mannen kunde befrämjas av detta ideal. Hon jämför även antropologierna i två kristna kulturer, den asiatiska (representerad av Ireneus) och den alexandrinska (representerad av Origenes). Prinzivallis bidrag är en stimulerande och provocerande läsning. Hon har fördelen att behärska även den omfattande litteraturen på italienska, ofta förbisedd av nordligare patristiker.

Det andra bidraget jag vill lyfta fram är det näst sista. Det är av Eva Maria Synek och heter "The reception of Old Testament Purity Prescriptions by Byzantine Canon Law." Den speciella del av rättshistorien som omfattar den kanoniska lagen har för äldre tid många beröringspunkter med Gamla testamentet och på senare år har detta allt mer kommit att uppmärksammas. Kyrkorätten har haft en selektiv läsning av de bibliska renhetsföreskrifterna, men i allt väsentligt har det lett till en försämrad ställning kvinnorna. Inte sällan har dock teologin kommit i konflikt med dessa föreskrifter, och det har lett till något av en dragkamp mellan teologi och kanonisk rätt. I bokens sista bidrag belyser Else Mundal detta problemkomplex i den förkristna, nordiska kulturen. Kvinnlig orenhet var där ett okänt begrepp som kom att införas av kyrkorätten och leda till att flera kvinnliga roller undertrycktes och i vissa fall kriminaliserades.

Den välskrivna volymen förtjänar spridning. Alla bidrag är på engelska utom två som är på franska. Av de tio artiklarna är det endast två som direkt berör islam.

STEN HIDAL

**Geoffrey D. Dunn, *Tertullian*. [Ingår i serien *The Early Church Fathers*.] Routledge: London & New York 2004. 200 s.**

Serien ”The Early Church Fathers” tillhandahåller nya engelska översättningar av patristiska texter, med relativt omfattande inledningar och noter. Bortsett från volymen *Early Christian Latin Poets* av Carolinne White har hittills varje volym ägnats en bestämd författare. Bestämningen ”Early” fattas därvidlag inte snävare än att Maximus Bekännaren har kunnat inkluderas i serien.

Föreliggande volym om Tertullianus är författad och översatt av en australier, katolsk präst och verksam vid Centre for Early Christian Studies vid Australian Catholic University. Inledningen på drygt 50 sidor erbjuder en översikt över Tertullianus liv, skrifter och nordafrikanska miljö, samt särskilda avsnitt om hans förhållande till Skriften, retoriken, filosofin, teologin, hedningar, judar och kristna. Texturvalet består av fullständiga översättningar av *Adversus Iudaeos*, *Scorpiace* och *De Virginibus Velandis*. Det något ovanliga urvalet motiveras med att dessa texter inte har översatts till engelska i sin helhet sedan 1800-talet. Dessutom menar författaren att de inte är mindre intressanta än andra, mer berömda texter av Tertullianus. De representerar de tre kategorier av texter som Quasten har identifierat i Tertullianus författarskap: skrifter riktade mot icke-kristna (*Adversus Iudaeos*), skrifter riktade mot heretiker (*Scorpiace*) och skrifter om kristen livsföring (*De virginibus velandis*). Vidare spänner de över hela Tertullianus karriär: *Adversus Iudaeos* anses vara ett tidigt verk, *De virginibus velandis* ett verk från hans sena, montanistiska period, och *Scorpiace* ett verk från mellantiden.

Såvitt recensenten kan bedöma är författaren väl bekant med Tertullianusforskningen, även den senaste. Den enligt honom själv kraftigt nedbantade litteraturförteckningen omfattar drygt hundra titlar. Gösta Hallonstens arbeten saknas, däremot finns den äldre lundsiska Tertullianusforskningen representerad med Gösta Säflunds *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* från 1955.

Översättningen ter sig både trogen och lättläst. Tyvärr har författaren/översättaren ansett sig böra använda endast s.k. könsneutralt språk om Gud. Det betyder att han, där man normalt hade skrivit ”he”, upprepar subjektet inom klammer, t.ex. ”For Israel, which had been known by God and had been rescued by [God] in Egypt” (s. 74) och ”bring to the Lord a sacrifice to [the Lord’s] name” (s. 77). Det är pedantiskt och klumpigt. Och är det verkligen nödvändigt? Visserligen använder latinet maskulina pronomen om Gud i mindre utsträckning än engelskan eftersom subjektet ofta är inbakat i en könsneutral verbform. Men att Tertullianus tänkte och skrev om Gud primärt i maskulina termer är ett faktum som väl ingen kan vara betjänt av att skylta över, inte heller de som beklagar detta.

STEPHAN BORGEHAMMAR

**Birgitta Elweskiöld, *John Philoponos against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in 6<sup>th</sup> Century Alexandria*. Lund 2005.**

Alexandria var vid mitten av 500-talet en stad dominerad av kyrkor, munkar och jungfrur, biskopar och präster, men samtidigt en lärdomsstad med traditioner, med en livaktig akademi, ja ett centrum för astronomi, medicin och filosofi. Stadens storhetstid var kanske förbi, satsningarna skedde på annat håll, men ännu kunde få platser mäta sig med Alexandrias rikedom av religiösa och kulturella traditioner. I denna stad grep två mycket olika gestalter till pennan. Den ene betecknar sig helt enkelt som "en kristen". Han avslöjar inte mer om sig själv än att han varit köpman och rest vida omkring. Förutom Svarta Havet, Medelhavet och Palestina beskriver han trakterna kring Röda Havet och Adenviken liksom Persiska viken, och hänvisar upprepade gånger till sina egna observationer. Anonym i sitt eget verk kom han att kallas Cosmas med tillnamnet Indienfararen, även om han aldrig kom till vad vi kallar Indien. Han har redan skrivit flera geografiska och astronomiska verk när han omkring år 550 eller strax före skriver sin *Christianike topografia periektike pantos tou kosmon*, ett av den tidiga kristna litteraturens märkligaste verk. Dels för att det är illustrerat med kartor och märkliga teckningar över världsalltet, bibelberättelser och exotiska djur, med all sannolikhet av honom själv, dels för att det mot den allmänt vedertagna ptolomeiska världsbilden presenterar en radikalt annan världsbild, helt baserad på bibeltexten och på vanligt sunt förnuft. Att jorden inte kan vara rund förstår var och en, menar Cosmas, man kan ju inte stå upp-och-ner, och att himlen är en rumslig värld fäst ovanför jorden kan man tydligt läsa i Bibeln.

En helt annan gestalt är Johannes med tillnamnet Philoponos, en skolad filosof som studerat hos en av de sista icke-kristna lärarna i Alexandria, och som i kritisk uppgörelse med Aristoteles utvecklat flera viktiga naturvetenskapliga teorier bl.a. om materien, oändlighetsbegreppet, rummets tredimensionalitet och ljusets väsen, teorier som sedan kom att föras vidare av arabiska vetenskapsmän. Hans s.k. impetus-lära, som är ett grundskott mot idén om att rörelse är ett i naturen nedlagt oföränderligt fenomen, blev en viktig pusselbit för Galileo Galilei långt senare. Johannes har en relativt lång karriär bakom sig med flera betydelsefulla vetenskapliga verk, fr.a. kommentarer till Aristoteles, när han i början av 550-talet griper pennan för att skriva *De opificio mundi*.

Om dessa båda texter handlar Birgitta Elweskiölds avhandling i grekiska. Efter en kort inledning om syftet, bakgrunden, författarna och texterna behandlas deras respektive förord och fyra teman: skapelsen, änglarna, jordens form (klotformad eller flat rektangulär) och himlen. Avhandlingens syfte anges som att studera hur de båda kristna författarna i samma alexandrinska miljö argumenterar för diametralt motsatta uppfattningar och särskilt hur de på helt olika sätt förenar bibelns utsagor med empiriska iakttagelser. Av Cosmas förord framgår att han utifrån egen gedigen erfarenhet som resenär och forskare menar sig kunna visa att jorden är en rektangulär skiva och att detta stämmer precis med Bibelns beskrivning. Han framhåller nyttan med sitt verk och dess illustrationer, nämligen att de kristna nu kan vederlägga grekernas teorier. Med hjälp av utförliga beskrivningar, långa

exkurser och ett antal illustrationer vill han framstå som lärd och pålitlig. Johannes däremot skriver för att visa att Bibelns utsagor om de förstås rätt är fullt förenliga med den grekiska naturfilosofi han redan framlagt när han i tidigare verk visat att skapelsen inte är evig. Syftet är att visa att det tron omfattar överensstämmer med verkligheten, ja att Platon överensstämmer med Moses.

I kapitlet Skapelsen går Elweskiöld igenom hur de två var för sig kommenterar den bibliska skapelseberättelsen i Genesis 1. För varje av skapelsedagarna citeras bibeltexten enligt LXX och redogörs och kommenteras mycket kortfattat för vad Cosmas och Johannes säger. Avsnitten om Cosmas framställning är avsevärt kortare och mindre resonerande, medan avsnitten om Johannes är betydligt fylligare. Den främste förklaringen är att Johannes hela verk är en kommentar till skapelseberättelsen, medan Cosmas kommentar till Genesistexten endast utgör ett mindre led i hans stora textmassa. Cosmas ser universum som en rektangulär låda med ett välvtt lock och delad i en undre och en övre halva, medan Johannes följer den ptolomaiska bilden av ett jordklot omgivet av luft med cirkulerande sfärer utanför. För Cosmas är skapelseberättelsen inte central, den bekräftar bara vad som framgår av skildringen av tabernaklet och av en mängd bibelställen och mänskliga (fr.a. egna) observationer. För Johannes går hela boken ut på att visa att skapelseberättelsen inte ska läsas som naturfilosofi men att rätt läst kan den faktiskt bringas i samstämmelse med vad naturfilosofin lärde.

Det utan jämförelse längsta kapitlet i avhandlingen, kapitel fyra, behandlar änglarna. Elweskiöld tar upp fyra områden där det är tydligt att författarna hade helt olika ståndpunkter, nämligen *när* änglarna skapades, av *vilken substans* de skapats, *syftet* med deras skapelse och *var* i universum de hör hemma. Översiktligt visas var dessa frågor behandlas hos respektive författare, hur tankegången i huvudsak ser ut och vilka bibelställen som förf. hänvisar till. Cosmas menar att änglarna skapades den första dagen, så snart himmel och jord skapats, vilket visas av att Gud fortsättningsvis talar (och till vilka skulle ha tala om inte till dem?) och att Gud för att de skulle begripa tog skapelsen så att säga pö om pö. För Cosmas är de föränderliga, och antagligen, menar Elweskiöld, också i någon mening kroppsliga, och befinner sig i denna världen. Deras uppgift är att stå till människornas tjänst, bl.a. genom att sköta rörelserna på stjärnhimlen. Johannes däremot menar att de skapats före himmel och jord, att de är helt immateriella och därför också oberoende av tid och rum. Deras uppdrag är primärt att tjäna Gud.

Det femte kapitlet tar sig an argumenten för att världen är rund (Johannes) respektive rektangulär (Cosmas) samt den därmed sammanhängande frågan om himlen roterar eller ligger fast. Elweskiöld går här närmare in på hur några bibelställen, bl.a. Jesaja 40:22 och Predikaren 1:2-7 används av de båda författarna. Cosmas menar att texterna bokstavligen beskriver världens lådform och solens rörelse inne i denna låda, medan Johannes framhåller att texternas syfte inte är att lära ut naturfilosofi, men att författarna, Jesaja och Salomo, ändå visar sig bekräfta att världen är rund. Det sista kapitlet är ägnat åt författarnas redogörelser för himlen och i anslutning till detta även de dödas uppståndelse. Båda författarna är ense om att man måste tala om två himlar, den egentliga himlen och firmamentet.

Johannes identifierar den egentliga himlen med den nionde stjärntomma sfär som Hipparchos och Ptolomaios upptäckt, medan den närmast innanför är den som Mose kallar för firmamentet. Cosmas däremot ser den egentliga himlen som det som är sidorna och det välvda taket på den rektangulära låda som är universum, medan det av Mose nämnda valvet är en skiljeväg som delar lådan i en undre och en övre del. Hans argument hänför sig igen till olika bibelställen och främst beskrivningen av tabernaklet. Men himlen är för Cosmas även en beteckning på det övre rum som finns mellan den första himlen och den andra, det rum som är den kommande världen, en uppfattning Johannes indignerat tillbakavisar. Till sist diskuteras Cosmas respektive Johannes syn på uppståndelsen, där Cosmas föreställer sig en kroppslig uppståndelse till ett liv i den övre halvan av lådan, den himmel där Kristus och Gud fader själv bor. Johannes däremot tycks mena, även om han inte säger mycket om uppståndelsen, att själen frigörs från kroppen vid döden och att den sedan lever i samma slags immateriella tillvaro som änglarna, obunden av tid och rum.

Det är ingen tvekan om att avhandlingen behandlar två ytterst intressanta texter och en uppgörelse om världsbilden i brytningen mellan antiken och medeltiden. Tyvärr är den mycket knapp vad gäller den historiska kontext i vilken författarna skrev och inte minst den situation som rådde i Alexandria vid denna tid, nämligen den skarpa konflikten kring erkännandet av kyrkomötet i Chalcedon 451 och de allt hårdare förföljelserna av de icke-chalcedonensiska kristna. Att Johannes hörde till dessa kunde ha klargjorts tydligare, medan uppgiften i avhandlingen att Cosmas tillhörde den s.k. nestorianska gruppen faktiskt inte har särskilt mycket stöd. Det faktum att hans argument av Johannes helt rätt uppfattas som grundade i Theodoros av Mopsuestias undervisning, betyder ju inte att han måste tillhört den östsyrisk kyrkogemenskapen. Det är över huvud taget svårt att se hur den debatt Cosmas och Johannes ger uttryck för ska kopplas till de kristologiska frågeställningarna eller till fördömandet av Theodoros år 553. Här saknas en del pusselbitar, även om åtskilligt finns att hämta hos Clemens Scholten i hans utgåva av Johannes text och hans ingående studie av denna.

Det kanske största problemet med avhandlingen är att den jämför två texter med helt olika syfte och uppläggning utan att klargöra hur de förhåller sig till varandra. Cosmas text är en slags universalencyklopedi i geografi och astronomi, medan Johannes är en kommentar till skapelseberättelsen i fem böcker. Cosmas argumenterar utförligt för en världsbild mot en annan medan Johannes följer skapelseberättelsens text och försöker visa att den är förenlig med en sund naturvetenskap. Elweskiöld följer Johannes text och väljer teman som behandlas i denna och tar i anslutning till denna fram Cosmas resonemang. Men nu har Clemens Scholten i sin studie över *De Opificio mundi* (s. 406–419) visat att det inte kan råda någon tvekan om att Johannes skrift är avhängig av Cosmas och utgör ett direkt svar på hans *Topografi*. Alla de bibelställen Cosmas åberopar för sin världsbild bemöts av Johannes, medan det motsatta inte är fallet. Det är dessutom uppenbart att det viktiga för Johannes just är att slå sönder den bibelutläggning som finns hos Cosmas och som har sitt upphov hos Theodoros av Mospuestia, som

ju framför allt är känd för sin bibeltolkning. Det är också därför Theodoros är så central för Johannes argumentering. Vi måste alltså, menar Scholten, föreställa oss att Cosmas skrift väckt uppseende bland Alexandrias lärda, naturligt nog med tanke på dess oerhörda rikedom på geografiska uppgifter, men att den samtidigt lett till ett förakt för Bibelns beskrivningar av universums uppbyggnad. Johannes ser sig tvingad att rycka ut till försvar för bibeltexten, vilket han ju också säger i sitt förord. Det är därför troligare att Johannes har en bildad krets av såväl kristna som icke-kristna i blickpunkten än att han skulle skriva för att försvara sig mot grupper som inte ansåg honom vara kristen nog.

Det kanske mest intressanta i avhandlingen är att den, utan att det sker explicit, innebär en tydlig kritik av uppdelningen mellan en antiokensk bokstavlig och en alexandrinsk allegorisk tolkning av bibeltexten. För samtidigt som Elweskiöld i enlighet med tidigare forskning lyfter fram Cosmas som en antiokensk bibeltolkare visar hon att han inte alltid är särskilt texttrogen, medan Johannes är mycket noga med att följa texten slaviskt. Skillnaden blir inte så mycket en fråga om texttrohet utan om den övergripande förståelsen av textens syfte. Här tycks Cosmas stå den retoriska traditionens mer juridiska bevisföring närmare medan Johannes mer ser till textens poetiska kvaliteter och dess vägledande syfte.

Till sist kan sägas att avhandlingen belyser två spännande senantika verk och destillerat fram några centrala frågeställningar där de båda författarnas åsikter och argument obarmhärtigt avslöjas. Läsningen väcker en hel del förundran och inte minst ett intresse för att lära känna dessa både märkliga senantika gestalter närmare.

SAMUEL RUBENSON

**Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn.* Harvard University Press 2004. 325 sid.**

Inom studiet av kristendomen under senantiken är Elizabeth Clark en forskare som vågat sig på nya grepp. Med böcker som *The Origenist Controversy* och *Reading Renunciation* har hon gjort sig känd som en forskare som både behärskar den patristiska perioden och dess texter och som samtidigt har tagit till sig mycket av de kritiska teorier som har vuxit fram inom olika delar av humaniora och tillämpat dem på studiet av dessa texter. I sin senaste bok tar hon med sina läsare på en guidad resa genom dessa kritiska metoder, och uppmanar alla som arbetar med kristet material från senantiken att börja dra nytta av dem. Bokens ena stora förtjänst är att den behandlar ett så stort antal teoretiker, och lyckas relatera dem till varandra. Den andra är att Clark efter den omfattande genomgången lyckas konkretisera hur dessa teorier kan appliceras på de senantika kristna texterna.

Boken är mycket omfattande i sin bredd men inte så omfångsrik till antal sidor: själva brödtexten omfattar mindre än tvåhundra sidor. Därför blir resonemangen lite väl korta. Boken kan därför fungera bättre som en handbok när man söker litteratur, än som en introduktion till kritisk teori.

PER RÖNNEGÅRD

**Anne Karahan, *Byzantine Holy Images and the Issue of Transcendence and Immanence, the theological background of the Late Byzantine Palaiologan iconography and aesthetics of the Chora church, Istanbul*. Eidos no 15. Skrifter från Konstvetenskapliga institutionen vid Stockholms universitet, Stockholm 2005. 297 s., 65 illustrationer varav 5 i färg.**

Chorakyrkans mäktiga bildutsmyckning från 1300-talet utgör den konstvetenskapliga utgångspunkten i Anne Karahans avhandling. Kyrkan betraktas med rätta som ett av den bysantinska konstens förnämligaste arbeten och är väl dokumenterad, beskriven och analyserad i konst- och arkitekturlitteraturen. Men Anne Karahans avhandling är inte blott och bart ett bidrag till konstvetenskapen. Hon förmår även med framgång att gripa sig an komplexa teologiska och teoretiska resonemang för att fördjupa sin ikonografiska analys. Framför allt intresserar sig författaren för de centrala teologiska föreställningarna om den treenige gudens väsen och verksamhet. Den samtida medeltida kontexten utgör för Karahan endast en parentes på den långa kyrkohistoriska tidsaxeln accentuerade av ikonoklasmens ordstrider och de Kappadociska kyrkofäderna hundratals år före Chorakyrkans utsmyckning. Karahan kopplar härigenom ett genialt och konstruktivt grepp vilket resulterar i en fruktbar ikonografisk tolkning av bildsviterna i Chorakyrkan.

Genom avhandlingens fyra kapitel leds läsaren på retoriskt manér allt närmare den heliga bildens innersta, en bild som ska uttrycka och innehålla såväl rätt teologi som rätt lära – *ortodoxi*. Författaren inleder med den kyrkohistoriska bakgrunden och exemplifierar genom omsorgsfullt valda citat från kyrkofäderna hur den teologiskt korrekta synen på bilders användning kom att utvecklas. Därefter visar hon med vilka estetiska och ikonografiska medel samverkan gestaltas mellan den icke för ögat synlige Fadern och den förkroppsligade Sonen. Författarens diskussion om ljuset, och dess motsats – mörker och gråskaletoner, är utmärkt! När väst etablerade ett formideal för bildrepresentationer av Treenigheten, valde öst apofatiska paradoxer som ljus och lyster. Författaren har inga svårigheter att finna stöd hos kyrkofäderna. Basilios den store menar att delarnas symmetri är underordnat ljusets gyllene kvalitet och brillians. Gregorios av Nazianzos framför liknande tankar om solens strålar och ljus och i Gregorios av Nyssas predikan över Saligprisningarna möter oss en insiktsfull redogörelse för hur och på vilka kriterier en bekännare verkligen kan se gudomen, och ingå i dess sfär utan att förintas i gudomens närvaro.

Anne Karahan behärskar mästerligt analysen av de små nyanserna, och motsatsförhållandena, i den bysantinska traditionen. Det märks inte minst i avhandlingens mest omfattande avsnitt, kapitel tre, där författaren låter ridån gå upp för det stora berättandet, ett berättande som spänner inte bara över tid utan också gör anspråk på evigheten. Dramat i just denna scen gestaltar Guds lagar och ordning å ena sidan och hans verk å den andra. Likt aktörer träder bildgestaltningarna fram och Karahan visar genom sin analys av rörelse, stillastående, energi och passivitet på en djupare teologisk tolkning än tidigare forskning har kunnat göra. Författaren har så lagt grunden för den avslutande analysen. En grund som skapas i syfte att visa den heliga bildens betraktare på den

stege, eller trappa, vilken leder till Faderns närhet. Avslutningsvis fastslår författaren att den heliga bilden kan sammanfattas i Gregorios av Nyssas ord som gudomligt mörker, där bildens tvådimensionella yta blir såväl ett skydd som en väg, en möjlighet för den kristne i dennes kommunion med det gudomliga transcendentia och immanenta.

Anne Karahans skriver en flödig och elegant engelska. Texten är tydligt framställd, lätt att ta till sig, med en generös notapparat på inte mindre än 1332 noter och hänvisning till illustrationer inom hakparentes i marginalen. Patristikern, som ställer speciella krav på texters och översättningsans användning, hade gärna sett en uppdelning av källor och litteratur. Då hade också muntliga referenser kunnat lyftas fram och inte som nu redovisas bara i notapparaten. Karahans avhandling är slutligen ett utomordentligt exempel på ett samarbete mellan konstvetenskap och patristik, med särskild betoning på den patristiska verksamhet som bedrivs vid Lunds universitet. Avhandlingen innehåller flera referenser till arbeten av Samuel Rubenson, Gösta Hallonsten, Sten Hidal och Per Beskow, alla välkända medlemmar i Collegium Patristicum Lundense. Samuel Rubenson har också fungerat som biträdande handledare. Ett gott samarbete som resulterat i en mycket fin och lovvärd avhandling om de viktiga estetiska referenspunkterna i det bysantinska kyrkorummet.

LISA NYBERG

***Kejsarhistorier (Historia Augusta). Översättning från latinets med inledning och kommentarer av Ingemar Lagerström. Wahlström & Widstrands Klassikerserie. Stockholm: W&W 2005.***

Gustave Flaubert, som visste mycket om antiken, gör i ett brev följande märkliga uttalande om perioden från 50 f Kr till 180 e Kr: "När gudarna inte längre fanns och Kristus ännu inte fanns, var det ett unikt ögonblick, från Cicero till Marcus Aurelius, då människan ensam var till."

Hurudant var då livet, när människan "ensam var till". Mitt svar är: grymt, cyniskt, vedervärdigt. Många antikforskare har samma åsikt. I ett gammalt tidningsurklipp från *The Listener* 21.7.77 som jag gömt uttalar sig den kände antikhistorikern Moses Finley om Tv-serien om Kejsar Claudius som baserades på två romaner av Robert Graves som i sin tur inspirerats av den romerske historikern Suetonius.

Finley menar, att Claudius inte var någon särskilt trevlig person. Rom var en hård och grym värld. Den mest påfallande byggnaden i Rom är ju Colosseum. Folk kom för att smaka blod, och över hela det romerska imperiet reste sig liknande byggnader, även i de gamla grekiska områdena i östra Medelhavsområdet. Grekerna korrumpades av den romerska smaken för våld.

Ett annat exempel på det här är användningen av tortyr i domstolarna och som en typ av bestraffning. Man måste komma ihåg, att korsfästelse var en vanlig avrättningsmetod. Det är denna värld som kejsarna var en del av.

Allt detta kommer för mig vid läsningen av kejsarbiografierna i *Historia*



Augusta, från Hadrianus ca 130 e Kr (den intressantaste levnadsteckningen) till Heliogabalus ca 220 e Kr (den mest motbjudande vid sidan av den om Commodus, Marcus Aurelius vanartige son). De goda kejsarna är få, de vedervärdiga desto fler. Man fattar inte att det romerska imperiet kunde fortgå under merparten av de biografierade kejsarna.

Ingemar Lagerström har efter framgången med översättningen av Suetonius tolv biografier från Caesar till Domitianus letat efter något annat att översätta från latinet. Han skriver själv i sin inledning, att kejsarbiografierna i Historia Augusta inte hör till världslitteraturen och att de, tillkomna som de är i slutet av 200-talet e Kr, inte kan mäta sig med Suetonius. Han hoppas dock att "läsaren skall uppfatta verket som angenäm och underhållande läsning".

Den här recensenten kan inte hålla med. Innehållet i biografierna är minst sagt torftigt. Man väntar förgäves på att författaren, åtminstone antydningssvis, skall kunna frånga de allra banalaste kategorierna för ett levnadslopp och teckna en historiskt riktig bild av kejsarpersonligheten, såsom Suetonius faktiskt gör. Men nej: vid sidan av ett enkelt *curriculum vitae* kretsar det hela kring mord, förgiftning, frosseri, våldtäkt, krig, tortyr, stympning.

Det är därför svårt att förstå hur Marguerite Yourcenar, som fick sitt uppslag till romanmonologen "Hadrianus minnen" från det Flaubertcitrat som jag anförde i början av recensionen, kunnat transformera torftigheterna i Historia Augustas Hadrianusbiografi till ett fördjupat porträtt av den åldrande kejsaren. Yourcenar har visserligen haft en bättre grekisk källa bredvid Historia Augusta, men det förklarar knappast det faktum att hon i "Hadrianus minnen" lyckas förmedla en gripande sista vision av den antika hedniska världen sedd av en av sina sista stora företrädare.

Yourcenars vision är magisk. Ingemar Lagerström har tyvärr haft att göra med texter som inte är värdiga hans eminenta översättarförmåga. I ett kulturklimat som det svenska måste man fråga sig, vad som fortfarande är värt att översätta av den grekiska och latinska litteraturen.

LARS RYDBECK

Fotnot: Recensionen har tidigare publicerats i Svenska Dagbladet 3/11-05.

**Nils Arne Pedersen, *Demonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology.* Brill: Leiden & Boston 2004. 575 sid.**

Ruinstaden Bosra, belägen runt 11 mil söder om Damaskus, var i antiken en rik handelsstad som genom Philippus Araben blev huvudstad i den romerska provinsen Arabien. Här verkade under andra hälften av 300-talet som stadens biskop Titus av Bosra, vars anti-manikeiska traktat *Contra Manichaeos* avhandlas i Nils Arne Pedersens engelskspråkiga monografi *Demonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. Contra Manichaeos*, som avfattades någon gång mellan 363 och 377, utgör det förmodligen mest övergripande försöket till formulerandet av en kristen teodicé under fornkyrklig tid. Likväl har texten

underkastats endast ett fåtal undersökningar. Följaktligen är Pedersens omfattande och grundliga monografi ett ytterst välkommet bidrag som inte kommer att kunna förbigås i den framtida forskningen kring Titus av Bosra och den anti-manikeisk polemiken under fornkyrkan.

Utgångspunkten för Pedersens perspektiv är, som han själva skriver i bokens inledning, att försöka förstå den konflikt som *Contra Manichaeos* vittnar om utifrån den specifika historiska kontext som verket har sitt ursprung i och på verkets egna historiska villkor. Bakom detta perspektiv står Pedersens övertygelse om historien som en nödvändig utgångspunkt i uttolkningen av det kristna trosinnehållet. Fastän vi i *Contra Manichaeos* ges endast sparsam information om den konkreta samtid i vilket verket avfattades, antyder Titus i texten en verklighet som är omöjligt att förbigå för en korrekt förståelse av verket. Vi finner i textens omedelbara bakgrund en aggressiv manikeisk mission i Bosra som riktades såväl till hedningar som kristna. Intressant är att Titus i de två första av verkets fyra böcker inte för fram några bevis hämtade ur Bibeln utan i stället nöjer sig med att presentera rationella argument mot manikéernas religiösa system. Titus målgrupp i dessa två böcker är följaktligen inte de kristna, utan avsikten är i högre grad att stärka motståndskraften bland Bosras hedningar mot den manikeiska missionen. Titus riktar sig till en kristen målgrupp först i de två sista böckerna, där polemiken fokuseras på avvisandet av manikeisk bibeltolkning.

Denna uppdelning i två målgrupper framträder som en spegling av det senare 300-talets konflikter mellan kristna och hedningar. Pedersen pekar inte minst på Titus avsikt att övertyga bildade hedningar att manikéerna faktiskt utgjorde ett hot mot de grundläggande kulturella värderingar som hedningar och kristna delade, och att kristna och hedningar följaktligen hade sina gemensamma fiender i just manikéerna. Sålunda framträder en apologetisk dimension i verket med syfte att stilla spänningen i Bosra mellan kristna och hedningar.

Särskilt intressant är Pedersens redogörelse över Titus försök att demonstrera en rationell kristendom, där tanken på synden och det onda som något som existerar i sig själv som en oberoende substans eller makt avvisas. Inte minst genom sin uppfattning om synden snarare som en konsekvens av irrationellt handlande, tecknar Titus en optimistisk syn på ondskans natur och människans möjligheter. Beträktandet av syndafallet som en katastrof som resulterade i döden tillbakavisas av Titus, som väljer att se syndafallet som ett nödvändigt steg på vägen i människans moraliska utveckling. Pedersen visar att denna syn på paradisberättelsen förebådar en motsvarande uttolkning av paradisberättelsen hos Theodoros av Mopsuestia.

Efter en mycket detaljerad och förtjänstfull sammanfattning av hela *Contra Manichaeos* och därefter en grundlig genomgång av receptionshistoriska och forskningshistoriska överväganden, gör Pedersen en djupdykning i textens historiska, teologiska och litterära kontext. Särskilt betonas Titus roll som en tidig representant för den antiokenska teologiska traditionen, bland annat med hänvisning till de exegetiska principer som ligger bakom Titus bibelteologi och till Titus positiva värdering av mänsklig viljefrihet och icke-deterministiska

antropologi. Något uppenbara tecken på att Titus skulle ge uttryck för antiokensk kristologi finner vi dock enligt Pedersen inte.

I föreliggande bok presenteras även en intressant djupdykning i Titus filosofiska utgångspunkt. Bland annat undersöks Titus Gudsuppfattning samt hans förvaltande av grundläggande filosofiska koncept hämtade ur antik filosofi. Genom sin framställning visar Pedersen hur Titus tar upp åtskilligt tankegods från antik och samtida litterär kultur, något som Pedersen i första hand betraktar som en del av en mycket medveten strategi hos Titus, något som även präglar den egenartade uttolkningen av paradisberättelsen, vilken undersöks i detalj. Utrymme ges slutligen även åt Titus utläggning av paradisberättelsen i Genesis i ljuset av antiokensk skrifttolkning och särskilt Theodoros av Mopsuestia, vilken tillsammans med Titus binds samman med en äldre anti-manikeisk, antiokensk tradition.

Pedersens monografi om Titus av Bosras *Contra Manichaeos* är utan tvekan ett imponerande grundligt, övertygande och heltäckande bidrag till vår förståelse inte bara av kristen anti-manikeisk polemik, utan även till vår inblick om kristnandeprocessen och den hedisk-kristna konflikten under 300-talet. Utan tvekan kommer boken ha ett bestående värde i forskningen om senantikens religiösa konflikter.

JAN-ERIC STEPPA

**Hans A. Pohlsander, *The Emperor Constantine. Second Edition.* [Ingår i serien *Lancaster Pamphlets in Ancient History.*] Routledge: London & New York 2004. 144 s.**

Konstantin den store förtjänar sitt tillnamn. Han är och förblir en skickelse som den historiskt och teologiskt intresserade inte kan förbigå. Därför har han också blivit flitigt och ofta motstridigt skildrad och värderad.

Föreliggande bok om Konstantin är avsedd att utgöra en introduktion. Den utkom första gången 1996. Jag önskar att jag hade haft tillgång till den i slutet av 1980-talet när jag skrev min doktorsavhandling – det hade besparat mig en hel del möda. Här finns nämligen allt man behöver i form av grundläggande kunskaper och anvisningar för fortsatta studier. I tio kapitel skildras Konstantins liv i kronologisk följd. Kapitlen fokuserar samtidigt nyckelhändelser som har stått i centrum för forskning och debatt, vilket tydligt framgår av deras rubriker, t.ex. ”Constantine’s conversion”, ”The Arian controversy, The Council of Nicea and its aftermath”, ”The new Rome”. Bokens näst sista kapitel behandlar Konstantins bild i romersk konst och kommer därvid in på frågor om politisk ideologi. Det sista kapitlet erbjuder en samlad värdering av Konstantins betydelse.

Framställningen är föredömligt klar från första sidan till den sista. Pohlsander styr tryggt mellan kontroversernas ytterligheter och är enligt min mening en av ganska få författare som lyckas göra rättvisa åt den mångfacetterade religiösa problematiken under Konstantins regeringsperiod. Möjligen kan man anmärka på att tidens filosofiska och teologiska stridsfrågor behandlas alltför kortfattat.

Till hjälp för icke-experten finns en kronologisk tabell i början av boken och

fyra appendices i slutet. De sistnämnda innehåller: en resonerande genomgång av det viktigaste källmaterialet, en ordlista över grekiska och latinska termer, korta biografiska notiser om ett femtiotal av Konstantins mer berömda samtida, samt en förteckning över relevant och aktuell litteratur på engelska.

Vare sig man närmar sig Konstantin för första gången, vill fräscha upp tidigare förvärvade kunskaper eller bara vill ha behändig tillgång till information om honom är detta alltså en bok som varmt kan rekommenderas.

STEPHAN BORGEHAMMAR

**Peter D. Steiger “Theological Anthropology in the Commentary On Genesis by Didymus the Blind.” Ph.D. diss., The Catholic University of America, 2005.**

Didymus the Blind might commonly be reckoned among the Minor Prophets. Yet his work as a theologian and an exegete is not unimportant. That he was an astute Nicene in terms of Trinitarian theology does not exclude his being condemned as an Origenist during the controversy of the 6th century. In his dissertation *Theological Anthropology in the Commentary On Genesis by Didymus the Blind*, Peter D. Steiger places Didymus clearly within the Alexandrian tradition. This includes not only Origen as his model in biblical interpretation and Athanasius as his more proximate theological mentor. Steiger also emphasizes the extent to which Didymus was part of the ascetic-monastic movement of the time, although himself not a monk. Steiger’s Didymus, therefore, fits very well into the view of Alexandrian-ascetic theology that is so well represented by the “Rubenson Anthony”. Didymus’ long lost Commentary on Genesis, according to Steiger, “is structured for the pedagogical purpose of leading ascetic students through the spiritual ascent by an appropriation of the characters in the scriptural narrative”. This is worked out in detail in the unpublished 400-pages doctoral thesis, which was defended at The Catholic University of America on November 18, 2005.

The commentaries of Didymus on Genesis, Job and Zechariah were rediscovered in Tura, Egypt in 1941. The manuscript of his Commentary on Genesis, edited by Pierre Nautin in *Sources Chretiennes*, contains several lacunas. This means that the interpretation has to leave out important passages like Gen 2,1-3,6 and 8,20-12,1. Other than that, the extant material extends from chapter 1 through 17. Both on the micro and the macro level the hermeneutics applied by Didymus corresponds to the ascent of the soul common in late antiquity, according to Steiger. “By imitating the biblical characters of Noah and Abram, by following the lead of their blind master, the students could spiritualize their body, just as the flesh that is the words of the bible was spiritualized by Didymus in his interpretation”, writes Steiger. In this connection the interpretation of Abram is especially interesting. Steiger contends that the interpretation of Gen 17 in reality is conceived as the end of the commentary. “Didymus has illustrated that Abraham is the culmination of the spiritual journey – he possesses the ability to discern good

and evil, he is just and virtuous, he is wedded to wisdom and begets spiritual children who imitate his morals and thus incarnate his teaching, he has crossed to higher levels of virtue – but even Abram needed to go through the spiritual ascent, and for this reason, he serves as the icon for all those who desire to make the same journey. ...The fact that Didymus' commentary ends abruptly immediately prior to Abram's name being changed further commends understanding this portion of the commentary as one unit with the goal of portraying how Abram moved toward perfection through faith in God and culminated the journey by becoming a teacher of others, as is symbolized by his new name." Overall, Peter Steiger undertakes a thorough and basically convincing interpretation of Didymus' commentary that ends up in a synthetic last chapter on the theological anthropology to be found in this commentary of the blind theologian.

Didymus' anthropology clearly builds upon the Origenist heritage and Evagrius lurks at backstage. Yet the most interesting findings of this dissertation is what could be labeled the "revisionist" attitude of Didymus. Steiger contends that Didymus' theological anthropology to a great extent is formulated as an answer to the critique of Epiphanius who launched an attack on Origen in his *Panarion* (64). While adjusting Origen's anthropology to the orthodoxy of the day, Didymus' aim is clearly to defend the master or, perhaps more accurately, to save the long-standing Alexandrian tradition for the good of the Church. So e.g. Didymus' interpretation of paradise and fall does not exactly accord with the Origenist assumption of the pre-existence of souls. Even if paradise is conceived of as a super-cosmic 'place' from which human beings fell into a state burdened by bodily passions, this doesn't exclude the possession of "a body of some kind that was formed in paradise prior to the fall". Hence, the bodily resurrection entails the return from the present "dense" body to the spiritual body characterized by virtue. Didymus, Steiger concludes, "was not simply an excellent exegete, but a profound Patristic theologian who was able to explain the Christian life in theological terms that wedded philosophical concepts to the biblical narrative".

The thesis of Peter Steiger is an excellent work that deserves to be read by a larger group than the five persons that come together for the examination of this thesis at an American university. It is a good tradition to revise the manuscript for publication after the defense. This allows the author to take into account critique provided by the committee, but also to condense the argument and so make the thesis readable for the broader public. Let's hope that the pleasant climate of Honolulu, where Steiger now teaches, might be propitious for such a project.

GÖSTA HALLONSTEN

**Susan Wessel *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic* Ingår i serien *Oxford Early Christian Studies*. Oxford University Press: Oxford & New York 2004. xiv + 365 p.**

When writing a scholarly work, you might basically face two options. The first is to show forth your learning and argue the case for your hypothesis with as thorough and detailed an argument as possible, providing all sorts of references and making many single reservations. Choosing this option risks, however, that you end up with an unreadable book. I'm as a matter of fact speaking from experience, because I can still name those who have read my dissertation, being mainly the committee, my late father and the reviewers. The other option is to write a readable book, a book that people would take with them to bed in the evening or at least read in the office during the day without getting bored. This second option might, however, risk sacrificing the scholarly *akribia*. It is a rare experience to come across a work that combines the better of those two options. Susan Wessel's *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic* is not only excellent scholarship, which we certainly all expected, but it's also a very well told story, a fascinating journey that takes you from Alexandria in the early fifth century to the Council of Chalcedon in 451.

Susan tells us all essentials about the ecclesiastical intrigues in Alexandria and Constantinople, beginning with Cyril's notorious uncle and predecessor, Theophilus. This was the man who got into conflict with Origenist monks in Egypt, especially the so-called 'Tall Brothers' who had the bad luck to appeal to Constantinople only to find themselves confronted by the influence of Theophilus in that bustling imperial city. The rivalry of Alexandria and Constantinople certainly contributed to the outcome of the affair, which entailed the deposition of John Chrysostom from the see of Constantinople. John was certainly no Origenist, but this great preacher did not fit into the political context of the imperial city. In brief, he was not very successful in handling, either the monks or the members of the imperial household. The young Cyril accompanied his uncle to the synod of the oak, which finally sealed the fate of John Chrysostom, and so he had certain training in the game, when as a patriarch of Alexandria in his turn he challenged the newly-installed patriarch Nestorius.

What followed is too well-known to simply be retold in front of a theologically well-educated audience. Yet, it must be emphasized that Susan's version of the story is thorough, fair and casts new light on the course of the event. Not only does she place Cyril in his Alexandrian context, treating the years of his early episcopacy as foundational for his later career. She also, shows that Cyril had learned positively from his uncle's mistakes, and she makes it most plausible that Cyril did not bear responsibility for the murder by a Christian mob of the pagan, neo-platonic philosopher Hypatia.

But alas, those were turbulent times in the Church and bribes belonged to the order of the day. I would be prepared to pay a substantial amount would it only give me the opportunity to make the journey of time to experience those days

when, according to Gregory of Nazianzus, you could not ask for the prize of the bread without getting the answer that the Son of God was un-like the Father, or visit the barber-shop without getting into a conversation about Trinitarian theology. Admitted that Cyril and Nestorius lived in a later time, when the Arian controversy was mainly settled, but the enthusiasm for theological questions by ordinary people was still lingering.

Referring to Arianism, it is clearly a strength in Susan's account of the Christological controversy the extent to which she underscores the role of the former as a presupposition for the latter. After all, it was only in this period that theologians and bishops started to argue their case by referring to the councils and the teachings of the Fathers. Although Cyril and Nestorius shared common ground here, Susan shows convincingly that Cyril was more successful rhetorically. Not only was Cyril a more skilled politician and a very efficient prince of the Church. Although lacking formal rhetorical training he also managed to argue his case more persuasively in the eyes of contemporaries. Cyril succeeded in launching himself as the new Athanasius, the hero and champion of Nicene orthodoxy, in contradistinction to Nestorius, whose rejection of the *Theotokos* and the ambiguities of his subtle dual-nature Christology gave Cyril the opportunity to label him the New Arius, according to logic that wasn't rational but rather rhetorical.

What I have just said, might sound simplistic. That's because I'm not Susan Wessel. In her book you will find all this analyzed in detail and with subtlety. As a matter of fact the main thesis of the book is that we best understand Cyril's victory over Nestorius if we approach the whole thing from a "broader historical and cultural context"(6). In the epilogue the author sums up her explanation in this way: "Cyril's complete rhetorical victory implies that his success was not simply a political accomplishment based on political alliances he had fashioned as opportunity arose. Nor was it a dogmatic victory, based on the clarity and orthodoxy of Cyril's doctrinal claims. Instead, it was his strategy in identifying himself with the orthodoxy of Athanasius in his victory over Arianism, in borrowing Athanasius' interpretative methods, and in skillfully using the tropes and figures of the second sophistic that elevated Cyril to his orthodox status." (302). – Das gibt zu bedenken, Frau Kollege, as the Germans would say. Your argument is well-founded and sophisticated. I am sure that this book will become a standard reference for every serious scholar studying the Christological controversy. Yet, as a theologian especially fond of dogma I would like to add this:

Since long my conviction was that Cyril, although in many a sense unscrupulous, as a matter of fact was a much better theologian than Nestorius. The latter clearly was not given a fair trial at the time, and so his rehabilitation from being the second most slandered heretic in Church history is long overdue. However, Susan's book does not only show how unskilful and even stubborn Nestorius was in handling the various ecclesiastical factions in Constantinople. She also indirectly makes clear that Nestorius, although not less well educated than Cyril, applied a method of exegesis and argumentation that could not but fail to

appeal to the *sensus fidelium*. “Instead of attacking Cyril using strong language, writes Susan, Nestorius addressed his adversaries as though conscientious instruction would resolve for them the confusion besetting the churches.”(248) Characteristic of Nestorius was his use of philosophical arguments, intellectual rigor, exactness and theological complexity (249). In short, he was a typical academic, and academic theologians seldom get the last word in formulating the Church’s teaching, as we very well know. It further emerges clearly from Susan’s book that Cyril on the other hand wasn’t that interested in detailed exegesis, but rather appealed, imitating here Athanasius, to the overall story of salvation: “His method of interpretation, the author writes, was to evaluate any difficult doctrines against the soteriological framework supplied by the narrative of Christ’s Incarnation, death, and Resurrection. Cyril thus told his monks that the term *Theotokos* as applied to Mary was consistent with this overarching Christian narrative, which was implied by the divine economy.” (114) I would therefore conclude that Cyril might have been flattered also by the explanation of his victory by Susan Wessel, would he be given the possibility to read it. He certainly concurs, and so do I, that his victory should not be explained according to the model of classic *Dogmengeschichte*, which, according to Susan, “viewed the formation of Christian dogma as a process in which each theological doctrine was found to be logically connected to beliefs that had already been articulated and was then inextricably linked to a larger organic whole.” (6). Dogma does not evolve in that smooth a way.

It is a great merit of Susan Wessel to have shown this with regard to the Christological controversy, and in addition to that, to have done this rhetorically and stylistically in such an elegant way.

GÖSTA HALLONSTEN