



Flumen saxosum sonans



capitulum

... et ingressi in egyptum cum iacob patre eorum  
 et universa domo sua. et ioseph erat in egypto. et  
 sanne iacob septuaginta annos. De abstinentia  
 moysi. De eo quod scriptum est ego autem gracili  
 lingua. De decem plagis quibus percussa est  
 et perfectione filiorum israel ex egypto. De cantu  
 prophetiae et marie cum mulieribus. De amaritu-  
 dine. De vitio de calogi. De vitio  
 De muliere pregnantis que duobus  
 percussa abortivit. De statu prophetiae  
 in malechitax et presentia getto. De  
 ficto et de uelamine quod ponebat in facie  
 prophetae qui offerunt ad tabernaculum. **H**  
**Incipit liber XXXI**  
 in unius cuiusque sermo diuine scripturarum  
 alicui seminum cuius natura hec est ut  
 et interram regeneratam in speciem liquidam  
 et specie multiplicem diffundat. nam

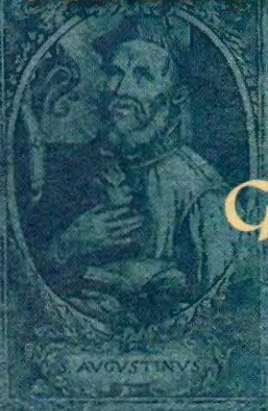
Editores

Marjo Ahlqvist,  
 Anni Maria Laato,  
 Mikael Lindfelt



# Flumen saxosum sonans

Studia in honorem  
 Gunnar af Hällström



Abo Akademis förlag  
 Abo 2010

2010

FLUMEN SAXOSUM SONANS

FLUMEN SAXOSUM SONANS  
Studia in honorem Gunnar af Hällström

Studia in honorem Gunnar af Hällström

Lundae

Almqvist & Wiksell, 1964

FLUMEN SAXOSUM SONANS

Lundae

1964

# FLUMEN SAXOSUM SONANS

Studia in honorem Gunnar af Hällström

Editores:

Marjo Ahlqvist, Anni Maria Laato, Mikael Lindfelt

Åbo Akademis förlag

Åbo 2010

### CIP Cataloguing in Publication

**Flumen** saxosum sonans:

Studia on honorem Gunnar af Hällström /

Editores: Marjo Ahlqvist, Anni Maria

Laato, Mikael Lindfelt: – Åbo :

Åbo Akademis förlag, 2010.

ISBN 978-951-765-524-8

Pärm: Linnea Ekstrand

[www.linnart.com](http://www.linnart.com)

Layout: Mikael Lindfelt

ISBN 978-951-765-524-8

ISBN 978-951-765-525-5

(digital)

UNIPRINT

Åbo 2010



Gunnar af Hällström – 60 år 13.5.2010

## **Tabula gratulatoria**

Collegium Patristicum Lundense  
Domkapitlet i Borgå stift  
Espoon hiippakunnan tuomiokapituli  
Helsingin hiippakunnan tuomiokapituli  
Informationsförvaltning vid Åbo Akademi  
INSTITUTUM ROMANUM FINLANDIAE  
Itä-Suomen yliopiston teologian osasto  
Jakobstads svenska församling  
Kirkon tutkimuskeskus  
Kuopion hiippakunnan tuomiokapituli  
Kyrkans central för det svenska arbetet  
Oulun hiippakunnan tuomiokapituli  
Oulun ortodoksinen hiippakunta  
Petrus församling  
Liedon seurakunta  
Platonselskabet  
Suomen Ateenan-instituutin säätiö  
Tampereen hiippakunnan tuomiokapituli  
Teologisk Tidskrift  
Teologiska fakulteten, Uppsala universitet  
Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi  
Det teologiske Menighetsfakultet  
Teologisten asiain toimikunta (KUO)  
Turun arkkihiippakunnan tuomiokapituli  
Åbo Akademi  
Åbo Akademi bibliotek  
Åbo svenska församling

Clas och Susanne Abrahamsson  
Anneli och Lars Aejmelaeus  
Tore Ahlbäck  
Görel och Håkan Ahlnäs  
Marjo Ahlqvist  
Metropoliitta Ambrosius  
Ulla och Erik Andersson  
Eeva och Pauli Annala  
Kaarlo Arffman  
Sven-Olav Back  
Margareta Bast-Gullberg och  
Tom Gullberg  
Per Beskow  
Oloph Bexell  
Malena Björkgren  
Mårten Björkgren  
Gustav Björkstrand och Eila  
Helander  
Karin och Jerker Blomqvist  
Stephan Borgehammar  
Christian Braw  
Roger Broo  
Julia Burman och Erkki Sironen  
Ola Byfält  
Jostein Børtnes  
Tord Carlström  
Paavo Castrén  
Mary och Ingvar Dahlbacka  
Ulla Eerolainen  
Kristiina och Göran Ekroth  
Sixten Ekstrand  
Cay-Håkan Englund och Lotta  
Österberg-Englund  
Carola Envall och Andreas  
Stenberg  
Gun och Leif Erikson  
Päivi och Martin Fagerudd  
K. F. Fernbom  
Airi och Tryggve Forssell  
Allan och Ruth Franzén  
Eija Grahm  
Kim Groop  
Ylva Gustafsson  
Patrik Hagman  
Gösta Hallonsten  
Jocke Hansson  
Paula Hartman  
Markku Heikkilä

Sten Hidal och Malin Loman  
Vesa Hirvonen  
Eero Huovinen  
Kati och Sakari Häkkinen  
Seppo Häkkinen  
Siv Illman  
Anders Jeffner  
Maijastina Kahlos  
Mika Kajava  
Arja Karivieri  
Tomi Karttunen  
Paavo Kettunen  
Esa Killström  
Ingemar Klemets  
Erkki Koskenniemi  
Ståle Johannes Kristiansen  
Vivian och Jockum Krokfors  
Tage och Haije Kurtén  
Aarre Kuukauppi  
Leila och Hans-Olof Kvist  
Anni Maria och Antti Laato  
Olli Lagerspetz  
Teuvo Laitila  
Max-Olav och Carola Lassila  
Karjalan ja koko Suomen arkki-  
piispa Leo  
Anne och Mårten Lindblom  
Mikael Lindfelt  
Pekka Lindqvist  
Aulikki, Veikko och Johanna  
Litzen  
Svante Lundgren  
Ritva Manner  
Antti Marjanen  
Eeva-Kaisa och Jouko Martikai-  
nen  
Tuomas Martikainen  
Jorma Mattinen  
Marja-Leena Meller-Mattila  
Jussi Meriluoto  
Pekka Metso  
Hannu Mustakallio  
Jaakko Mäkelä  
Virpi Mäkinen  
Päivi och Heikki Mäntylä  
Metropolit av Nicaea  
Kirsi och Timo Nisula  
Tuija Numminen

Risto Nurmela  
Gun-Maj Näse  
Jorma Ojala  
Robert Ojala  
Ari Ojell  
Jukka Paarma  
Petra Pakkanen  
Mikko och Susanna Palojoki  
Metropoliitta Panteleimon  
Nils Arne Pedersen  
Niilo Pesonen  
Leena Pietilä-Castrén  
Juha Pihkala  
Antti Raunio  
Matti Repo  
Riikka och Esko Ryökäs  
Seppo och Terhi Rissanen  
Johannes Riuttala  
Samuel Rubenson  
Jaakko Rusama  
Aija Sailamäki  
Ringa och Karl-Gustav Sandelin  
Halvar Sandell  
Birgitta Sarelin  
Erland Sellberg  
Eero och Oili Sepponen  
Serafim Seppälä  
Oskar Skarsaune

Marianne och J. Peter Slotte  
Pamela Slotte  
Reinhart Staats  
Bernice Sundkvist  
Mikael Sundkvist  
Kari Syreeni  
Staffan Söderlund  
Jouko Talonen  
Cai Talvio  
Martin och Elisabeth Tamcke  
Sanna Tammi  
Claus och Yvonne Terlinden  
Peder Thalén  
Holger Thesleff  
Lauri Thurén  
Liisa och Jukka Thurén  
Kyllikki Tiensuu  
Bror Träskbacka  
Jyri Vaahtera  
Pirjo och Lasse Vahtola  
Erik Vikström  
John Vikström och Clary-Ann  
Still  
Maria och Björn Vikström  
Anssi Voitila och Anne-Marit  
Enroth-Voitila  
Iris Wikström

**Flumen saxosum sonans – studia in honorem Gunnar af Hällström**

Editores: Marjo Ahlqvist • Anni Maria Laato • Mikael Lindfelt

<b>Förord</b>	13
<b>Paavo Castrén</b> De första åren vid Finlands Ateninstitut	17
<b>Patrik Hagman</b> Liturgi och asketism som motståndsytringar i den tidiga kyrkan	27
<b>Sten Hidal</b> Bokstavstro. Varför är det så farligt att läsa Bibeln bokstavligt? Om Origenes, Augustinus och Efraim Syrierns bibelförståelse	41
<b>Arja Karivieri</b> Pagan intellectuals, the Early Church and attitudes toward images	55
<b>Anni Maria Laato</b> Infants and parents as members of the Church in St Cyprian's Theology	65
<b>Antti Laato</b> The Christology of the Jewish-Christian Group: the Nazoraeans	85
<b>Teuvo Laitila</b> Anastasios Siinailaisen <i>Hodēgos</i> ja Leo III:n kirje kalifi Umarille: kaksi esimerkkiä idän kristillisyyden varhaisista islam-tulkinnoista	109
<b>Veikko Litzen</b> Uskontunnustukset 300-luvun politiikassa	127
<b>Jouko Martikainen</b> Heilung der gespaltenen Christenheit, Rechtfertigungslehre und Einheit Gottes	147

**Pekka Metso**

- How to approach the presence of the Incomprehensible?  
Perspectives to the question of the presence of God 157

**Petra Pakkanen**

- Considerations on ancient Greek religious dedications:  
A case study on 'symbolic capital' at Eleusis 175

**Juha Pihkala**

- Origenes, jälleensyntymisusko ja Konstantinopolin II  
Kirkolliskokous 195

**Samuel Rubenson**

- Det gyllene Athen. Vältalighetens lockelse och bildningens  
förförelse i den tidiga kyrkan 211

**Aija Sailamäki**

- The Passion of the Christ* ortodoksisin silmin 227

**Serafim Seppälä**

- Gilgul – juutalainen sielunvaellusoppi* 247

**Oskar Skarsaune**

- Paul and Peter in Antioch: Traces of a Conflict from Galatians  
to the *Pseudo-Clementines* 269

**Martin Tamcke**

- In the shadow of Shah and Caliph. Being a Christian at the  
east of the Greco-Roman World 291

**Lauri Thurén**

- In eadem navi – Jesus och båten 313

- Gunnar af Hällströms publikationer – ett urval** 335

**Förord**

Med denna festskrift gratuleras professor Gunnar af Hällström hjärtligt på födelsedagen.

Artiklarna i festskriften ger en antydning om vidden och bredden på de intressen som odlas av vännen och jubilaren Gunnar. Under sin akademiska karriär har Gunnar varit verksam inom såväl antikforskning som teologi och ofta kombinerat dessa discipliner. Han har studerat eller forskat i Helsingfors, Manchester, Uppsala, Rom, Aten, S:t Petersburg och Åbo. Han är docent vid Helsingfors universitet (patristik) och vid Åbo universitet (tidig kristen litteratur). 1993-1995 var han direktor för Finlands Ateninstitut. 1996 blev han professor i systematisk teologi och patristik vid Joensuu universitet, där han verkade ända tills han år 2007 blev professor i systematisk teologi vid Åbo Akademi. Han har publicerat flera böcker och artiklar inom antikforskning och patristik.

Gunnar har också aktivt tagit del i kyrkoliv och kyrkliga teologiska överläggningar. Bland annat har han representerat Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland i bilaterala ekumeniska diskussioner med den rysk-ortodoxa kyrkan.

I fjärde boken av Georgica besjunger Vergilius ett antal stora vattendrag i olika delar av världen: Tibern, Anio, Eridanos, Caicus osv. De många floderna, i väst och öst, symboliserar för oss mångfalden av intressen hos Gunnar. En av dem, Hypanis vid Svarta Havet, omtalar Vergilius som *Hypanis saxosus sonans* (IV.370). Härifrån kom uppslaget till festskriftens titel: *Flumen saxosum sonans – d.v.s. Hällström*.

*Artikelförfattarna* är Gunnars kollegor och vänner från olika kyrkor, universitet och vetenskapsområden:



**Paavo Castrén**

Professor emeritus i klassisk filologi vid Helsingfors universitet. Den förste direktorn för Finlands Ateninstitut.

**Patrik Hagman**

Teologie doktor i systematisk teologi, forskare och timlärare vid Åbo Akademi.

**Sten Hidal**

Professor emeritus i gammaltestamentlig exegetik vid Lunds universitet.

**Arja Karivieri**

Docent i klassisk arkeologi vid Åbo universitet. Universitetslektor i antikens kultur och samhällsliv och stf prefekt vid institutionen för arkeologi och antikens kultur vid Stockholms universitet.

**Anni Maria Laato**

Docent i dogmatik och lektor i latin vid Åbo Akademi.

**Antti Laato**

Professor i gammaltestamentlig exegetik med judaistik vid Åbo Akademi.

**Teuvo Laitila**

Docent och lektor i kyrkohistoria vid Östra Finlands universitet.

**Veikko Litzen**

Professor i kulturhistoria vid Åbo universitet 1978 - 1987, direktör för Finlands Rominstitut 1983-1985 och generaldirektör för Arkivverket i Finland 1987 - 1996.

**Jouko Martikainen**

Professor emeritus i Orientalische Kirchengeschichte vid Universität Göttingen.

**Pekka Metso**

Lektor i systematisk teologi vid institutet för ortodox teologi vid Östra Finlands universitet.

**Petra Pakkanen**

Senior Research Fellow i *Kalaureia Research Project* i Sveriges Ateninstitut.

**Juha Pihkala**

Biskop emeritus (Tammerfors stift, Ev.-luth. kyrkan i Finland), docent i systematisk teologi vid Helsingfors universitet.

**Samuel Rubenson**

Professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet.

**Aija Sailamäki**

TM, forskarstuderande inom ortodox teologi vid Östra Finlands universitet. Arbetar på en doktorsavhandling inom ikonteologi.

**Serafim Seppälä**

Professor i systematisk teologi och patristik vid Östra Finlands universitet.

**Oskar Skarsaune**

Professor i kyrkohistoria vid Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo.

**Martin Tamcke**

Professor i ekumenisk teologi vid Universität Göttingen.

**Lauri Thurén**

Professor i exegetik vid Östra Finlands universitet.

**Gunnar af Hällströms bibliografi**

Artikelförfattarna står givetvis själva för sina bidrag. Mångfalden och särarten syns bl.a. i att referensanvändningen inte har förenhetligats. Däremot syns den redaktionella helheten i att nothänvisningarna har löpande numrering. Stort tack till alla som har medverkat i festskriften!

Marjo Ahlqvist • Anni Maria Laato • Mikael Lindfelt

## De första åren vid Finlands Ateninstitut

Paavo Castrén

När Stiftelsen för Finlands Ateninstitut grundades i maj 1983 deltog jag i det grundande mötet men hade ingen aning om att jag snart skulle bli institutets första föreståndare. Och när jag kallades till kansler Nils Oker-Bloms arbetsrum på universitetet tänkte jag endast på att han kanske ville diskutera institutets angelägenheter med mig. Visst hade jag studerat och arbetat ganska länge i Italien och undervisat också i det antika Greklands historia och arkeologi men var ingalunda känd som en Greklandsexpert. Det var därför en stor överraskning när han föreslog att jag skulle bli föreståndare och redan i maj 1984 åka till Aten för att leta efter lämpliga lokaler och att förbereda aktiviteten.

Institutet som är det näst äldsta av Finlands utlandsinstitut efter Rominstitutet blev en privat institution, men Finlands Akademi hade lovat ansvara för föreståndarens lön i tre år. I Undervisningsministeriet sade man cyniskt att vem som helst får ju grunda ett utlandsinstitut om bara alla kostnader blir betalda. Man lovade ändå reflektera saken på nytt om tre år ifall institutet ännu var vid liv. Till råga på allt befarade många antikforskare och inflytelserika antikvänner i Finland att Ateninstitutet skulle riskera Rominstitutets finansiering. De senare finländska instituten har minsann börjat under mycket gynnsammare förutsättningar! Till all lycka hade den grekiska generalkonsuln i Aten, Konstantin Lazarakis, lovat betala institutets hyra för de första tre åren om en lämplig lägenhet hittades.

### Sonderingsresa till Aten

När jag anlände till Aten fördes jag omedelbart till ambassaden för råd och instruktioner. En finsk-grekisk dam hade redan anställts för att leta efter en lägenhet som borde tillsvidare ha utrymme också för ett litet bibliotek där mindre seminarier eventuellt kunde anordnas. Hon hade redan hittat en ganska lämplig lägenhet nära ambassaden, men jag tyckte inte att Likavittougatan skulle vara den bästa adressen för ett seriöst finländskt institut.

Rominstitutet skulle givetvis fungera som modell för det nya institutet, men eftersom omständigheterna i Grekland var annorlunda än i Italien, så var institutets styrelse till en början inte alldeles säker på vilket slags institut som borde grundas. I Grekland finns faktiskt utländska skolor, som till exempel den judiska skolan eller den tyska skolan, vilka tillhör Undervisningsministeriets verksamhetsfär, arkeologiska skolor (som de kallas där), som står under kulturministeriets arkeologiska avdelning, och kulturinstitut som har med både Kultur- och Utrikesministeriet att göra. Vår aktiva ambassadör i Aten, Eva-Christina Mäkeläinen, hade redan erhållit ett tillfälligt verksamhetstillstånd av Undervisningsministeriet.

Jag ville ändå inte bli rektor vid en skola för finska och grekiska barn. Lyckligt nog hade ambassadören arrangerat en lunch till vilken också Svenska institutets föreståndare Robin Hägg och hans grekiska fru hade inbjudits. Sverige var ju det enda nordiska land som då hade ett institut i Aten. Jag hade träffat Hägg redan på 1960-talet i Rom och vi visste att vi skulle trivas bra tillsammans och kunna samarbeta mycket väl. Hägg föreslog att vi skulle bosätta oss i stadsdelen Makrijanni söder om Akropolis där svenskarna och italienarna redan hade sina institut. Båda var "arkeologiska skolor", och som sådana hade de vissa privilegier, eftersom den första av de arkeologiska skolorna, Ecole Française, hade grundats redan år 1846. Dessa privilegier, som till exempel kulturinstitut inte hade, var ytterst viktiga för oss särskilt innan Finland anslöt sig till den Europeiska Unionen. Hägg lovade också hjälpa oss att hitta en lägenhet i närheten och föreslog att vi till en början skulle använda deras bibliotek och seminarielokaler.

Och redan under min Atenvistelse hittade vi med den lokala kött-handlarens hjälp en mycket vacker och tillräckligt stor lägenhet på Propileongatan där jag bodde och där institutet fungerade hela min tid (1984–1988) och där det danska institutets föreståndare ännu bor.



Propileon

### Praktiska svårigheter

När jag sedan anlände till Aten i början av september så hade jag med mig endast två kappsäckar och en två veckors charterresa. Vi hade lovat att möblerna som hade donerats av olika finländska företag (Proforma, Artek, Wärtsilä osv.) tack vare Avotakkas chefredaktör Leena Nokelas aktivitet skulle anlända snart. Men transporten lät vänta på sig, och efter två veckor på hotellet måste jag först flytta till ambassadörens gästrum och efter tre veckor till ett mycket enkelt hotell i närheten av Svenska institutet. Min uppgift var ju att sköta institutets affärer med grekiska myndigheter, andra institut och styrelsen i Finland med hjälp av deras telefon – det fanns ju inga mobiltelefoner, inga bärbara datorer, och ingen epost dåför tiden. Till råga på allt, så kunde jag nygrekiska ganska dåligt, eftersom allt hade gått så snabbt. Och naturligtvis hade jag till en början ingen sekreterare eller assistent.

När min treåriga son Lalli ville komma och hälsa på mig med sin moster, så hade jag redan spis och kylskåp i köket, en soffa, några stolar och ett bord i vardagsrummet men ännu inga sängar. Robin Hägg var på semester men hans ställföreträdare Berit Wells lovade ett par sängar från Svenska institutet. Jag kände ingen i området så väntade jag tills det blev mörkt och bar ensam två sängar från Svenska institutet till

tredje våningen på Propileongatan. Förstås började det regna, och jag måste medge att jag var ganska förbannad.

Så småningom anlände också möblerna och serviserna, men på vanligt skandinaviskt sätt kom möblerna i form av brädhögar och skruvpåsar som självmedvetna grekiska möbelbärare absolut vägrade röra. Jag måste betala extra dricks för att inte själv behöva bära även möblerna upp till lägenheten. I två månader höll jag och ambassadsrådet Huittinen på att skruva ihop möblerna för att få lägenheten i tillfredställande skick till julen. Vem kunde ha anat på förhand vad det betyder att grunda ett institut i fjärran land!

Till all lycka fick institutet i början av år 1985 en mycket kompetent och effektiv sekreterare, Maria Marzoukou, som hade studerat flera år i Finland. Hon fullbordade sin kandidatexamen vid universitetet i Thessaloniki och har sedan dess skött med omsorg institutets praktiska angelägenheter. Hon har också översatt Kalevala, Mika Waltari, Pentti Saarikoski, Zachris Topelius osv. till grekiska. De officiella brev som hon skrev på klanderfri grekiska värderades högt i kulturministeriet.

### **Institutet blir en arkeologisk skola**

Visst borde man väl även tänka på institutets vetenskapliga program. Många i Finland var övertygade om att institutet skulle bli ett kulturinstitut med ganska lätt innehåll. I Hufvudstadsbladet kallade man det ofta ett "sirtaki-institut" och det var verkligen inte enkelt att övertyga viktiga personer i Finland och på ambassaden att institutet absolut borde ansöka status som en arkeologisk skola. Utan alla rimliga skäl finns det i Finland en antipati mot klassisk arkeologi som varat nästan i 200 år, sedan Runebergs och hans rival Nils Abraham Gyldéns tid. Det var nämligen redan Nils Abraham Gylden som föreslog att Helsingfors Universitet borde grunda en lärstol i klassisk arkeologi. Ännu har detta inte förverkligats!

Jag lyckades ändå slutligen övertyga både styrelsen och ambassaden och en ansökan lämnades till kulturministeriets arkeologiska avdelning. Men svårigheterna var ännu inte förbi. De grekiska myndigheterna konstaterade att man inte kunde skriva under verksamhetstillståndet innan kulturavtalet mellan Grekland och Finland ingåtts. Finland hade ratifie-

rat avtalet redan år 1983 men Grekland hade inte brytt sig om att ratifiera det. Kulturminister var nämligen Melina Merkouri som hade så mycket annat att göra.

Vi hade redan beslutat att institutet skulle inaugureras på den Helige Konstantins dag, den 21 maj 1985, för att hedra generalkonsul Konstantin Lazarakis, men tillståndet bara dröjde. Det började närma sig en katastrof, men då tog ambassadör Mäkeläinen kontakt med ministerns bror Spiros Merkouris som på typiskt grekiskt sätt hade en inflytelserik ställning inom ministeriet, och det definitiva tillståndet beviljades exakt en vecka före den planerade invigningen!

### **Institutets uppgifter**

"Institutet är enligt stadgarna ett vetenskapsinstitut med huvuduppgift att bedriva forskning i grekisk arkeologi, filologi, historia och kultur från antiken till nutid. Det driver egna forsknings- och arkeologiska fältprojekt, organiserar internationella konferenser och föredrag samt upprätthåller en egen vetenskaplig publikationsserie.

Vid sidan av den vetenskapliga verksamheten har Finlands Atheninstitut också som uppgift att organisera introduktionskurser om det antika Grekland samt att generellt hjälpa finska forskningsgrupper, enskilda forskare och studeranden som vill arbeta i Grekland. Slutligen arbetar det för att främja kännedomen om finsk kultur i Grekland och grekisk kultur i Finland." Ett arkeologiskt institut får faktiskt vara aktivt också på andra områden om det finns vilja, tid och medel därtill, medan kulturinstitutens verksamhetsområde är mycket mera begränsat. Tillsammans med ambassaden bedriver institutet alltså även viss kulturverksamhet och arrangerar t.ex. litteraturkvällar, konserter och konstutställningar.

Det föreslogs att föreståndarna skulle bilda egna tvärvetenskapliga arbetsgrupper bestående av doktorander och att institutet på så sätt skulle fungera som en fortbildningsinstitution. Det var meningen att arbetsgrupperna skulle komma för tre månader varje vår under föreståndarens treåriga period och publicera sedan sina studier i institutets publikationsserie. Också de yngre deltagarna kunde då ha möjlighet att förbereda sina första internationella studier under relativt säkra förhål-

landen, eftersom forskningsarbetet skulle varje vecka övervägas av andra deltagare i gemensamma seminarier. Därför hoppades jag på att även mera avancerade forskare skulle ansöka till arbetsgruppen. Suomen Kulttuurirahasto hade lovat ett stipendium för gruppens alla deltagare.

### Forskningstemat blir senantiken i Aten

Till temat hade jag föreslagit senantiken i Aten, eftersom jag tänkte att vi hade åtminstone någon erfarenhet på området. Henrik Zilliacus hade ju sonderat den språkliga situationen i östra delen av romarriket, Gunnar Mickwitz hade undersökt penningväsen och handel under senantiken och i Villa Lante hade Veikko Litzen just börjat syssla med fjärde århundradet e. Kr. i Rom. Till råga på allt fanns det inte särskilt många i Aten som skulle intressera sig för senantiken.

Aten förstördes ju under kejsar Gallienus tid, år 267, av herulerna, en germansk folkstam som ursprungligen bodde någonstans i Skandinavien. Germanerna stannade förmodligen ganska länge kvar i staden tills en historiker, Dexippos, som på alla områden ville imitera Thukydidens, övertygade stadsborna att driva iväg dem.

Forskarna har varit förvissade om att herulernas förstörelse var ganska grundlig och att det tog länge innan Aten återhämtade sig.

Herulernas plundringståg var utgångspunkt till vårt tema medan slutgränsen var år 529, då kejsar Justinianus stängde Platons Akademi. Intressant nog grundade Benedikt av Nursia Monte Cassinoklostret just samma år. Perioden 267–529 var händelserika år i Aten: staden återställdes såsom en hednisk stad med en ny stadsmur och gamla institutioner. Också filosofiskolorna fungerade bra och viktiga personer, t.ex. den blivande kejsaren Julianus Apostata, studerade där. Alariks goter härjade Grekland åter år 395 och förstörde systematiskt forna religiösa monument och administrativa byggnader. Och ändå återuppbyggdes Aten ännu en gång, och den nyplatoniska skolan upplevde sin sista blomstringsperiod på 400-talet under ledning av Plutarkhos Atenaren och Proklos.

### Arbetsgruppen tar form

För att åstadkomma ett seriöst vetenskapligt arbete skulle jag behöva minst en historiker, en konsthistoriskt inriktad arkeolog, en klassisk filolog och, eftersom det gällde att studera också övergången från den traditionella grekiska hednatron till kristendomen, en patristiskt inriktad teolog. Det måste jag säga att jag hade en fantastisk ansökargrupp att välja av. På sätt och vis var det förståeligt eftersom det tidigare inte hade varit möjligt att bedriva studier i Grekland i likadana så pass gynnsamma förhållanden.

Som historiker valdes Julia Burman från Helsingfors universitet, en feministiskt inriktad forskare som skulle ägna sig att studera Eudokia-Athenais, den enda atenfödda bysantinska kejsarinnan på 400-talet. Gruppens klassiska filolog blev Erkki Sironen också från Helsingfors som tidigare hade sysslat med hellenistisk poesi men snart blev en av världens ledande experter på senantika grekiska inskrifter. Julia och Erkki gifte sig och fick tre begåvade barn.

Från Turun yliopisto kom gruppens konsthistoriker och arkeolog Arja Karivieri, som ägnade sig åt att studera den platonska skolans sannolika byggnad, det såkallade Prokloshuset under Akropolis sluttning, och den såkallade Tetraconchkyrkan i mitten av Hadriansbiblioteket, som till sin plan påminner om fyra sammanställda snäckor. En annan avancerad klassisk filolog var Vappu Pyykkö från Turun yliopisto som skulle ägna sig åt de filosofiska skolornas aktivitet under deras sista period. Tyvärr blev hennes insats aldrig färdig.

Till min stora glädje ansökte också vännen och kollegan Gunnar af Hällström, som just hade disputerat i den grekiska kristliga läraren Origenes teologi. Det var bekvämt att ha en erfaren forskare i gruppen som på närmare håll än jag kunde följa andra deltagares dagliga arbete i olika bibliotek och på fältet och hjälpa dem i deras eventuella svårigheter. Gunnar hade valt som sitt tema de orsaker som fick kejsaren Justinianus att stänga den nyplatoniska skolan. Att orsakerna var mera praktiska än ideologiska var kanske en överraskning för många.

Som utomstående medlem i teamet hade vi ännu den ortodoxa teologen Risto Aikonen som då studerade i Aten. Jag föreslog att han skulle studera Dionysios Areopagitens roll i atensk religiös historia. På grund av Aikonens egna studier och kanske också av den för en orto-

dox känsliga frågan blev uppsatsen emellertid inte av. Han utförde ändå intressanta framställningar i seminarierna. Jag själv skrev en sammanfattning av våra resultat och poängterade Hadriansbibliotekets roll som stadens fastighetsregister. Vår bok, *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267–529*, kom ut som första volym i serien *Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens* år 1994 och blev snart slutsåld.

Alldeles nära vårt institut och det Svenska institutet hade vi hittat ett enkelt och litet pensionat, "Penelope", som vi hyrde för deltagarna. För några år blev "Penelope" en fast punkt i teamdeltagarnas liv. Trångt och anspråkslöst var det säkert, men någorlunda trivsamt och inte heller dyrt!

Jag kommer ännu ihåg hur angenäma och intressanta våra seminarier var i vilka filologen kunde hjälpa arkeologen att tyda källor och vice versa och i vilka teologen kunde framställa texter som de andra aldrig hade hört om. Vi hade också gästföreläsare från andra institut och från Finland som inspirerade våra diskussioner och vårt arbete. Jag är övertygad om att våra instituts tvärvetenskapliga arbetsgrupper har varit den förnämsta grunden för den mångsidiga finländska antikforskningens frammarsch under de senaste 30–40 åren.



Arbetsgruppen i Perakhora med professor Henrik Zilliacus som gäst. Från vänster: Gunnar af Hällström, Paavo Castrén, Erkki Sironen med förstfödde sonen, Lalli Castrén, professor Henrik Zilliacus och Arja Karivieri.

Vi gjorde ofta utflykter till intressanta orter i Attika, till Delfoi, Olympia och även till Meteora och några andra sevärdheter i norra Grekland.



Gunnar och Lalli Castrén i Olympia år 1987

Gunnar blev snart professor i Joensuu och var själv den fjärde föreståndaren vid Ateninstitutet, då han med sitt team fortsatte att studera societeten omkring Dionysios Areopagita.<sup>1</sup> Efter ännu en period i Joensuu flyttade han "hem" till Åbo Akademi. Arja Karivieri disputerade i senantika lampor i Aten<sup>2</sup>, har utgrävt i Norra Grekland och leder för närvarande ett av de svenska teamen som utgräver i Pompeji. Hon undervisar vid Stockholms universitet. Erkki Sironen hedrades med uppgiften att publicera Atens och Attikas senantika inskrifter i *Inscriptiones*

<sup>1</sup> Jeanette Lindholm, Torstein Theodor Tollefsen, Fredric Cleve, Gunnar af Hällström, Peri Dionysiou tou Areopagitou, Grapta poikila II, Saints and Heroes, ed. by Leena Pietilä-Castrén and Vesa Vahtikari (*Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens* vol. XIV), 2008.

<sup>2</sup> Arja Karivieri, *The Athenian Lamp Industry in Late Antiquity* (*Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens* vol. V), 1996.

Graecae, den berömdaste epigrafiska korpuser som utges av Berlins och Brandenburgs Vetenskapliga Akademi.<sup>3</sup>

Senare föreståndare och andra forskare har fortsatt energiskt studier i grekisk filologi och Greklands historia. Institutets sjunde föreståndare, docent Leena Pietilä-Castrén, har för Institutets 20-årsjubileum år 2004 redigerat en volym som heter "Akropoliin juurella. Suomen Ateenan-instituutti 1984-2004". Den beskriver Institutets senare aktiviteter och forskningsresultat.

Utan vidare har Ateninstitutet under sina första 25 år redan förtjänat en hedersplats vid sidan av Rominstitutet inom den finländska antikforskningen.

<sup>3</sup> Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores, consilio et auctoritate Academiae scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae. Editio altera. Pars V. Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Herulorum incursionem et Imp. Mauricii tempora. Edidit Ericus Sironen, Berolini & Novi Eboraci MMVIII.

## Liturgi och asketism som motståndsytringar i den tidiga kyrkan

Patrik Hagman

Denna artikel är ett blygsamt försök att närma sig ett omvärderande av förhållandet mellan den asketiska rörelsen och de av biskoparna ledda församlingarna i den tidiga kyrkan. Starkt förenklat kan man säga att den konventionella berättelsen om denna relation hävdar att den asketiska rörelsen länge stod i opposition mot biskoparnas kyrka och att biskoparna gick segrande ur denna maktkamp, genom att de lyckades forma om den asketiska rörelsen så att den fungerade som en neutraliserad och integrerad del av kyrkan under biskoparnas (och kejsarens) kontroll. Detta sätt att tolka historien ligger till grund för flera läsningar av klassiska texter som idag är tongivande, så som David Brakkes läsning av *Vita Antonii*. Brakke visar att Athanasios använder berättelsen om Antonios den store föra att argumentera för sin egen kyrkliga linje, dels genom att visa hur den store munken accepterar Athanasios auktoritet, dels genom att Antonios asketism beskrivs så att det blir tydligt att den tjänar den stora kyrkan. Efter sin långa tid i öknen blir Athanasios' Antonios en lärare och rådgivare för lekmän och intar alltså den roll som kyrkliga ledare sedan i alla tider gett åt asketer och munkar.<sup>4</sup> Brakke argumenterar alltså för att denna konstruktion delvis är skapad av Athanasios och andra biskopar för att "fånga in" den asketiska rörelse som vid denna tid växer sig allt starkare och hotar bli en maktfaktor som konkurrerar med hierarkin om inflytande över kyrkan.<sup>5</sup>

Mitt syfte här är inte att *i sak* ifrågasätta denna historieskrivning. Jag är alltså helt beredd att acceptera förekomsten av denna utdragna maktkamp och jag är beredd att gå med på att den är av betydelse för tolkningen av texter om asketism, oberoende av om de är skrivna av asketer eller biskopar. Det jag vill undersöka är om det finns en risk att

<sup>4</sup> Brakke 1995.

<sup>5</sup> Denna maktkamp beskrivs också mycket väl av i Caner 2002. Caner visar hur den tidiga kyrkans lärostrider hänger samman med denna maktkamp, så att de delar av den monastiska rörelsen som är ovillig att underordna sig hierarkin brännmärks som here-tisk, exempelvis anklagas de för att vara messalianer. Angående den sistnämnda "rörelsen", se Hagman 2008.

denna maktkamp får för stor betydelse när vi *teologiskt* tolkar den tidiga kristna asketismens betydelse. Maktkamper är något som förekommer över allt där människor kommer samman, men det är inte säkert att dessa kamper alltid är så avgörande för en gemenskaps liv och meningsbygge som vissa (speciellt sociologer?) tenderar att tycka. Men när vi vill förstå asketismen teologiskt, dvs. förstå vilken roll askesen spelar i den kristna traditionen, finns det en risk att en betoning på maktfrågor kan dölja viktiga aspekter av fenomenet. Därmed inte sagt att jag skulle vilja betrakta frågan ur ett modernt individualistiskt perspektiv – det vore med säkerhet anakronistiskt. Det är just när man betraktar den tidiga kristenheten ur ett modernt individualistiskt perspektiv som motsättningen ser grundläggande ut. Ur ett individualistiskt perspektiv blir det en kamp mellan två syner på individens vägen till frälsning: antingen genom att underkasta sig hierarkins auktoritet och delta i sakramenten, eller att som asket arbeta på sin egen frälsning genom asketiska övningar, bön och botgöring.

I stället vill jag betrakta den tidiga kristendomen ur ett politiskt perspektiv. Vad jag vill visa på är att asketismen som politiskt fenomen har en helt egen idé om maktutövning och att denna idé är genuint kristen, det vill säga att den är rotad i den kristna församlingens gemensamma liv och praktik.

Vad jag alltså vill argumentera för är att det finns ett samband mellan asketismen i "öknen" och församlingen i staden som är viktigare än denna kamp om makt. Jag vill alltså studera sambandet mellan asketism och liturgi, alltså den liturgi som kristna lekmän firar i kyrkan varje söndag. Min tes är att dessa två fenomen i den tidiga kristendomen är djupt förbundna i sina djupaste syften och att detta samband osynliggörs i ett individualistiskt ljus.

För att se detta samband måste vi emellertid börja med en överblick över hur de tidiga kristna uppfattade sitt förhållande till det omgivande samhället, och speciellt till det romerska imperiet. Det ter sig lämpligt att börja med Jesus. Sedan John Howard Yoder publicerade sin klassiska studie *The Politics of Jesus* 1972<sup>6</sup> har en hel del vatten runnit under

<sup>6</sup> Andra omarbetade upplagan 1994. Att boken kan kallas en klassiker beror till en stor del på att Stanley Hauerwas 1993 beskrev den som en sådan. Hauerwas 1993. I den andra upplagan kommenterar Yoder sin text i ljuset av den bibelforskning som gjorts

broarna, men den bild av Jesus som Yoder tecknar har snarare stärkts än kullkastats. Yoder kritiserar tanken att Jesus budskap skall förstås endast andligt, inte socialt. Utgående från Lukas 4:19 argumenterar Yoder<sup>7</sup> för att Jesu budskap bygger på tanken på ett jubelår vart femtionde år, då jorden skall ligga i träda, skulder skall avskrivras, slavar skall frigges och varje familj skall återfå sin egendom.

Vi måste dra den slutsatsen att Jesus, om man ger hans ord dess vanliga betydelse, liksom Maria och Johannes, tillkännagav en ny regims omedelbara och kraftfulla framträdande. Dess kännetecken skulle vara att de rika gav till de fattiga, fångarna befriades och människorna skulle få ett nytt sinnelag (metanoia) om de i tro tog emot denna nyhet.<sup>8</sup>

Dessa tankar återkommer sedan i Jesu undervisning, t.ex. i liknelsen om den otacksamme tjänaren (Matt 18:23-35) men kanske framför allt i bönen Fader vår: "förlåt oss våra skulder, liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss".<sup>9</sup>

Det är en intressant paradox att den aspekt av Jesu liv och verksamhet som anses ha starkast historiskt belägg – att han avrättades som en *politisk* brottsling – oftast har tonats ner av alla tiders teologer.<sup>10</sup> Jesu undervisning uppfattades av den tidens makthavare som så pass radikal och relevant för den aktuella politiska situationen att Pilatus kunde påkosta sig att frige vad Yoder kallar en "vanlig upprorsman av Guevara-typen", Barabbas.<sup>11</sup> Detta innebär dock samtidigt att det är fel att reducera Jesu budskap till ett typiskt uppmanade till uppror mot makthavarna. Jesu politiska budskap är annorlunda.

Denna första hänvisning till korset är redan tydlig i sitt sammanhang efter hänvisningen till kronan. Inte endast när Jesus säger så i samband

sedan första upplagan gavs ut. Den första upplagan finns översatt av Arne Widegård till svenska: *Jesu Politik*, Verbum 1984. Jag hänvisar nedan till den engelskspråkiga andra upplagans sidnummer.

<sup>7</sup> Tanken och analysen härstammar från André Trocmé, Yoder inkorporerar de facto Trocmés text i sin bok.

<sup>8</sup> Yoder 1994, 32. Översättning Arne Widegård.

<sup>9</sup> Yoder 1994, 62.

<sup>10</sup> Yoder 1994, 102.

<sup>11</sup> Yoder 1994, 107.



med sin etiska undervisning bland lärjungarna utan också i hans egen syn på sin tjänst och i sitt svar på de lockande bifallsropen, är korset och kronan alternativen. ... Men det han föreslår är inte en flykt ut i öknen eller in i mysticism. Det är fråga om ett förnyat messianskt anspråk. ... Korset börjar skymta inte som ett rituellt föreskrivet försöningsmedel utan som det politiska alternativet både till politisk resning och till kvietism.<sup>12</sup>

### Martyrkyrkan och imperiet

Vår uppgift här är inte att gå närmare in på karaktären av det politiska budskap som Jesus predikade och som hans död och uppståndelse gestaltade. Snarare vill jag peka på att denna aspekt av Jesu verksamhet på inget sätt gick förlorad i den tidiga kyrkan. När de första generationernas kristna studerade berättelsen om Jesus och strävade att forma sina liv i enlighet med denna berättelse var just denna aspekt av stor betydelse.<sup>13</sup> Tydligast blir den motsättning som uppstod mellan den tidiga kyrkan och det romerska imperiet i martyrakterna. I en av de tidigaste akterna, martyrakterna från Scillium kan vi läsa detta:

Prokonsuln Saturninus sade:

– Om ni återvänder till ert sunda förnuft kan ni göra er förtjänta av vår herre kejsarens nåd.

Speratus sade

– Vi har aldrig gjort något galet, vi har inte ägnat oss åt något orätt; vi har aldrig gjort oss skyldiga till förtal, utan har tackat när man behandlat oss illa, därför att vi lyder vår kejsare.

Prokonsuln Saturninus sade:

– Även vi är gudfruktiga, och vår tro är enkel. Vi svär vid vår herre kejsarens genius och ber för hans hälsa, och det bör också ni göra. ...

Speratus sade:

Jag erkänner inte denna världens rike, utan tjänar den Gud som ingen människa sett, och som inte kan ses med dessa ögon. Någon stöld har jag inte begått, och säljer jag något betalar jag min skatt, ty jag erkänner min Herre, konungarnas konung och härskaren över alla folk.

Prokonsuln Saturninus sade:

– Dröj inte kvar i denna övertygelse.

Speratus sade:

<sup>12</sup> Yoder 1994, 35-36. Översättning Arne Widegård.

<sup>13</sup> Rowland 2004.

– Att dräpa och lämna falskt vittnesbörd är en ond övertygelse.<sup>14</sup>

Speratus ifrågasätter prokonsulns begrepp om förnuft, gudfruktighet och övertygelse och argumenterar för att de kristnas uppfattningar om dessa är överlägsna imperiets. Intressant är också att även om Speratus inte erkänner "den världens rike" så betalar han gärna skatt och lyder samhällets lagar när de inte är i konflikt med hans tro. De tidiga kristnas motstånd mot det romerska imperiet tog alltså inte formen av ett vanligt uppror av "Guevara"-typ. Samtidigt vore det fel att karaktärisera de tidiga kristnas hållning som passiv eller som ett undandragande från det politiska livet. Just martyrskapet hade en utpräglat offentlig karaktär, och akterna betonar gärna den stora mängden människor som bevitnade förhör, processioner av fångar och avrättningarna.<sup>15</sup>

I martyrakterna framställs det som den fråga som liv och död hänger på är offrandet till gudarna och kejsarens genius. Rätt sällan handlade det emellertid om att de kristna skulle tvingas offra direkt till kejsaren så som till en gud.<sup>16</sup> Den avgörande orsaken till att de kristna avrättades verkar ha varit deras vägran att över huvud taget tillbe någon annan gud än deras egen.<sup>17</sup> Viktigare är dock att det handlar om att det i själva vägran att offra utkristalliserades ett motstånd mot hela grunden för det hedniska samhället. Det handlar inte bara om tron på att rikets välstånd var beroende av gudarnas välvilja – den tanke som Augustinus argumenterar mot i de fem första böckerna av *Gudsstaden*. Protesten var mera grundläggande. Här är skillnaden mellan de kristna och judarna belysande. Emedan judarna vägrade offra till andra gudar eftersom de följde sitt eget folks tradition, vägrade de kristna offra eftersom de brutit med sitt folks tradition.<sup>18</sup> Ur de kristnas vägran att offra utläste både myndigheterna och övriga samhällsgrupper en samhällsomstörtande tendens som uppfattades som tillräckligt farlig för att myndigheterna

<sup>14</sup> Martyrierna från Scillium, 37-38. I: Rubenson (red.): *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band II: Martyrer och helgon*. Artos bokförlag, Skellefteå, 2000.

<sup>15</sup> G. W. Bowersock betonar martyrskapets urbana kontext, som ett spektakel som i medborgarnas ögon kopplades ihop med andra civila sammankomster som teater och underhållning. G. W. Bowersock 1995, 41-57.

<sup>16</sup> de Ste. Croix 2006, 112-113.

<sup>17</sup> de Ste. Croix 2006, 133.

<sup>18</sup> de Ste. Croix 2006, 135-136.

skull välja att ingripa. Det vore alltså fel att se Romarrikets förföljelse av de kristna som uttryck för enbart religiös vidskepelse hos romarna. Romarriket handlade som det gjorde för att de kristna utgjorde ett politiskt hot av något slag.<sup>19</sup>

Den inneboende politiska betydelsen för religion i det senantika samhället kommer tydligt fram i en annan martyrakt.

Prokonsuln sade:

– Du känner säkert till kejsarens dekret att ni skall dyrka gudarna som styr allt. Därför råder jag er att träda fram och offra.

Karpos sade:

– Jag är kristen. Jag dyrkar Kristus, Guds son, honom som har kommit i den yttersta tiden för att rädda oss och befria oss från djävulens försåt. Till sådana där gudabilder offrar jag inte. Gör vad du vill! Det är omöjligt för mig att offra till demonernas bländverk. De som offrar till dem är dem lika. De sanna tillbedjarna tillber Gud i ande och sanning enligt Herrens gudomliga föreskrift, de formas till likhet med Guds härlighet, de är odödliga tillsammans med honom och får del i det eviga livet genom Ordet. Likadant är det med dem som dyrkar sådana där. De formas till att likna demonernas tomhet och går under med dem i Gehenna.<sup>20</sup>

Den som deltar i en religiös praktik formas i enlighet med den religionens innehåll. Det går alltså inte att separera det religiösa från det politiska – det är genom religionen som den gemenskap skapas som samhället bygger på. De kristnas vägran att offra handlade alltså inte bara om att man förnekade de romerska gudarna – man förnekade den gemenskap som den hedniska kulten skapade och syftade till att skapa. Beskyllningen om "ateism" som riktades mot de kristna var en anklagelse om en primärt politisk missgärning, inte en religiös.<sup>21</sup> Det romerska imperiets medborgaranda avfärdades som "demoners tomhet".

Det vore fel att se martyrskapet som sådant som en motståndsteknik. Även om Tertullianus ord om martyrerens blod som utsäde pekar på att martyrerne var avgörande för den hedniska kulturens sönderfall, finns det inget belägg för att de kristna såg martyrskapet som en del i

<sup>19</sup> de Ste. Croix 2006, 138-139.

<sup>20</sup> De heliga Karpos, Papylos och Agathonikes martyrium, 83. I: Rubenson (red.): *Svenskt Patristiskt Bibliotek. Band II: Martyrer och helgon*. Artos bokförlag, Skellefteå, 2000.

<sup>21</sup> Wannewetsch 2004.

en kamp vars mål var att kullkasta imperiet och gripa makten. Det vi behöver fråga efter är vad som gjorde martyrskapet möjligt, d.v.s. hur de människor för vilket martyrskapet är tänkbart fostrades. Jag vill alltså undersöka den tidiga kristendomens praktik som en strävan att skapa en ny människa. Jag tror att denna syn på kyrkans liturgi stämmer väl överens med hur de tidiga kristna såg på sin tillvaro.

Den första aspekten av det politiskt radikala i kyrkans nattvardsfirande är vem som hade tillträde. Kyrkan bröt den strikta klassindelningen som var avgörande i imperiet mellan fria av olika klasser och slavar. Det svåra i denna omvärdering är synlig redan i Nya testamentet, exempelvis i 1 Kor 11:17-34, där Paulus inskräper att det faktiskt är meningen att alla skall äta tillsammans oavsett om man är rik eller fattig. Denna poäng kan generaliseras något så genom att säga att den kristna gemenskapen som skapas i gudstjänstfirandet är gränsöverskridande på ett sätt som det Romerska imperiet inte visste hur man skulle hantera.

Denna jämlikhet som inte följde imperiets logik om mångfald i åtskillnad är tydlig i det sätt på vilket nattvarden firades under de första århundradena av kyrkans historia. En central del av nattvardsfirande var offertoriet där alla deltagare förväntas bära fram sig själv till altaret i form av medtaget bröd och vin. Detta skedde rent konkret: alla hade med sig lite bröd och vin, som blandades ihop – de rikas dyra vin och de fattigas billiga – som sedan användes i nattvardsfirandet.<sup>22</sup> Så skapades Kristi kropp – en gemenskap av olika sorters människor som fogas samman i nattvardsmåltiden.

Det politiska i den tidiga kyrkan liv bestod i just detta – att genom en ständig upprepande av denna handling forma människor som ser världen annorlunda. I stället för att vara människor som levde enligt den världsbild och livssyn som imperiet präglade på sina medborgare levde strävade de kristna att låta sig formas efter en annan världsbild, en världsbild där man inte längre är slav eller fri, man eller kvinna, jude eller grek, utan ett i Kristus. I denna mening utgjorde kyrkan en annan stad i den romerska staden – en alternativ polis<sup>23</sup> där andra regler gällde för hur gemenskapen skapades och upprätthölls.

<sup>22</sup> Wannewetsch 2004, 81.

<sup>23</sup> Talet om kyrkan som polis är förknippat med Stanley Hauerwas. Se Rasmusson 1994.

För att sammanfatta den tidiga kyrkans förhållande till imperiet kan man säga att det handlade om en konflikt som inte var våldsam, och ett motstånd som varken kan kallas passivt eller aktivt. Även om den tidiga kyrkan delvis skapade sin identitet *emot* det hedniska imperiet, i kontrast till det, handlade det inte om att man ifrågasatte dess legitimitet eller att man ville ersätta det med något annat bättre system. Men det betydde inte att man förhöll sig indifferent till det. Den tidiga kristna kyrkan underminerade det romerska imperiet genom att ifrågasätta de dygder som hyllades i imperiet och därmed sträva efter att skapa en ny människotyp som inte lämpade sig för det romerska imperiets behov. Den kristna människan var inte lämpad vare sig för militärtjänst eller för tjänst i imperiets administration.

Så även om det vore fel att beskriva t.ex. martyrskapet som en motståndsteknik är det inte långt från sanningen att beskriva det kristna livet som helhet i det romerska imperiet som en form av motstånd. Men det var inte specifikt makthavarna som man gjorde motstånd mot – vilket skulle ha resulterat i revolution eller andra former av subversivt arbete, så som terrorism eller sabotage. Inte heller handlade det om att man passivt accepterade tingens ordning. För att citera Yoder: "The alternative to buying into the power game as it is being played is not opting out but inventing a new game".<sup>24</sup> Det man gjorde motstånd mot var tanken att imperiets världsordning var given, att dess rationalitet var universell, att dess strukturer var naturliga. Man hävdade en annan ordning, en annan rationalitet, andra strukturer grundade på tron på en kärleksfull skapare. I den meningen var det omöjligt för de kristna att tillbe Kejsaren, för han stod för en verklighet man inte erkände.

### Kristen asketism som motstånd

Innan jag går över till att jämföra denna attityd, så som den kom till uttryck i liturgin, med den tidiga kristna asketismen, måste vi kort behandla betydelsen av det romerska imperiets kristnande, eftersom den period jag hittills behandlat ligger före denna vändpunkt, och asketismens guldålder ligger mestadels efter den. I tidigare litteratur argumen-

<sup>24</sup> Yoder 2001, 180.

terade man ofta för att asketismen var ett resultat av denna vändning, så att asketismen som ideal var en reaktion på församlingens livets urvattning när massorna kristnades och vördnaden för de asketiska helgonen ersatte vördnaden för den tidigare erans martyrer. Som förklaring på asketismens uppkomst är dessa förklaringar problematiska,<sup>25</sup> dels för att asketismen har äldre rötter än så, dels för att dessa teorier saknar stöd i de texter som bevarats. Emellertid är frågan avgörande när man undersöker kyrkans förhållande till imperiet. Det är ofrånkomligt att det faktum att imperiet formellt blev kristet innebar att kyrkans kritiska inställning till imperiet tonades ner. Samtidigt verkar det osannolikt att den kritik som bestod i kritik av imperiets *värderingar* skulle försvinna helt bara för att imperiets *ledning* formellt bekände sig till den kristna tron. I de följande argumenterar jag för att denna kritik som måste ha varit en central del av den för-konstantinska kristna identiteten, levde vidare just i den asketiska rörelsen.

Att asketerna uppfattade livet i det "kristna" imperiet som problematiskt är tydligt hos Johannes Klimakos. Under rubriken "exil" skriver han:

Det är inte av hat som vi skiljer oss från vårt eget folk och våra egna ställen (Gud förbjude!), men för att undvika den skada som de kan åsamka oss.<sup>26</sup>

Felet är alltså inte i de människor som lever i världen som sådana, utan det sätt som världen fungerar på. Den står i konflikt med asketens strävan. Detta torde gälla även kejsaren – det är inte hans person som är problematisk utan att det system som han representerar är skadligt för munken. Det vanliga sättet under antiken att uttrycka denna skillnad mellan asketen och det övriga samhället är i form av dygder och laster. En munk som just trätt in i klostret upptäcker att han är full av elakhet, grymhet, list, häftighet och arrogans. Han får lära sig ödmjukhet och lydnad genom att stå utanför klostret och buga för alla som går in och ut. I sju år.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Se Elizabeth A. Clark 1999, 22-25.

<sup>26</sup> Klimakos 3.14

<sup>27</sup> Klimakos 4.23

De kristna var på intet sätt ensamma om att sträva efter att kontrollera passionerna eller om att erbjuda tekniker för att göra detta. Exempelvis var vrede något som sågs som problematiskt både av hedniska och kristna tänkare men av olika orsaker. Hedniska tänkare som Plutarchos och Galenos tog avstånd från vrede eftersom det fick den som drabbades av vrede att verka galen och irrationell – och därmed riskera sin sociala status. Kristna "passionsterapeuter" som David Brakke kallar dem, så som Basileos av Caesaraea, är mera bekymrade över den skada en vredgad person kan göra åt gemenskapen. Därför blir också deras råd olika. Medan Plutarchos förslår att den som frestas att agera i vrede skall upprepa sentenser som påminner om hans (sic) högre status än den han blir arg på uppmanar Basilios en person i samma situation att upprepa bibelord som betonar nödvändigheten av ödmjukhet.<sup>28</sup> Kristendomens bild av den goda människan är annorlunda även om synen på hur människan fungerar är gemensam.

Precis som de tidiga kristna strävar asketen efter att forma sig själv till en annorlunda människa jämfört med samhällets ideal. Att denna strävan faktiskt bottnar i ett konkret avståndstagande från det sätt att leva som är förhärskande i samhället är tydligt i många asketiska texter. Johannes Klimakos skriver:

Den människa som verkligen älskar Herren, och som verkligen anstränger sig för att nå det kommande riket, som verkligen har börjat bekymra sig om sina synder, som är medveten om de eviga straffen och domen, som verkligen lever i fruktan för sin egen avfärd kommer inte att älska eller bry sig om pengar, ägodelar, föräldrar, världslig ära, vänner, bröder eller något annat på jorden.<sup>29</sup>

Även om Johannes Klimakos lever i ett kristet imperium ställs här det sätt att leva som den "som verkligen älskar Herren" mot livet i imperiet, konkret beskrivet i termer av ägodelar, personliga relationer och strävan efter status. Bakgrunden till detta avståndstagande blir tydligare hos en asket som Isak av Nineve, som levde i de Persiska imperiet som inte var kristet. Isak beskriver samhället – världen – som en plats

<sup>28</sup> David Brakke 2009.

<sup>29</sup> Johannes Klimakos, *Stegen*, 2.1. Min översättning. För andra exempel på denna attityd hos asketerna se kapitel 4 i Hagman 2010.

där människans sämsta sidor, som fåfänga, girighet och maktlystnad, uppmuntras. Asketens uppgift är dels att helt avskärma sig från samhällets inflytande genom asketism träning och sedan fungera som en påminnelse för människorna i världen om att världens sätt att leva inte är det ända sättet att leva, att Gud genom sin son uppenbarar ett annat liv.<sup>30</sup>

Den förkonstantinska kyrkan var en gemenskap bestående av människor med väldigt olika bakgrund. Detta ideal levde vidare i den monastiska rörelsen. Att det fortsättningsvis var svårt att skapa en sådan gemenskap man vi se exempelvis i Augustinus klosterregel.

De som ägde något i världen skall av fri vilja låta det bli gemensam egendom när de inträder i klostret.

De däremot som inte ägde något skall inte begära sådant i klostret som de inte kunde få ute i världen. ... De skall inte anse sig ha fått det bra bara för att de har fått mat och kläder, sådant som de inte hade kunnat få ute i världen.

De skall inte heller yvas över att de får vara tillsammans med dem som de inte vågade närma sig ute i världen. Men de ska ha sina hjärtan vända mot Gud och inte sträva efter jordisk tomhet, så att inte klostren visserligen blir nyttiga för de rika men däremot till inte för de fattiga, genom att de rika blir ödmjuka där, medan de fattiga blir uppblåsta.<sup>31</sup>

I denna passage kan vi inte bara utläsa Augustinus omsorg om sina munkar, utan vi ser några av de praktiska problem som uppstår när människor från olika samhällsklasser skall leva tillsammans i ett starkt hierarkiskt samhälle. Risker är att samhällets hierarkier återskapas i klostergemenskapen, något som vi känner till från senare tiders kloster. Augustinus regel strävar efter att undvika denna risk genom att knyta behandlingen av munkarna till det gemensamma målet, att utvecklas till en människa som äger de dygder som den kristna tron förespråkar. Olika människor behöver olika "behandling" för att nå dit.

Trots att imperiet alltså formellt blev kristet lever alltså kritiken mot "världens" sätt att leva vidare, och denna världs rike sätts emot Guds rike. På vilket sätt skall man då förstå det konkreta asketiska teknikerna

<sup>30</sup> Se Hagman 2010.

<sup>31</sup> *Augustinus regel*, I, 4-6. Rubenson (red.) *Svenskt Patristiskt Bibliotek, band V: Askter och munkar*. Artos, Skellefteå 2008.

så som fasta, vakor, celibat osv. i detta sammanhang. På denna fråga är det svårt att ge något allmänt svar. Olika handlingar har olika innebörd i olika kontexter. Ett ofta citerat exempel är valet av det asketiska livet som ett alternativ till familjelivet, speciellt för kvinnor.<sup>32</sup> Här blir celibatet en symbol för ett avståndstagande från de tämligen fasta roller och den starkt hierarkiska och patriarkala familjestrukturen som fanns i senantiken. Både fastor och vakor kunde vara del av asketernas strävan att leva "änglarnas liv", att just genom att bryta det normala mönstret för liv i denna värld peka på en existens bortom den sociala ordningens gränser.<sup>33</sup>

### Sammanfattning

I denna artikel har jag argumenterat för att vi genom att betrakta den tidiga kyrkan ur ett politiskt perspektiv kan få syn på ett djupare samband mellan biskoparnas kyrkan och den tidiga monastiska rörelsen. Även om det förekom maktkamp mellan dessa två delar av den tidiga kristenheten fanns det en samsyn på ett djupare plan i frågor kring kristendomens förhållande till det hedniska imperiet och den syn på gemenskap och den goda människan som fanns där. Den motsättning mellan frälsning genom sakramenten och frälsning genom askes och mystik som framträder i ett modernt individualistiskt perspektiv träder tillbaka i ett perspektiv där både liturgin och asketismen ses som två med varandra sammanbundna övningar i att gestalta en annorlunda gemenskap där Guds rike blir synlig mitt i imperiet.

### Litteratur

Bowersock, G. W.

1995 *Martyrdom and Rome*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Brakke, David

1995 *Athanasius and the Politics of Asceticism*. The Oxford Early Christian Studies Series. Clarendon Press, Oxford.

<sup>32</sup> Se till exempel Gillian Clark 1998.

<sup>33</sup> Se Hagman 2010, kap. 6.

2009 *Angry Men: Anger, Therapy and Masculinity Among Doctors, Philosophers and Monks*. Opublicerat föredrag vid en konferens på temat "Asketism" vid Lunds Universitet oktober 2009.

Caner, Daniel

2002 *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London.

Clark, Elizabeth A.

1999 *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Clark, Gillian

1998 "Women and Asceticism in Late Antiquity: The Refusal of Status and Gender", I Wimbush, Valantasis (red.), *Asceticism*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1998

Hagman, Patrik

2008 *St Isaac of Nineveh and the Messalians i Tamcke (red.): Mystik – Metapher . Bild. Beiträge des VII. Makarios Symposiums, Göttingen 2007*. Universitätsverlag Göttingen, Göttingen.

2010 *The Asceticism of Isaac of Nineveh*. Oxford Early Christian Studies. Oxford University Press, Oxford. (Under utgivning).

Hauerwas, Stanley

1993 "When the Politics of Jesus Makes a Difference." I: *The Christian Century* October 13, 1993

Rasmusson, Arne

1994 *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Studia Theologica Lundensia 49, Lund University Press, Lund.

Rowland, Christopher

2004 "Scripture: The New Testament." I: Scott, Cavanaugh (red.): *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell, Oxford.

de Ste. Croix, Geoffrey

2006 *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford University Press, Oxford.

Wannenwetsch, Bernd

2004 "Liturgy". I: Scott, Cavanaugh (red.): *The Blackwell Companion to Political Theology*, 77. Blackwell, Oxford.

Yoder, John Howard

1994 *The Politics of Jesus*. Eerdmans, Grand Rapids.

2001 The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel. University of Notre Dame Press, Notre Dame.

### **Bokstavstro - varför är det så farligt att läsa Bibeln bokstavligt? Om Origenes, Augustinus och Efraim Syriems bibelförståelse.**

Sten Hidal

Om det finns något ord som i våra dagar lätt och behändigt kan tillgripas för att beskriva en felaktig inställning till heliga skrifter, så är det bokstavstro. Det är fel och trångsynt att tro på Bibelns eller Koranens bokstav och det får förödande följder. De heliga skrifterna innehåller mycket som är felaktigt och orimligt, för att nu inte tala om att de är tillkomna i en tid med helt andra värderingar och utgångspunkter än vår egen så upplysta. Ett annat ord är naturligtvis fundamentalism, men för att undvika de associationer med 1900-talet som häftar vid det ordet, väljer jag nu att tala om bokstavstro. Det är väl egentligen bara ännu ett ord som kan tävla med bokstavstro i fråga om negativa associationer, ett grekiskt ord: hierarki.

Och vi bör då lämpligen ha en definition av bokstavstron. I Svenska Akademiens Ordbok (den aktuella volymen är från 1925) finns en: "bokstavstro är tro som omfattar en religionsurkunds eller dyliks ordalydelse, ej dess andemening eller verkliga innebörd." Det äldsta belägget är så sent som 1800 och finns hos Johan Åström, mest känd som psalmdiktare. Han talar om med sin bokstavstro kväva religionens ande. Det är att märka, att så långt tillbaka vi kan komma så har ordet bokstavstro negativa associationer: det är inget det har fått först i vår egen tid. Och egentligen är det inte så konstigt för den som är något förtrogen med Bibelns värld. För hur är det nu Paulus säger i 2 Kor 3:6: "Bokstaven dödar, men anden gör levande." Å andra sidan har vi ett ord av Jesus som inskräper bokstavens vikt: "Innan himlen och jorden förgås skall inte en enda bokstav, inte minsta prick i lagen förgås" (Matt 5:18 – låt vara att grekiskan här inte har ordet för bokstav utan namnet på en bokstav, iota).

Ändå tror jag att det är en vanlig uppfattning, att ju längre tillbaka vi kommer i kyrkans historia, desto mera massiv var tron på Bibelns bokstav. Delvis hänger väl detta samman med en mera oreflekterad inställning om äldre tiders allmänna primitivism. Man trodde på det som stod i de heliga skrifterna, punkt och slut. Men denna tanke kan även underbyggas på ett mera sofistikerat sätt. Fornkyrkan har ibland kallats för

filosofernas och martyrernas kyrka och vi kan för tillfället koncentrera oss på martyrerna. Vad var det som gav dessa, för det mesta, så enkla trosvittnen förmågan och kraften att uthärda lidande? Rimligen en stark tro, och i den tron bör – anser vi väl i regel – ha ingått som en väsentlig del en enkel och fast tro på att Guds ord var sant. Här är ingen motsats mellan tron som försanthållande och förtröstan: de båda aspekterna betingar varandra ömsesidigt.

Och att det ofta har varit så i martyrernas situation vill jag inte på något sätt förneka. Men i regel brukar vi inte använda martyrakterna som ett material för att undersöka hur fornkyrkan umgicks med Bibeln. Då blir det i stället den andra aspekten som gäller: filosofernas eller kanske snarare teologernas kyrka. Hur är det där? Förmanas inte också där de troende till att utan reservationer omfatta tron på Bibelns ofelbarhet, framhålls inte där bokstavstron som det stora föredömet? Det kanske är en överraskning för många att höra, att om det finns något det varnas för av de ledande teologerna i fornkyrkan, så är det bokstavstron. Till en del är det det nyss citerade paulinska ordet om att bokstaven dödar, men anden gör levande, som ligger bakom, men långt ifrån alltid det. Att tro på bokstaven var för de ledande tänkarna i fornkyrkan något som möjligen kunde passa för barn, men absolut inte för mogna kristna. Jag skall nu försöka exemplifiera detta genom att något redogöra för hur tre stora tänkare i öst och väst såg på detta, Origenes, Augustinus och Efraim Syriern.

Först två klagöranden. Motsatsen till bokstavlig läsning av bibelordet är givetvis inte slarvig eller ouppmärksam läsning. Att en helig text alltid skall studeras med den största uppmärksamhet och vördnad var en självklar del av arvet från judendomen. Det var däremot inte något självklart i den pagana traditionen, som inte på samma sätt hade övat upp förmågan att under en längre tid umgås med heliga texter som ansågs ha en inneboende auktoritet. För visserligen säger Platon att i den ideala staten skall tillåtas endast hymner till gudarna och lovprisningar av dugliga män (Staten 607a), men han antyder inte att dessa skulle sammanslutas till en avgränsad corpus.

För det andra: det är inte endast fråga om att läsa bibeltexter utan också – och minst lika mycket – att höra dem föreläsas. Bibeln upplevdes långt fram i tiden huvudsakligen auditivt, inte visuellt. Jesu ord i

Nasarets synagoga erinras man ständigt om vid studiet av fornkyrkans gudstjänst: "I dag har detta skriftställe gått i uppfyllelse inför er som hör mig" (Luk 4:20) och jag påminner om hur Augustinus i sina Bekännelser skildrar hur hans moder Monica tillbragte så mycket tid hon kunde i katedralen i Milano "för att höra dig i dina ord", *ut te audiret in sermone tuis*.

Mot denna bakgrund går vi så över till Origenes, denne teologiske gigant som – om hans skrifter hade bevarats i större utsträckning än vad som har skett – hade kommit att påverka kyrkans utveckling säkert lika mycket som Augustinus. Han är den förste store kristne exegeten, som utan några förebilder – i varje fall remarkabla sådana – kunde skapa ett lärohus i vilket även en så stor skriftkännare som Hieronymus kunde finna sig utmärkt tillrätta – låt vara att han energiskt skulle komma att förneka denna tacksamhetsskuld. Försök att tänka bort Origenes ur den kristna idéhistorien, så märker vi snabbt hur omöjligt det är.

Den uppgift som denne pionjär stod inför var också enorm. Det gällde att finna uttryck för en skrifttolkning som både avvisade Markions förkastande av Gamla testamentet och samtidigt framgångsrikt kunde konkurrera med rabbinernas litterala exeges. Man kan förstå att det krävdes en totalinsats av denne intellektuelle bjässe för att klara ut något sådant. På ett ställe i sina predikningar över Numeri (Hom. in Num. 2,1) konstaterar han också förundrat, att det lär finnas kristna som ägnar mindre än tre timmar om dagen åt bön och studium av Skriften.

Det var just dessa enkla kristna som kom att vara huvudproblemet för Origenes. Vi ser att kyrkan – åtminstone i Egypten – har hunnit växa sig så stor att det i den finns utrymme för många olika riktningar. Origenes bejaktar nog i och för sig Paulus ord om att det måste finnas olika partier bland er (1 Kor 11:19), men han såg naturligtvis helst att alla anslöt sig till hans. (Det grekiska ordet för parti är f. ö. *hairesis*, vilket just är den tekniska termen för en filosofskola, på latin *secta*). Vad som utmärkte dessa enkla kristna, dessa *simpliciores*, har varit föremål för mycken debatt, men åtminstone när det förståelsen av bibelordet torde det vara ganska tydligt. Det är mig en glädje att i denna festskrift kunna hänvisa till Gunnar af Hällström, *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria* (Helsingfors 1984).

Den fjärde boken av *De principiis* - översatt av mig i den fjärde volymen av Svenskt Patristiskt Bibliotek, 2003 - är den text där Origenes kommer närmast vad vi kan kalla en biblisk hermeneutik. Efter en inledning om Skriftens gudomliga inspiration kommer han till en del som har rubriken "Hur man bör läsa och förstå den gudomliga skriften". Här avvisas först den judiska läsningen, som innebär att man följer ordalydelse i profetiorna. Sedan avvisas heretikernas läsning, dvs gnostikerna och markioniterna. Deras huvudfel är att de skiljer mellan skaparguden och frälsarguden. De tvivlar visserligen inte på Skriftens gudomliga härkomst, men de tror att den kommer från den judiska skaparguden.

Så kommer vi till dessa enkla kristna. Jag citerar Origenes: "Der är stolta över att tillhöra kyrkan och anser att det inte finnas någon högre än skaparguden, och det är en sund inställning. Men också de gör sig föreställningar om honom som man inte finner ens bland de mest råa och orättfärdiga människor. Anledningen till de falska läroarna och det ogudaktiga eller obildade talet om Gud tycks i de nämnda fallen bestå i att Skriften inte har uppfattats andligt utan efter blotta bokstaven." (De princ. IV, II,1).

Den bokstavliga läsningen av Bibeln leder alltså till orimliga föreställningar om Gud, eller, som vi nu skulle säga, ett felaktigt gudsbegrepp. Med tanke på att den tidens greker ofta hade det svårt med bildspråket och inte var vana vid det i religiösa sammanhang, är det inte så konstigt att en bibelläsning kunde få sådana konsekvenser. Man var också osäker på vad som i Bibeln var poesi - där var man öppen för ett rikligare bruk av metaforer - och vad som inte var poesi. En del av bakgrunden ligger alltså i en osäkerhet i vad typ av texter man har framför sig, vilka genrer som finns i Skriften.

Men det är alldeles tydligt att det för Origenes också är så, att det sunda förnuftet sätter en spärr för vad man kan finna i dessa skrifter. I fortsättningen ger han några exempel från början av Genesis: "Vilken förnuftig människa kan väl tro på att den första, den andra och den tredje dagen, liksom afton och morgon kan ha blivit till utan sol, måne och stjärnor, den första dagen till och med utan himmel? Vem är så enfaldig att han tror att Gud liksom en bonde skulle ha planterat en trädgård österut, i Eden, och att han där hade satt en synligt och förnimbart

livets träd? ... När det sägs att Gud vandrade i trädgården på eftermiddagen och att Adam gömde sig under trädet, då kan väl ingen betvivla att detta inte är någon sann berättelse utan endast en skenbar sådan som antyder vissa hemligheter" (De princ. IV,3,1). Också i Mose lagstiftning finns sådant som är både oförnuftigt och orimligt. Oförnuftigt eller snarare onödigt är t ex förbudet att äta gam, ty inte ens i den största hungersnöd har människor kunnat förmå sig till att äta ett sådant djur.

Problemet med sådana ställen löses i allmänhet genom en allegorisk exeges. Just när det gäller listorna över förbjuden mat i pentateuken har som bekant denna exeges firat verkliga triumfer och det redan i förkristen tid hos Filon. Men det är ändå att märka, att det inte primärt är ett frälsningshistoriskt betraktelsesätt som är avgörande för Origenes. Han hade ju kunnat säga att allt sådant utifrån Nya testamentet och skeendet i Kristus är något passerat och inte behövt ägna många ord åt det. Nej, han säger att det redan från början är något orimligt och oförnuftigt.

Likväl måste Gud ha menat *något* med det. Ingen fornkyrklig bibeltolk nöjer sig med att bara avspisa något ställe i Bibeln, och det gäller båda testamentena. En kollega inom bibelvetenskapen sade en gång i min närvaro när det gällde tillämpningen i dagens kyrkoliv av vissa ställen i NT: "Visst, Bibeln lär så och så, men vi skall inte bry oss om det." Den formen av hermeneutik - man kunde kanske kalla det för den gordiska knutens hermeneutik - var helt okänd i fornkyrkan.

Nej, Gud måste ha menat *något* med vad han lät nedteckna i Skriften. Därmed är det dock inte säkert att vi omedelbart, på det litterala betydelseplanet, kan inse vad det är. Vi kanske förstår det, men dess nytta, *opheleia*, kan vi inte inse. Detta bör väcka ett bekymmer hos oss, och ur detta bekymmer, ja, ängslan spirade den fornkyrkliga hermeneutiken.

Men gamens eventuella lämplighet på middagsbordet är knappast det som främst bör ha bekymrat de kristna i Alexandria. Hur är det med de texter i GT som traditionellt ansågs som förebådande Messias? Det är naturligtvis där som Origenes lägger ner sin största energi, och det var också där som samtalet med synagogan hade sin utgångspunkt. Vid denna tid var förvisso kyrka och judendom distinkta storheter, och någon seriös religionsdialog förekom knappast. Men judendomen behöll en fascination för många kristna, inte minst dessa enkla kristna som



Origenes har sådana bekymmer med. Man kunde inte så alldeles lätt tänka bort storasyter, särskilt som man dagligen kunde se henne.

Det är tydligt att många kristna åtminstone i Egypten firade judiska högtider, ibland deltog i synagogans gudstjänster och över huvud hade svårt att inse den djupare skillnaden mellan de båda trosgemenskaperna (Hom. in Lev. 10,2). Till en del kan detta ha berott på att judendomen ännu inte var helt marginaliserad och betydligt mera synlig än vad den kom att bli. Men säkert har det också spelat in att den som är äldst alltid har något företräde – kyrkan var trots allt en nykomling.

En viktig punkt i den judiska argumentationen gentemot de kristna var, att om Messias hade kommit, då skulle också allt det ha inträffat som i de messianska oraklen beskrivs som en följd av detta. Läs text i Jes 11: mellan djuren skulle en paradisk fred ha inträffat, och enligt Jes 9 skall krig mellan människorna också höra till historien. Så är det inte, och därför kan Messias inte ha kommit.

Det intressanta är nu, att Origenes medger att dessa judiska invändningar är relevanta, nämligen vid en bokstavlig läsning av de bibliska texterna. "De förstockade och okunniga bland judarna, som inte har kommit till tro på vår Frälsare, anser att man skall följa ordalydelsen i profetiorna om honom... Inget av detta har de med sinnena sett inträffa, och när han kom som enligt vår tro är Kristus, tog de inte emot vår herre Jesus utan korsfäste honom som en som med orätt sagt sig vara Kristus" (De princ. IV, 2,1). Men detta är den riktiga vägen att gå, eller som det heter i fortsättningen: "De människor som är övertygade om att de heliga böckerna inte är nedtecknade av människor utan har blivit skrivna genom den heliga Andens ingivelse enligt viljan hos alltets fader genom Jesus Kristus, de visar oss de riktiga vägarna. De håller sig till den regel som Jesu Kristi himmelska kyrka omfattar i den apostoliska successionen" (De princ. IV, 2,2).

Det är alltså inte själva läsningen av den bibliska texten som visar att den judiska tolkningen är oriktig. Det är tvärtom så, att om man håller sig till ordalydelsen, så har judarna alldeles rätt. De kristna som känner sig dragna till judendomen och ibland firar judiska fester i synagogan, de bör enligt Origenes stanna kvar där. Det är endast den i kyrkan förvaltade trosregeln som visar, att denna läsning av bibeln är felaktig.

En bokstavlig läsning av Bibeln är alltså farlig, därför att den för tillbaka till judendomen. Inte så att detta skulle vara det totala avfallet; det är naturligtvis enligt Origenes mycket bättre att vara jude än polyteist. Han protesterar mot antydningar att han skulle ha en låg uppfattning av *tora*, där varje bokstav enligt honom är dikterad av den heliga Anden (Hom. in Num. 7.1-2, I.1).

Ändå: Kött och blod kan inte ärva Guds rike (1 Kor 15:50). Den väg som de kristna har att gå är den andliga förstäelsen av himmelrikets mysterier. Det är också det förpliktande arv som Origenes har lämnat till kommande släktled. Ännu på 1100-talet kunde korsfarna se hans grav i katedralen i Tyros. Den som låg där hade under Decius förföljelse lidit tortyr för sin tros skull. Tron var inte bara ett intellektuellt äventyr för honom. Den gällde liv och död.

Augustinus förföljdes aldrig för sin tros skull, men lidande och sorg av alla slag var han inte främmande för. Till detta räknar jag då också de bekymmer han råkade ut för under sin tid som biskop – det som i herdaminen förr kallades ämbetslidande - och som nog vägde tyngre på sinnet än vad vi kan föreställa oss. Det var inte så lätt för en akademiker att kastas in i stiftschefens vardagliga bekymmer, låt vara att den yttre scenen, Nordafrika, var bekant för honom. Augustinus korrespondens ger många exempel på vad han fick ta itu med. En gång hade han gått till rätta med arrendatorn på ett gods som hade sålt sin hustru till en slavhandlare, och då biskopen invände att så fick man absolut inte göra fick till svar, att han föredrog pengarna framför hustrun.

Nej, dessa rustika omgivningar måste ha varit en chock för den som i Milano kunnat lyssna till Ambrosius förkunnelse och föra filosofiska samtal med likasinnade. Om vi får tro Bekännelserna – och det finnas ingen anledning att inte göra det – var det också där som Augustinus mottog dopet. Intellektuellt erbjöd kristendomen inga problem, utan den viljekamp som så åskådligt skildras gällde något annat eller för att citera en nestor inom den svenska patristiken, Ragnar Holte: "Bakom viljekampen ligger Augustinus övertygelse att endast ett liv i jungfrulighet kan ge själen den moraliska renhet som krävs, inte för att acceptera kristen tro men för att på trons grundval framgångsrikt kunna förverkliga filosofiskt sanningssökande" (Augustinus, *Bekännelser* i över-

sättning av Bengt Ellenberger och med inledning av Ragnar Holte, 1990, s 12).

Men vad anser då Augustinus om en bokstavlig läsning av Bibeln? Här måste vi föra in hans viktiga distinktion mellan tecken och verklighet eller *signum* och *res*. Det är en för honom karakteristisk tanke, att Skriftens utsagor är yttre, inom sinnevärlden inträffade tecken, som hänför sig till en intelligibel verklighet. Det yttre ordet kan ej bli nådemedel i den klassiska innebörden av direkt förmedlare av en andlig gåva. Redan detta visar att den bokstavliga läsningen – och däri innefattas även den rent yttre tron på vad Bibeln meddelar – långt ifrån är tillräcklig för att nå fram till verkligheten själv.

Den stora kristna vetenskapsläran från 397, *De doctrina Christiana*, är helt och hållet upplagd efter distinktionen tecken – sak, *signum* – *res*, som indelningsprincip. Det skulle vara frestande att här något mera utförligt uppehålla sig vid denna skrift, som ju kan ses som en västlig parallell till Origenes *De principiis*. Men trots allt är *De doctrina Christiana*, som vi nu besitter i en svensk översättning av Lars Nyberg från 2006 med titeln *Tolkning och retorik*, inte så givande ur det perspektiv vi nu har anlagt. Det är inte så mycket de hermeneutiska frågorna som där står i centrum, utan snarare vissa översättningsfrågor och sådant som är relaterat till retorikens principer. Men jag vill citera ett avsnitt ur den tredje boken (IX, 13), som är illustrativt. Augustinus har talat om hur svårt det kan vara att tolka Skriftens tecken, men nu då vi har ett bevis på vår frihet genom Herrens uppståndelse, då förstår vi teckens sanna innebörd. Han fortsätter: "Liksom det är ett tecken på trälaktig svaghet att rätta sig efter bokstaven och ta tecknen för de realiteter som de betecknar är det en svår förvillelse att tolka tecknen på ett onyttigt sätt."

Vi läsning av Augustinus erinras man ständigt om att enligt honom Gud själv eg. är utsäglig och att hans väsen därför inte blir känt genom det yttre ord som uttalas om honom. Men det yttre ordet blir dock en ansatspunkt för förståndet att tänka sig ett i högsta grad fullkomligt och odödligt väsen (*De doctrina Christiana* I, VI, 6).

Men det är inte minst Bekännelserna som ger en god undervisning om Augustinus inställning till det yttre ordet i Skriften. Jag tänker då inte så mycket på den biografiska delen i de första tio böckerna. Efter dem kommer tre böcker med utläggning av skapelseberättelsen i Gene-

sis. Om relationen mellan dessa båda delar av Bekännelserna har det som bekant rätt oklarhet, men det får numera anses vara helt klarlagt att de hör samman och att hela skriften är en integrerad enhet. Vidare är Bekännelserna en presentationskrift av den till sin hemort återvändande Augustinus. Han vill tala om för sina medkristna i Nordafrika vem den är som nu återvänder. Han har förvisso förändrats, men hur var det där hemma?

Kyrkan i Nordafrika måste i många hänseenden ha varit en extremt konservativ miljö. Det är lätt att glömma detta, när vi tänker på nyskapande teologer som Tertullianus och Cyprianus. Men i varje fall när det gäller Bibeln verkar inställningen – något förenklat – ha varit: Läs det som står, tro det som står! Denna inställning kallas ofta för fideism. Det var inte en miljö som uppmuntrade till intellektuell reflexion över trons innehåll. Att vara kristen innebar att underkasta sig en *auctoritas*, som inte fick ifrågasättas.

För en högt begåvad ung man som Augustinus måste detta ha varit mycket påfrestande. Den bokstavliga tolkningen av det traderade trosinnehållet var för honom klart otillräckligt, det hade ingen korrelation till de filosofiska grundfrågor han då sysslade med. När därtill kom, att svaren var inbäddade i den gammallatiniska bibelns besynnerliga latin, ja, då kom ännu ett hinder i vägen. Måste en kristen nöja sig med så primitiva svar avfattade på ett så konstigt språk?

I sina självbiografiska notiser i *De beata vita* 1:4 lämnar Augustinus en del uppgifter om den miljö han växte upp i. Den kännetecknades av ett skarpt avståndstagande från filosofisk spekulation, en inställning som han bedömer som barnslig vidskepelse, *superstitio puerilis*. Även om Tertullianus verkligen inte kan sägas vara främmande för filosofisk spekulation, så finns det ändå också hos honom något av samma frontställning mot kristen gnosis. Så inte hos Augustinus, hans väg präglas just av *inquisitio*. Den stora upptäckten för honom under tiden i Milano var, att det värdefulla han funnit i nyplatonismen och dess spekulation om människans *telos*, det återfanns också i den kristendomsform som företräddes av Ambrosius. Kyrkan i Nordafrika behövde inte ha sista ordet.

Vad han vill med de tre sista böckerna i Bekännelserna är just att visa, hur en andlig läsning av skapelseberättelsen väl kan förenas med

den uppfattning av kristendomen som han kom fram till i Milano. Den bokstavliga läsningen av paradisberättelsen liksom mycket annat i GT var en spärr mot trons uppkomst hos en tänkande människa. Och det går knappast att ta miste på den glöd som pyr under den till synes så lugna ytan i dessa böcker. Augustinus har en klar adressat i tankarna: kyrkoledarna i Nordafrika. Deras fideism hade han lämnat bakom sig." Gud är ande och de som tillber honom måste tillbe i ande och sanning" (Joh 4:24).

Men vägen tillbaka till judendomen är också stängd. Där är en skillnad mellan honom och Origenes. Den bokstavliga läsningen av Bibeln leder till en materialistisk förståelse av religionen, men inte till judendomen. Att judendomen över huvud inte är ett alternativ visar väl, att denna marginalisering har gått ännu längre än i Egypten på 200-talet. Men just därför att judendomen inte längre upplevs som något attraktivt, just därför kan Augustinus kosta sig på sig en del generösa omdömen. Han går inte så långt som den samtida anonyme författaren till en läsvärd pauluskommentar som i brist på annat har fått heta Ambrosias-ter. Denne skriver att den ideala bibelutläggaren är en till kristendomen konverterad jude (vilket han förmodligen själv var). Augustinus verkar över huvud inte vara särskilt förtrogen med judiska bruk och bibelutläggning, klart mindre än både Origenes och Hieronymus. Desto mera hemvant rörde han sig i filosofernas lärosalar.

Här hade jag egentligen tänkt sluta. Jag har sökt visa hur Origenes och Augustinus båda vänder sig mot den bokstavliga bibelförståelsen, men med helt olika motiveringar. För Origenes leder ett sådant sätt att tolka Bibeln konsekvent tillbaka till judendomen, för Augustinus visar den att man inte kan skilja mellan tecken och saken, att man har fastnat i en ytlig och för intellektet förödande kristendomsuppfattning. Men ingen tar egentligen upp de hermeneutiska frågorna på en bredare bas. Det bibliska bildspråket behandlas visserligen utförligt av Augustinus i *De doctrina Christiana*, men man saknar en tillämpning av detta på den kristna tron ur ett helhetsperspektiv. Det kan ju inte gärna bara vara en fråga om översättning och bibeltolkning i ordets snävare mening. Jag skulle gärna vilja sluta med en tredje person från fornkyrkan som kan bilda syntesen.

Och då kom sommaren 2009 till min räddning. Jag arbetade då med att översätta delar av Efraim Syrierns hymndiktning för en kommande svensk översättning av Sebastian Brocks *The Luminous Eye*. Inte på flera år hade jag sysslat med föremålet för min avhandling; senast var på 80-talet då jag översatte Paradishymnerna. Nu har jag påmint om ett viktigt drag hos den syriske kyrkofadern som jag kort vill presentera.

Det som läsaren av Efraim först slås av, är den enorma mängden av bibliska allusioner. Efraim är verkligen *doctor Biblicus* bland kyrkofäderna. Han kan knappast åstadkomma en enda rad utan att ha en eller flera anspelningar på personer och händelser i Bibeln. Där är han som Origenes, men i ännu högre grad. Däremot är han till skillnad från Augustinus inte så insatt i de filosofiska frågeställningarna, även om han nog inte var så okunnig om dem som några har menat.

Av denna bibliska orientering följer också en medvetenhet om det bibliska bildspråket och det är en aspekt av det som jag nu skall ta upp. Det har alltså inte direkt att göra med vådan av att läsa Bibeln bokstavligt, men likväl indirekt. Det tycks nämligen vara så, att en hög grad av medvetenhet om Bibelns bildspråk förhindrar just den form av bokstavlig tolkning som både Origenes och Augustinus vände sig mot med olika motiveringar.

I Efraims fall är det klädmetaforen jag nu skall säga något om. Den är gemensam för alla de äldsta syriska teologerna, och går kanske ytterst tillbaka på ett av de syriska sätten att uttrycka inkarnationen på: Kristus klädde sig i en kropp. Den bibliska bakgrunden tar sin utgångspunkt i att Gud gav Adam och Eva kläder av skinn innan de kördes ut ur Eden (Gen 3:21). Dessförinnan hade de första människorna varit klädda i ljus, en klädnad som delvis återfås i kyrkan för att i evigheten återställas i sin ursprunglighet.

Sin fulla användning når klädmetaforen när den förbinds med Efraims lära om Guds namn. I stort sett kan man säga att Guds namn motsvarar Guds egenskaper, men också de olika bilder vari de olika personerna i gudomen framställs i Bibeln. Dessa namn klär sig Gud i, och det gäller nu att veta, vilka namn som är centrala och vilka som inte är det. Så här heter det i början av den 31:a hymnen om tron (min översättning som kommer att publiceras i Brocks ovan nämnda bok):

Låt oss tacka Gud, som klädde sig  
i de namn som hör till kroppens olika delar.  
Han tog öronens namn för att lära oss  
att han lyssnar till oss. Han talar om ögon  
för att visa att han ser oss. Sådana namn klädde han sig i,  
och fastän vrede och ånger inte finns i hans sanna väsen,  
så har han ändå antagit dessa namn för vår svaghets skull.

I en annan av hymnerna om tron, 44:2, heter det:

Gud har namn som är fullkomliga och precisa,  
han har också namn som är lånade och tillfälliga,  
de senare tar han snabbt på och lika snabbt av.

När människan läser och hör om Gud måste hon vara medveten om detta bildspråk. Det innebär att hon inte förmått får forska eller undersöka i sådant som tillhör gudomens innersta väsen – utom i den mån det är uppenbart genom ett entydigt namn. För Augustinus är forskandet genomgående något positivt, för Efraim är det något betänkligt, eller som det heter i ett av talen, Memra 4:

Fadern, Sonen och den heliga Anden når du endast genom namnen.  
Se därför inte längre, inte till deras personer,  
meditera endast över deras namn.  
Om du undersöker Guds eget väsen  
kommer du att gå under, men om du tror på namnet  
kommer du att leva.

Detta innebär att man inte skall tolka det bokstavligt som är en bild eller – för att använda Efraims språkbruk – ett namn. Men det innebär inte på något sätt, att dessa namn är godtyckligt valda och kan bytas ut allt efter omständigheterna, en slutsats som många åtminstone i vår tid skulle dra. Som det hette: Gud har namn som är fullkomliga och precisa. Dessa namn, menar Efraim, är infogade i de kyrkliga bekännelserna, och om dem gäller i hymnerna om tron 44:3:

Var noga med med Guds fullkomliga och heliga namn!  
Om du förnekar ett av dem, så flyr de alla.  
De är förenade med varandra och bär upp allting,  
liksom världens pelare.

Ett starkt påstående! Det förklarar också varför Efraim, denne kyrkofader som valde att framställa nästan hela sitt tänkande i poetisk form, också är en av de mest polemiska fäder som har funnits. Medvetenhet om det religiösa bildspråket och en förmåga att framställa det i bunden form behöver inte utesluta klarhet och skärpa. Liksom den lundensiske filosofen Hans Larsson kunde Efraim tala om poesins logik, men också om trons renhet.

Det intressanta med Efraims bruk av klädmetaforen är, att han får en inkarnatorisk tolkning av det bibliska bildspråket. Liksom Kristus klädde sig i en kropp, så klär han sig i olika namn. Inom denna inkarnatoriska ram fungerar de bibliska bilderna på ett annat sätt än vad de skulle göra om de isolerade utsattes för en analys. Den bokstavliga läsningen av Bibeln är farlig, just därför att den inte förmår att sätta in texterna i ett större sammanhang. Det blir då omöjligt att skilja mellan centrum och periferi. Risken blir att alla namn uppfattas som likvärdiga.

Somliga namn är dock inte nödvändiga, medan andra är det och måste hävdas till varje pris.

Och därmed har vi kommit till vägs ände. Våra tre kyrkofäder understryker alla vikten av en andlig bibelförståelse och att den kan hindras av en bokstavlig läsning av Bibeln som stannar vid just bokstaven. Ty bokstaven dödar, men anden gör levande. Origenes, Augustinus och Efraim representerar hela den dåtida kyrkan från öst till väst. De representerar också olika grader på det tredelade ämbetet: Origenes var presbyter, Augustinus biskop och Efraim diakon. Och de är samstämmiga.

De stämmer överens också däri, att de inte anser att texter, låt vara heliga, är avgörande för att vara kristen. Dagens kyrkoliv har kommit i farlig närhet till ett slags textfetischism, som kan bedrivas med både konservativa och progressiva förtecken. Åtminstone när det gäller fornykyrkan har jag svårt att tänka mig, att tron uppstod hos någon efter läsning av bibeltext med åtföljande hermeneutisk reflexion. Så gick det helt enkelt inte till. Jag har ibland tänkt på att om den ekumeniska rörelsen skulle ha delats upp på två huvudfårar i dag, så skulle den ena

kanske alltjämt heta *Life and Work*, men den andra skulle säkert heta *Text and Interpretation* i stället för *Faith and Order*.

Men en levande kristendom är inte och har aldrig varit främst en fråga om att tolka texter. Alla kristna har stått i en levande förbindelse med Guds ord och våra tre kyrkofäder är exempel på detta. Det är tänkvärdt vad Augustinus säger i *De doctrina Christiana*, den första boken: "Den som förlitar sig på tron och kärleken och orubbligt håller fast vid dem behöver inte Skriften utom för att undervisa andra. Sålunda lever många också i öknen utan böcker. I dem tror jag att detta ord uppfyllts: Den profetiska gåvan, den skall förgå. Tungotalet, det skall tystna. Kunskapen, den skall förgå (1 Kor 13:8)." Både Origenes och Efraim Syriern hade säkert nickat bifall till detta.

## Pagan intellectuals, the Early Christian church and attitudes toward images\*

Arja Karivieri

Some Late Antique writers suggested that the statues of gods were made anthropomorphic to give us an idea of the gods, as symbols, as images of the gods, made in wood, stone or bronze, to be compared with the portraits of the emperors.<sup>34</sup> Some Christians believed that the pagan gods were demons and therefore, the statues could be inhabited by demons: Marc the Deacon wrote how the demon of Aphrodite, who gave fallacious oracles, left the marble statue when she saw the sign of the cross.<sup>35</sup>

All in all, as Carine van Liefferinge has pointed out, the actual making of the statue and its consecration has to be separated from the animation executed by the magicians, i.e. the invitation to the god to inhabit the statue.<sup>36</sup> The talismanic, animated statues were believed to protect a city or individuals, they could heal or predict the future. In Late Antiquity, magically protective statues were called 'tetelesmenon'.<sup>37</sup> The famous Neoplatonic teacher of Julian the Apostate and a renowned theurgist, Maximus of Ephesus, is said to have been able to animate the statue of Hecate, so that the goddess started to smile and laugh and the torches in her hands shoot fire.<sup>38</sup> The ability to animate statues was a part of the theurgic practice, manifested in Iamblichus' treatise *De Mysteriis*, an important source for Late Antique magical rituals.<sup>39</sup> Iamblichus wrote also *Περὶ ἀγαλμάτων* where he put forth the arguments for the divinity of idols.<sup>40</sup>

\* This article is based on some aspects of my article "Magic and syncretic religious culture in the East", in *Religious Diversity in Late Antiquity*, edd. D. Gwynn and S. Bangert (Late Antique Archaeology 6) (Leiden 2010) 401-434.

<sup>34</sup> Julian, *Letters*, 89, 294 b-c; Porphyry, *Περὶ ἀγαλμάτων*; van Liefferinge (1999) 91-93.

<sup>35</sup> Marc. Diac. *V. Porph.* 61, 5-6; van Liefferinge (1999) 93, n. 429.

<sup>36</sup> van Liefferinge (1999) 94-96.

<sup>37</sup> Faraone (1992) 4.

<sup>38</sup> Eunap. *V. Soph.* 473-5; Brown (1998a) 624.

<sup>39</sup> For an exhaustive discussion on theurgy, see van Liefferinge (1999).

<sup>40</sup> Photius *Bibl.* 215; Dodds (1947) 64.

Augustine has commented on an earlier Greek work *Asclepius*, where the term *homo fictor deorum* is presented: "*homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti*".<sup>41</sup> The author of *Asclepius* suggested that the gods have a double nature, the pure divine nature and the material nature created by the humans; the terrestrial gods are statues made by the humans in their likeness, but when they were animated they could make miracles. The humans introduced the divine spirit into the statue: they had to find an appropriate material in the nature that could attract demons and angels into the statues and animated them, through which the idols could make either good or bad acts.<sup>42</sup> Proclus, the leader of the Neoplatonic school at Athens in the mid-5th century, gave in his commentary of the first book of Euclid's *Elements* an interesting definition for the figures of the gods:<sup>43</sup>

Their properties have been represented for us by the theurgic art in its statues of the gods, whom it clothes in the most varied figures. Some of them it portrays by means of mystic signs that express the unknowable divine potencies; others it represents through forms and shapes, making some standing, others sitting; some heart-shaped, some spherical, and some fashioned still otherwise; some simple, others composed of several shapes; some stern, others mild and expressing the benignity of the gods; and still others fearful in shape. To these figures it adjoins various symbols for different gods, as they are appropriate to the divinities represented.

Figure, then, begins above with the gods themselves and extends down to the lowest orders of beings, exhibiting even in them its derivation from the first of causes.

The commentary of Proclus gives us also a possible explanation to specific incised symbols on some ancient statues and monuments: in some parts of the Late Roman world, Christians marked ancient statues or monuments with the sign of a cross, either in paint or carved in stone. The sign of the cross had become a central symbol for Christianity, a symbol that could also protect against demons and evil spirits. Two famous examples of this practice are the statues of Augustus and

<sup>41</sup> *Asclepius*, 23=August., *De civ. D.* 8.23; van Liefferinge (1999) 95, n. 436.

<sup>42</sup> *Asclepius*, 23-24=August., *De civ. D.* 8.23; van Liefferinge (1999) 95-96, n. 436-440.

<sup>43</sup> Procl., in *Eucl.* 138, transl. Morrow (1970) 110-111.

Livia from Ephesos, both marked with an incised cross in the forehead. The sign of the cross could make these statues harmless and bear evidence for the victory of Christianity. Rufinus gives evidence for busts of Serapis that protected the doorways, windows and walls of houses in Alexandria; these busts were removed by the Christians after the destruction of the Serapeum in Alexandria (ca. A.D. 391) and replaced by cross symbols,<sup>44</sup> showing the Christian reaction and the way how the visible image of the city centre could be Christianised after the destruction of the temples.

The official reactions to ancient cults, rituals and sacrifices changed drastically during the 4th century AD. The laws of Constantine I (306-37) were aimed at controlling the exercise of powers, such as divination and magic, executed by certain priests. In 319, legitimate magic for remedies sought for human bodies and the assistance for harvests was separated from 'illegitimate' magic that was aimed at invocation of demons and bringing about someone's death or seduction (*Cod. Theod.* 9.16.3). The same year, 319, Constantine prohibited soothsayers and priests (*haruspices* and *sacerdotes*) to approach a private home, but still allowed public ceremonies (*Cod. Theod.* 9.16.1-2). Constantine's sons, Constans (337-50) and Constantius II (337-61) continued the actions against pagan sacrifice. In A.D. 353 (*Cod. Theod.* 16.10.5) nocturnal sacrifices were forbidden, and three years later all sacrifices and the worship of images were abolished (*Cod. Theod.* 16.10.6). In 357-58 all forms of divination, the art of prediction, astrologers, augurers and sorcerers were forbidden.<sup>45</sup> In January 357 Constantius ordered Chaldaeans, wizards and others who were commonly called *malefici* not to attempt any form of divination (*Cod. Theod.* 9.16.4).<sup>46</sup> An edict of Valentinian I and Valens from A.D. 364 forbade mystic rites during the nighttime (*Cod. Theod.* 9.16.7),<sup>47</sup> but according to Zosimus (4.3.2-3), Praetextatus, proconsul of Achaia, secured

<sup>44</sup> Rufin, *HE* 11.29; cf. Fowden (1998) 553. For more archaeological evidence on iconoclasm and religious hatred in Late Antiquity, see Sauer (2003).

<sup>45</sup> Chuvin (1990) 38-39; Harl (1990) 19; Kahlos (1998) 73-77.

<sup>46</sup> "*Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur*", transl. Pharr (1952) 237.

<sup>47</sup> "*(...) ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur*", transl. Pharr (1952) 238; Kahlos (1998) 53-54, n. 31, 75, 103; Dickie (2001) 256.

exemption from this proposal for his province and allowed everything to be done according to original national custom,<sup>48</sup> which shows the strength of the traditional cults at Athens at that time.

Divination, interpretation of signs and everyday magic continued to be important in the 4<sup>th</sup> century in many cities of the Roman empire. Theodosius I attempted a new action against active paganism with the edict given on the 8<sup>th</sup> of November 392, an edict that gives support to the assumption that cultic activities continued, votive offerings were still given to the cult statues and honours paid to household divinities at *lararia* and household shrines:<sup>49</sup>

No person at all, of any class or order whatsoever of men or of dignities, whether he occupies a position of power or has completed such honors, whether he is powerful by the lot of birth or is humble in lineage, legal status and fortune, shall sacrifice an innocent victim to senseless images in any place at all or in any city. He shall not, by more secret wickedness, venerate his *lar* with fire, his genius with wine, his penates with fragrant odors; he shall not burn lights to them, place incense before them, or suspend wreaths for them. (*Cod. Theod.* 16.10.12)<sup>50</sup>

The edict is revealing in giving a detailed description of the unwanted activities, also concerning the veneration of images:<sup>51</sup>

But if any person should venerate, by placing incense before them, images made by the work of mortals and destined to suffer the ravages of time, and if, in a ridiculous manner, he should suddenly fear the effigies which he himself has formed, or should bind a tree with fillets, or should erect an altar of turf that he has dug up, or should attempt to honor vain images with the offering of a gift,... such person,... shall be punished by the forfeiture of that house or landholding in which it is proved that he served a pagan superstition.

<sup>48</sup> Kahlos (1998) 53-54, n. 31 for other references; Dickie (2001) 256; see also Fowden (1982) 58-59.

<sup>49</sup> Nilsson (1950) 109; Chuvin (1990) 1-2.

<sup>50</sup> Transl. Pharr (1952) 473.

<sup>51</sup> *Cod. Theod.* 16.10.12.2, transl. Pharr (1952) 474.

The punishment pronounced in this edict was not the capital punishment, but the forfeiture of the offender's house or landholding where the unwanted activities took place. The person who attempted to perform sacrifices in public temples or shrines was likewise punished: the offender was compelled to pay twenty-five pounds of gold as a fine (*Cod. Theod.* 16.10.12.3). If the judges and their office staffs deferred punishment through connivance, they were fined thirty pounds of gold (*Cod. Theod.* 16.10.12.4).<sup>52</sup> Arcadius, Honorius and Theodosius gave in 408 an edict that had a more strict tone, which gave the tone of the official sanctions in the 5<sup>th</sup> century:<sup>53</sup>

If any images stand even now in the temples and shrines, and if they have received, or do now receive, the worship of pagans anywhere, they shall be torn from their foundation, since We recognize that this regulation has been very often decreed by repeated sanctions. The buildings themselves which are situated in cities or towns or outside the towns shall be vindicated to public use. Altars shall be destroyed in all places, and all temples situated on Our landholdings shall be transferred to suitable uses. The proprietors shall be compelled to destroy them (*Cod. Theod.* 16.10.19.1-2).

Thus, the Christian emperors in the 4<sup>th</sup> century progressively rejected the ancient cults and began by allowing pagan festivals to continue but prohibited the rituals during the festivals.<sup>54</sup> Towards the end of the 4<sup>th</sup> century, all the rituals, both public and private, were prohibited, and special sanctions were given concerning cult statues that still were venerated.

Christians considered pagan sacrifices as magic and demonology. Origen, defending Christ against Celsus, criticised sorcerers for utilising the help of evil pagan demons, because the worship of demons does not belong to Christianity.<sup>55</sup> Augustine saw pagan superstition as a result of a long association of men and demons ("*ex quadam pestifera societate*

<sup>52</sup> Pharr (1952) 474.

<sup>53</sup> Transl. Pharr (1952) 475.

<sup>54</sup> Chuvin (1990) 10-11.

<sup>55</sup> Origen, *contra Celsum* 7, 69: "διόπερ ἡ πάντων δαιμόνων θεραπεία ἀλλοτρία ἡμῶν ἐστὶ, τῶν σεβόντων τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεόν, καὶ θεραπεία δαιμόνων ἐστὶ ἡ θεραπεία τῶν νομιζομένων θεῶν."; Graf (2002) 95, n.11.

*hominum et daemonum*"), including a common language for gestures, rituals and images, with signs chosen by the demons.<sup>56</sup> Augustine condemned the pagan prophecies that suggested a 365-year time-span for the Christian religion and referred to the statement of Luke (Acts 1.7) 'it is not surprising that it has not held back worshippers of the many false gods from inventing oracles from the evil spirits whom they revere as deities.'<sup>57</sup>

Although the worship of images was forbidden already in 356 and other imperial edicts were to follow, the Athenian temples and cult statues remained intact until the 5<sup>th</sup> century.<sup>58</sup> If some Christians had a hostile attitude towards the ancient statues, other members of the Christian community, however, started to appreciate the ancient statues as works of art<sup>59</sup> and imported, among others, famous works of Pheidias and Praxiteles to the imperial and private collections of Constantinople in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries. This was the fate of the Pheidian masterpieces, the cult statues of Athena Parthenos and the Olympian Zeus that were moved to Constantinople from Greece. It seems that the statue of Athena was removed from the Athenian Acropolis to Constantinople when Proclus was the leader of the Neoplatonic School.<sup>60</sup> The statues had lost their religious context and could instead be admired as remarkable products of ancient art.

However, the pagan intellectuals in Athens still continued with their old life style, lived in large private houses that could be decorated with private baths, traditional works of art, sculpture, mosaics and marble revetments. One of them, the so-called House of Proclus, a Late Roman house on the southern slope of the Acropolis at Athens,<sup>61</sup> which was built ca. AD 400, had a private sanctuary in its eastern part, adjacent to a large apsidal hall, decorated with reliefs representing Cybele and Pankrates.<sup>62</sup> The sculptural decoration of the house, which also includes a

<sup>56</sup> August., *De doct. Christiana* 2.36-38; August., *De divinatione daemonum*, in CSEL 41; Graf (2002) 96-97.

<sup>57</sup> August., *De civ. D.* 18.83-4, transl. and commentary Lee (2000) 124, no. 6.8.

<sup>58</sup> Cf. Frantz (1965); Frantz (1988) 75-76; Watts (2006) 80-86.

<sup>59</sup> Cf. also Brown (1998b) 650.

<sup>60</sup> Marinus, *Vita Procli* 30. Cf. Frantz (1988) 75-76; Watts (2006) 86, n. 33-35.

<sup>61</sup> Cf. Karivieri (1994) 115-39 with illustrations.

<sup>62</sup> Cf. Baumer (2001) for the reliefs.

bust of Isis, and a sacrificial burial of a one-year-old pig with votive offerings, such as a lamp decorated with Eros that could plausibly be dated to the end of the 5<sup>th</sup> century, attest that, still at the end of the 5<sup>th</sup> century, the owners of the house worshipped the old gods. The sacrifice itself could be evidence for a magical ritual, including the magical number seven with seven cups that could refer to the number of the participants in the ritual with the sacrifice.

The sculptural decorations of the so-called House of Proclus and other Late Roman houses in Athens<sup>63</sup> all attest to the continued vigor of old religions in the East in Late Antiquity and the Early Byzantine period. The situation in Southern Greece seems to have changed after the closing of the Neoplatonic School in Athens in 529<sup>64</sup> and the acts of Justinian against divination. The House of Proclus was abandoned and the bust of Isis that probably decorated a niche in one of the rooms in the house lost its head during the destruction. Another house, the so-called Omega House on the north slope of the Acropolis at Athens is a good example of the change in taste and a possible iconoclastic reaction against mythological representations in the early 6<sup>th</sup> century: the new owners of the house removed a mythological emblem in the *nymphaeum* of the house and replaced it with a panel made of marble slabs in *opus sectile*, the only decorative element being a central cross.<sup>65</sup> The original motif, plausibly representing a mythological motif or pagan gods, seemed to have become unsuitable for the new context aimed for the room, especially if the interpretation of Alison Frantz is valid. i.e. that the *nymphaeum* was changed into a baptistery. At the same time, a beheaded statue of Athena was found reused face down as a step-block in the courtyard of the house and a relief representing the infant Dionysos with Hermes, Pan, Zeus and the Nymphs in the Cave of Pan was also found in the courtyard with all the heads mutilated. In addition, statue heads of Nike and Helios, and a mutilated relief representing Artemis were found in a courtyard well.<sup>66</sup> Finds from the final period of occupation in the same house until its destruction in AD 582-583 indi-

<sup>63</sup> For Late Roman houses in Athens, see Karivieri (1994); for detailed study of statuary and pagan practice in Athens and Aphrodisias, see Stirling (2005) 198-210, 215-217, 224-227.

<sup>64</sup> Cf. Hällström (1994).

<sup>65</sup> Frantz (1988), 40-42, 45-48, 87-91, pls. 31-33a, 34-35, 45c.

<sup>66</sup> For illustrations, see also Camp (1986) 202-11, figs. 171-186.



cate Christian activity; oil lamps decorated with cross symbols and a sigma table, marking the cultural and ideological change in Late Antique Athens.

### Bibliography

Baumer L.

2001 "Klassische Bildwerke für tote Philosophen? Zu zwei spätklassischen Votivskulpturen aus Athen und ihrer Wiederverwendung in der späten Kaiserzeit", *AntK* 44 (2001) 55-69.

Brown P.

1998a "Ascetism: pagan and Christian", in *The Cambridge Ancient History XIII, The Late Empire, A.D. 337-425*, edd. A. Cameron and P. Garnsey (Cambridge 1998) 601-631.

Brown P.

1998b "Christianization and religious conflict", in *The Cambridge Ancient History XIII, The Late Empire, A.D. 337-425*, edd. A. Cameron and P. Garnsey (Cambridge 1998) 632-664.

Camp J. M.

1986 *The Athenian Agora, Excavations in the Heart of Classical Athens* (London 1986).

Chuvin P.

1990 *A Chronicle of the Last Pagans* (Cambridge, Mass. 1990).

Dickie M. W.

2001 *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (London 2001).

Dodds E.

1947 "Theurgy and its relationship to Neoplatonism", *JRS* 37 (1947) 55-69.

Faraone C.

1992 *Talismans and Trojan Horses, Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual* (New York 1992).

Fowden G.

1982 "The pagan holy man in late antique society", *JHS* 102 (1982) 33-59.

Fowden G.

1998 "Polytheist religion and philosophy", in *The Cambridge Ancient History XIII, The Late Empire, A.D. 337-425*, edd. A. Cameron and P. Garnsey (Cambridge 1998) 538-560.

Frantz A.

1988 "From Paganism to Christianity in the Temples of Athens", *DOP* 19 (1965) 185-205.

Frantz A.

1988 *The Athenian Agora XXIV: Late Antiquity 247-700* (Princeton 1988).

Graf F.

2002 "Theories of magic in antiquity", in *Magic and Ritual in the Ancient World*, edd. P. Mirecki and M. Meyer (Leiden 2002) 93-104.

af Hällström G.

1994 "The closing of the Neoplatonic School in A.D. 529: an additional aspect", in *Post-Herulian Athens, Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-529*, ed. P. Castrén (PMFIA 1) (Helsinki 1994) 141-60.

Harl K. W.

1990 "Sacrifice and pagan belief in fifth and sixth century Byzantium", *PastPres* 128 (1990) 7-27.

Johnston S. I.

2002 "Sacrifice in the Greek Magical Papyri", in *Magic and Ritual in the*

Kahlos M.

1998 *Saeculum Praetextati* (Ph.D. diss., Univ. of Helsinki 1998).

Karivieri A.

1994 "The 'House of Proclus' on the Southern slope of the Acropolis: a contribution", in *Post-Herulian Athens, Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-529*, ed. P. Castrén (PMFIA 1) (Helsinki 1994) 115-39.

2010 "Magic and syncretic religious culture in the East", in *Religious Diversity in Late Antiquity*, edd. D. Gwynn and S. Bangert (*Late Antique Archaeology* 6) (Leiden 2010) 401-434.

Lee A. D.

2000 *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook* (London and New York 2000).

Morrow G. R.

1970 *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, transl. with introd. and notes (Princeton 1970).

Nilsson M.

1950 "Lampen und Kerzen im Kult der Antike", *OpArch* 6 (Lund 1950) 96-111.

Pharr C.

1952 ed. and transl. *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions* (New York 1952).

Sauer E.

2003 *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World* (Stroud, Tempus 2003).

Stirling L. M.

2005 *The Learned Collector. Mythological Statuettes and Classical Taste in Late Antique Gaul* (Ann Arbor 2005).

van Liefferinge C.

1999 *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus* (Kernos, Suppl. 9) (Liège 1999).

Watts E. J.

2006 *City and School in Late Antique Athens and Alexandria* (Berkeley, Los Angeles & London 2006).

## Infants and Parents as Members of the Church in St Cyprian's Theology

Anni Maria Laato

### Introduction

In two well-known passages, St Cyprian deals with the question of infants as recipients of the sacraments and thus also members of the Church. The first case is about baptism. A certain bishop Fidus asked Cyprian in a letter whether one should wait until the eighth day before baptizing an infant. Cyprian, together with a synod of 66 North African bishops, answered firmly that there is no reason to wait; infants can and should be baptized during first days after birth.<sup>67</sup> The second case was about Eucharist. Cyprian tells that he himself witnessed this unusual event. A certain baby-girl had been left in the custody of a maid as her parents fled during the time of persecution. Without their knowing, the maid had taken the baby who could not yet speak or understand what was happening, to the Roman magistrates, where she was given bread mixed with wine used in the worship of an idol. Once her parents returned home and the mother took the child to Eucharist, the baby-girl started to protest in every possible way and refused the cup. Forced by a deacon to have some wine, she started vomiting -- "a profane body and mouth could not have part in the Lord's blood", explained Cyprian.<sup>68</sup>

Both passages are important witnesses for the use of sacraments by small children in the mid-third-century Catholic Church in North Africa.<sup>69</sup> Cyprian is generally not considered an especially individualistic or creative theologian; what he states therefore, can, with good reason be considered as commonly accepted practices and views.<sup>70</sup> It is clear

<sup>67</sup> Cypr Ep 64.

<sup>68</sup> Cypr De lapsis 25.

<sup>69</sup> cf Hällström 2005, 247.

<sup>70</sup> Ratzinger 1992, 87; Pelikan 1969, 81-82.

that infant baptism and infant communion in both forms were customary in the Carthage of his time.<sup>71</sup>

The aim of the present article is not to repeat the scholarly discussion about infant baptism or infant communion in the early Church. Instead, I shall focus on what the above and other related texts reveal about Cyprian's view of the nature of infants and Christian parenthood.<sup>72</sup> How does he speak about the nature of the infants, more precisely as members of the Christian Church? How does he describe the responsibilities of parents and the clergy towards small children? I shall discuss the first case more thoroughly and the second in connection to Cyprian's view on sacraments and parental responsibility.<sup>73</sup>

#### Adam's inheritance and the nature of an infant

Cyprian's theology of sin and baptism are central to understanding his theology of childhood. Baptism, for Cyprian, means a beginning of a new life, forgiveness of sins, entrance into the Church and receiving of the Spirit.<sup>74</sup> The point Cyprian wants to make in the text presented above is that even the youngest infants need the grace of baptism and it is not to be denied them.

In connection with the first case, Cyprian formulates sentences on the nature of an infant that have been seen as expressions of the doctrine of original sin.<sup>75</sup> He does not, however, use this word, and he does not have as developed a view as later theologians. Cyprian states that a newborn child, who has not yet committed any actual sin, has nevertheless "been born after the flesh as a descendant of Adam and by his first birth has contracted the contagion of the ancient death".<sup>76</sup> He combines this view on an infant's status with its need of salvation and motivates early baptism by saying that it is not right to deny God's mercy to any

<sup>71</sup> Clarke 1986, 303; Lachmann 1989, 156.175; Kennther 1989, 188-189.

<sup>72</sup> Cyprian has not written any texts dealing specifically with infants or children; the material is scattered here and there in his writings.

<sup>73</sup> The translations of Cyprian's texts are from Clarke 1986 or Bévenot 1971 if not otherwise stated.

<sup>74</sup> Kelly 1978, 210; Cypr ep 74.

<sup>75</sup> Kelly 1978, 176.

<sup>76</sup> *secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima natiuitate contraxit.*

man who is born. According to him, an infant should be admitted to receive remission of sins more readily than grown-ups since "the sins are not his own, but another's".<sup>77</sup> Elsewhere, he refers to the effects of Adam's fall as "wounds" (*vulnera*) which the Savior came to heal.<sup>78</sup>

Cyprian has indeed been said to be the first theologian to connect an explicit argument for infant baptism with the doctrine of original sin. In his book *Development of Christian Doctrine*, Jaroslav Pelikan takes this passage as a prime example of how a doctrine is formulated in order to legitimize an existing practice. Sacramental practice came first, he claims, and reflection about the reason for it followed.<sup>79</sup> The question posed by Fidus was, however, according to Pelikan, only one of the reasons for Cyprian's formulations; in fact, the doctrine rose from the Church's deepening understanding on what the coming of Christ meant.<sup>80</sup> It is easy to agree with Pelikan in that Cyprian did not think he expressed anything new in his answer to Fidus; letter 64 can be regarded as expressing the view of all 66 bishops present in the synod.

St Augustine used the abovementioned passage several times, and called it Cyprian's "book on the baptism of infants."<sup>81</sup> He used it as a proof that his formulation of the doctrine of original sin was not a novelty in the Church of Christ, but belonged to its teaching from old in the East as well as in the West.<sup>82</sup> In *Contra duas epistulas Pelagiani*, he quotes this very passage at length and sums up its theology in order to argue against Pelagians. Doing this he introduces terminology (and theology) not yet known to Cyprian. According to Augustine, both Cyprian and Fidus acknowledged the doctrine of original sin. Not even Fidus, states Augustine, doubted that infants bear the original sin (*originale peccatum trahent*) when born and need to be cleansed of it; Fidus only wanted to discuss whether one should wait eight days before baptizing the child.

<sup>77</sup> Pelikan 1969, 87; Kelly 1978, 176.

<sup>78</sup> De op et eleem 1.

<sup>79</sup> Pelikan 1969, 87.

<sup>80</sup> Pelikan 1969, 91.

<sup>81</sup> De nuptiis 2.51.

<sup>82</sup> *Contra duas epist Pelag* 4.8-9; *De pecc merit et remiss* 3.5.10; *De gest Pelag* 11.25; *Contra Iul* 1.3.6; *Serm* 294.19; *Ep* 166. In reality, his doctrine did not express the thoughts of Eastern Fathers. In Eastern theology infants were seen as innocents. As members of human race infants were regarded as wounded and prone to sin, but not as bearers of personal guilt. See Guroian 2001, 67-70.

Augustine goes on to refer to the answer of Cyprian and other bishops, and thinks it through with his readers.

There is no need to present the whole Augustinian doctrine of original sin here. Even if there is no contradiction between Augustine and Cyprian's theology, there is a difference in the grade of development.<sup>83</sup> Both share the Western emphasis on the seriousness of Adam's inheritance. Both also see a difference between an infant who has not yet committed any sins and an adult who has.<sup>84</sup> The point I wish to make here is that there is a difference in accentuation. Even when he uses Cyprian's text, Augustine clearly puts more emphasis on Adam's guilt and all its implications than his predecessor. Augustine adds his own anti-Pelagian agenda into Cyprian's text when speaking of the fate of infants without baptism.<sup>85</sup>

Cyprian, for his part, does not linger long in speaking about sin and its consequences, but focuses on positive issues -- the equal right of every human being to God's mercy and grace. Has not an infant, he asks, who has not yet committed any sin, compared to adults much more right to the grace of baptism? Cyprian sees a contrast between inherited and actual sin and a difference between an infant and an adult as he writes: "No one is denied access to baptism and grace. How much less reason is there then for denying it to an infant who, being newly born, can have committed no sins. The only thing that he has done is that, being born after the flesh as a descendant of Adam, he has contracted from that first birth the ancient contagion of death."... "Sins are not his own, but another's" (*non propria, sed aliena peccata*) (5.1-2). This does not mean that Cyprian did not regard inherited (or original) sin as dangerous, but in and of itself it was less grave than the same added with actual sins.<sup>86</sup>

Cyprian sees infants as tainted by Adam's guilt, but this leads him first and foremost to stress the responsibility of the parents and the clergy towards them. In this letter he clearly has the collegium of bish-

<sup>83</sup> Brown 1967, 388.

<sup>84</sup> Stortz 2001, 82.

<sup>85</sup> For Augustine see Stortz 2001, 79.91.

<sup>86</sup> Pelikan 1969, 84.

ops (*nos*) in mind when he exhorts: "We must do everything we possibly can to prevent the destruction of any soul" (2.1).

### Created by God infants are equal to adults

Despite Cyprian stating that as descendants of Adam even infants are contaminated by sin, this does not lead him to negative valuation of children. Responding to Fidus, his sympathies are all on the side of the babies. He seems almost outraged by Fidus' claim that an infant in its early days is not clean and one could "shudder in repugnance at the thought of kissing it".<sup>87</sup> Cyprian stresses that an infant is made by God, and, he writes, "We need to ask, what can be lacking to one who has been already formed by the hands of God in his mother's womb." He goes on and changes the perspective from a human perspective to God's: "To our way of thinking, indeed, and to our eyes infants after their birth appear to grow and increase as the earthly days go by; but as far as God the Maker is concerned, whatever has been made by him is perfect and complete thanks to his handiwork and almighty power." (2.1)

In Cyprian's mind, an infant already has everything a human being needs in order to be baptized; it is formed by God's hands and is therefore perfect and complete. An adult has no advantages compared to a child. All, whether infants or older, enjoy "exactly equal shares in the divine bounty," he says.

In order to make his point, he uses a very interesting Old Testament typology. The prophet Elisha prayed for a widow's infant son, and stretched himself over the infant so that his head was upon the child's head and his feet over the child's feet (2 Kings 4:42). Cyprian explains that this has to be interpreted spiritually; Elisha cannot literally have been the same size as an infant. Thus, the story expresses divine and spiritual equality, "according to which all men are equal and alike". The ground for equality lies in the fact that everyone is made by God. As far as God is concerned, there is no distinction between persons or ages. He

<sup>87</sup> For the interpretation of this expression see below.

is equally a Father to all. The Holy Spirit is given equally to all "through the bounty and loving-kindness of the Father" (3.1).

Cyprian stresses several times an infant's worth in its mother's womb. An infant is formed by the hands of God. God has created an infant, an infant has come fresh from God's hands; "In a sense," says he, "in a human being, recently formed and newly born, we are kissing those hands of God when we embrace what God has made." (4.2) This strong emphasis on the value and loveliness of an infant before its birth, in my view, could well be directed against certain Greco-Roman attitudes which will be discussed below.

### Does an unclean foot prevent baptism?

We can agree with Augustine that the difference between Fidus and Cyprian did not lie in their understanding of what he called "original sin". There is no reason to doubt that both accepted the reality of sin, even in newborn babies. Against this background, Fidus' question to Cyprian and other bishops is not quite easy to understand. Why postpone baptism if a child needs grace?

Fidus' reasons for not baptizing and sanctifying (*baptizandum et sanctificandum*) children during their first week are two: the Old Testament regulations for circumcision on the eighth day,<sup>88</sup> and a claim that during the first week "the foot/footprint of an infant (*vestigium infantis*) is not clean and it is therefore repulsive to kiss an infant (4.1). The latter idea seems very odd. Why should uncleanliness prevent baptism? One could rather argue for the opposite: if an infant is unclean, one should hurry to baptize it as soon as possible. Repulsion at kissing an infant also needs explanation.

A kiss of peace (*osculum, osculari, exosculari*) was connected with baptism and the Eucharist.<sup>89</sup> It can be understood as signifying the ritual of baptism, but also very literally as shown later in this article.

Before dealing with the question of purity, I shall discuss what is meant by the expression *vestigium infantis*; there is no scholarly consen-

<sup>88</sup> Gen 17:12; Lev 12:3.

<sup>89</sup> Clarke 1986, 311.

sus about its interpretation. Why does Fidus not simply say that an infant is unclean? I quote the whole passage in letter 64. Cyprian writes:

Nam et quod vestigium infantis in primis partus sui diebus constituti mundum non esse dixisti, quod unusquisque nostrum adhuc horreat exosculari, nec hoc putamus ad caelestem gratiam dandam inpedimento esse oportere. Scriptum est enim: "Omnia munda sunt mundis" (Tit 1:15). Ne aliquis nostrum id debet horrere quod Deus dignatus est facere. Nam etsi adhuc infans a partu novus est, non ita est tamen ut quisquam illum in gratia danda adque in pace facienda horrere debeat osculari, quando in osculo infantis unusquisque nostrum pro sua religione ipsas adhuc recentes Dei manus debeat cogitare, quas in homine modo formato et recens nato quodam modo exosculamur, quando id quod Deus fecit amplectimur (4.1-2).<sup>90</sup>

G.W. Clarke, who has translated and commented on St Cyprian's letters, is not satisfied with the explanation that "kissing a *vestigium infantis*" is just a *pars pro toto*-expression meaning the kiss of peace given to a baby in connection with baptism, because, according to him, this does not fit Cyprian's use of language. He prefers another alternative: *vestigium* has also been interpreted as a synonym for *pes* and thus, he says, this expression refers to the kissing of an infant's foot in a baptismal ceremony. Clarke admits that there is no proof of such a rite having existed. A foot-washing ceremony in connection with a baptism is, however, attested to later around the Mediterranean, and he holds it possible that this passage refers to such.<sup>91</sup>

In my view, Clarke has too hastily accepted the view that *vestigium* means *pes*. True, a foot-washing ceremony in connection with baptism

<sup>90</sup> Clarke translates as follows: "We now turn to your claim that the foot of an infant in the very first days after his birth is not clean, every one of us still recoiling in repugnance at the thought of kissing it. In our view this too ought to be no reason for blocking the bestowal of heavenly grace. For it is written: To the clean all things are clean. Nor should anyone of us shudder in repugnance at that which God has deigned to make. The infant may indeed be still fresh from its birth; yet he is not such that anyone should shrink in repugnance from kissing him in the course of bestowing grace and conferring peace upon him. When we kiss an infant, piety should tell each one of us that we ought to be thinking of the very hands of God from which that infant has so freshly come; in a sense, therefore, in a human being recently formed and newly born we are kissing those hands of God when we embrace what God has made."

<sup>91</sup> Clarke 1973, 148-152; 1986, 310.

could mean this. To support this theory one could add that the background for this ceremony is Jesus' washing the feet of the disciples, and John 13:9-10 indeed connects the word *pes* with *mundus*: *Dicit ei Simon Petrus Domine non tantum pedes meos sed et manus et caput. Dicit ei Iesus qui lotus est non indiget ut lavet sed est mundus totus.*<sup>92</sup> However, accepting this theory means that we have to believe that such a foot-kissing ceremony has existed even if not attested to anywhere.

A careful reading of the text opens another possibility. Fidus does not want to kiss a child's *vestigium*, and receives an answer that in kissing an infant he, in fact, is kissing God's hands. Could *vestigium infantis* therefore mean a hand of an infant? In 1 Kings 18, we find in Vulgate an expression *vestigium hominis*. The word for *vestigium* in Hebrew is *kaf*, which means "the flat of a hand, a palm". If Clarke is ready to assume a foot-kissing ceremony, would not a hand-kissing ceremony be as easy to assume? The washing of hands was in fact a ritual in connection with the Eucharist and symbolized purity from sinful deeds. In the liturgy of Cyril of Jerusalem, hand-washing was followed by a kiss of peace. The holy kiss symbolized reconciliation and the concord of Christians.<sup>93</sup>

Yet, could *vestigium* be understood figuratively? The word in fact not only means foot or footprint but also any kind of trace or a track indicating one's course of travel or pursuit, even "an indication of the presence of a person."<sup>94</sup> Today, we even speak about an ecological footprint of a person. Vulgate contains several passages where *vestigium* is used figuratively: (e.g. Sap Sal 2:3 *transiet vita nostra tamquam vestigium nubis* or Sir 13:32 *vestigium cordis boni difficile invenies*). In fact, often if a translator wants to speak of a real footprint, he uses the expression *vestigium pedis*. The abundance of passages where *vestigium* means something other than a foot makes one careful when building theories on *vestigium* meaning a foot. Most likely the expression signifies the infant and its life.

<sup>92</sup> "Then, Lord," Simon Peter replied, "not just my feet but my hands and my head as well!" Jesus answered, "A person who has had a bath needs only to wash his feet; his whole body is clean. And you are clean, though not every one of you."

<sup>93</sup> Cyril of Jerusalem, On the Mysteries V (lecture XXIII).

<sup>94</sup> Oxford Latin Dictionary, "vestigium".

### One week of uncleanness

In scholarly discussion different explanations have been given to Fidus' claim of impurity. What could Fidus have had in his mind when he presented a thought that a newborn baby (or baby's foot or hand or life) is unclean or impure during its first week and therefore cannot be baptized?

Clarke presents three alternative explanations for this and chooses one of them.<sup>95</sup> First, he discusses the influence of Roman *dies lustricus*, the naming and purification of a baby on its eighth (or ninth) day. An old Roman familial custom may have remained in the minds of Christians. Clarke rejects this theory on the grounds that Cyprian seems to understand (at least he does not deny it) the notion of repugnance, and one would think he would oppose it vehemently if he thought it were a pagan superstition.<sup>96</sup> Even in Jewish tradition, a male baby was considered ritually unclean before its circumcision on the eighth day. This alternative is also rejected by Clarke in a similar argument to the one above: Cyprian could not have acknowledged a sentiment based on Jewish customs which he considered outmoded.<sup>97</sup> Therefore, Clarke chooses a third explanation and interprets uncleanness literally, meaning that a child had not been washed during its first week. He claims that according to Soranos newborn children "might be left largely unwashed", but wrapped in swaddling clothes.<sup>98</sup> Clarke suggests that a foot-kissing ceremony (of which there is no evidence) might be aesthetically repugnant if a foot of an infant was not washed. This would be the reason for Cyprian to argue for a baptizing bishop's need not to feel repugnance when kissing a child.<sup>99</sup>

Let us now examine these three alternatives. Clarke's rejection of *dies lustricus* and circumcision -- both happened on the eighth day or after it and both ended a period of ritual uncleanness -- as the reason for delaying the baptism is motivated by his claim that Cyprian does seem to understand Fidus' shudder and repugnance at kissing an infant. He

<sup>95</sup> For these and literature, see Clarke 1986, 304.

<sup>96</sup> Clarke 1973, 150-151.

<sup>97</sup> Clarke 1973, 151.

<sup>98</sup> Clarke 1973, 151 refers to Soranos Gynaikieia 2.12.

<sup>99</sup> Clarke 1973, 151-152.

claims that Cyprian would have explicitly opposed pagan or Jewish traditions had he known about their influence on Fidus. However, does Cyprian indeed understand Fidus' feelings? Does he in fact speak about a feeling of repugnance at all? At first it seems that Cyprian accepts the idea that a bishop (*aliquis nostrum*) might shudder in repugnance in kissing a baby, as he writes: "Nor should anyone of us shudder in repugnance at that which God has deigned to make. The infant may indeed be still fresh from its birth; yet he is not such that anyone should shrink in repugnance from kissing him in the course of bestowing grace and conferring peace upon him" (4.1-2).

Repugnance in the face of a physically unclean person coming to be baptized is not as farfetched an idea as it might seem. Augustine tells in one of his letters that adults who have been fasting for forty days and during that time not washed themselves, go and bathe before their baptism in order not to be repulsive.<sup>100</sup> Despite this argument, it seems to me unlikely that Fidus could have written to fellow bishops in order to present such a sentiment -- kissing a newborn baby's feet cannot be so horrible that a bishop writes about it to a synod of colleagues. Besides, a newborn baby actually was usually washed immediately after its birth - a popular topic in Roman art (e.g. in sarcophagi birth and the first bath of a baby are often connected).<sup>101</sup> According to Clarke, newborn children "might be left largely unwashed". But that is not what Soranos says. In fact, he tells that not-washing an infant was a foreign custom which should be avoided. According to him, a child must be washed with salt and water, right after its birth.<sup>102</sup> There is therefore not much evidence left for Clarke's argument.

The word used by Cyprian is *horrere*. He uses it three times: *quod unusquisque nostrum adhuc horreat exosculari*, and, *nec aliquis nostrum id debet horrere quod Deus dignatus est facere*, and *non ...in pace facienda horrere debeat osculari*. Clarke interprets the word literally as a feeling of disgust towards a non-washed infant. In my view, it is more

<sup>100</sup>Aug ep 54.10: *Nihil mihi de hac re cogitanti probabilius occurrit, nisi quia baptizandorum corpora per observationem Quadragesimae sordidata, cum offensione sensus ad fontem tractantur, nisi aliqua die lavarentur.*

<sup>101</sup> Corbier 2001, 54; Hänninen 2005, 55.

<sup>102</sup> Soranos, *Gynaikeia* 2.13 (or II.6a).

plausible that *horrere* here rather means "beware" (i.e. to think that bringing a ritually unclean child to God is a thing that should be avoided). Thus Cyprian does not argue against anyone's feelings but against a belief that a child is in a state of ritual impurity. We are left with Clarke's two other alternatives.

### Ritual impurity and status of infants in Greco-Roman and Jewish thought

In Roman culture, *dies lustricus* (or *nominalia*) was a purification and name-giving feast for a newborn child.<sup>103</sup> In Greece, a similar feast was called *amphidromia*.<sup>104</sup> The very name *lustricus* implies some kind of purification of a child. Festus explains the feast as follows: *Lustrici dies infantium appellantur, puellarum octavus, puerorum nonus, quia his lustrantur atque eis nomina imponuntur*.<sup>105</sup> Samter explains that *dies lustricus* meant "nicht nur Reiningung von Befleckung, sondern zugleich eine Sühnung zur Aufnahme in den Hauskult,"<sup>106</sup> and Harmon states that the purpose of the offerings or sacrifices on this day was to purify the infant from the pollution which was thought to result from the process of birth.<sup>107</sup> Plutarkhos speculates as to the meaning of this day, and says that some people thought that during its first week an infant resembles a plant more than an animal.<sup>108</sup>

Before *dies lustricus*, an infant was in a state of ritual impurity and regarded as being threatened by evil forces.<sup>109</sup> An infant's first days were also a period of time when its destiny was unsure before *paterfa-*

<sup>103</sup> Harmon 1978, 1596-1598; Hänninen 2005, 57. Tert de idol 16 calls this feast for *nominalia*.

<sup>104</sup> See more about this feast in Koskenniemi 2009, 140.

<sup>105</sup> Festus *De verborum significatu* 120.

<sup>106</sup> Quoted by Boehm 1927, 2037.

<sup>107</sup> Harmon 1978, 1597.

<sup>108</sup> Why do they name boys when they are nine days old, but girls when they are eight days old? Does the precedence of the girls have Nature as its cause? It is a fact that the female grows up, and attains maturity and perfection before the male. As for the days, they take those that follow the seventh; for the seventh is dangerous for newly-born children in various ways and in the matter of the umbilical cord; for in most cases this comes away on the seventh day; but until it comes off, the child is more like a plant than an animal. Plut *Quaest* 102.

<sup>109</sup> Harmon 1978, 1596; Hänninen 2005, 55-56.

*milias* had acknowledged it as a member of the family -- the decision of keeping a child or exposing it must normally have happened before *dies lustricus*.<sup>110</sup> Exposure of children was legal even afterwards and not regarded as murder, but certainly it was unusual.<sup>111</sup>

*Dies lustricus* was a joyous family feast and a rite of passage. It implied a change of status in individuals; the family recognized the child as a person and a member of the family.<sup>112</sup> Presenting an infant to the family can be described as a social birth separated from the biological birth.<sup>113</sup> According to Corbier, the state recognized the existence of a child first after this ritual, and contrasts this to the Christian belief that a child has a soul already before its birth.<sup>114</sup>

It is easy to think that in the minds of ordinary people the traditional feast of *dies lustricus* lived on even when they had become Christians; at this time many Christians were first or second generation, and old habits and values had not yet disappeared. The ritual impurity of an infant before the eighth day was connected with its full worth as a human being. Cyprian's emphasis on a child's value as a human being in the womb and right after its birth is in my view directed against these kinds of attitudes.

However, it is plausible that Fidus also had Jewish circumcision in his mind. Cyprian actually says that Fidus referred to Jewish circumcision and argues against its influence. A Jewish male child was regarded ritually impure before his circumcision, which happened on the eighth day after birth (or in some cases later). In the North African Church, Jewish Christian traditions and interpretations were often well alive.<sup>115</sup> It is perfectly possible that Fidus had contacts with Jewish Christians and other Christians who lived in the atmosphere of the Old Testament and understood baptism as a new circumcision and therefore wanted to follow the old regulations for its timing.

To Fidus, Cyprian answers -- as mainstream theologians always did -- that the OT regulations and feasts were prefiguring and shadows of

<sup>110</sup> Harmon 1978, 1596; Mustakallio 2008, 163.

<sup>111</sup> Clark 1993, 48-49; Koskenniemi 2009, 7.

<sup>112</sup> Baudy 2005, 893.

<sup>113</sup> Harmon 1978, 1597; Corbier 2001, 55-56; Koskenniemi 2009, 57.139.

<sup>114</sup> Corbier 2001, 56-58.

<sup>115</sup> Clarke 1986, 308.

things to come, and are no longer valid and should not be followed literally.<sup>116</sup> He quotes St Peter who in the Acts of the Apostles deals exactly with the same issue, the question of validity of Jewish purity regulations and uses the same words *mundus/immundus* as Fidus: "The Lord has said to me that no man is to be called impure and unclean (*communem et immundum*)" (Acts 10:28).

As we saw above, Cyprian stresses in his answer surprisingly clearly the value and rights of a newborn baby. In the Roman world, a child was not always regarded as a person with full rights before its birth, and not even afterwards. Among the Jews (and later even Christians) the existence and worth of a human being already in the mother's womb was not put to question. A number of OT texts describe how a human being is put together by God (Ps 22:9-10; 71:6; 139:13-16; Jer 1:5); the same thought appears in later texts. A child was regarded as independent being in its own right even before birth.<sup>117</sup> As this view was not necessarily clear to all their flocks, both Jewish and Christian writers felt the need to educate and admonish their flocks in this matter: abortion and exposure of children are not acceptable.<sup>118</sup>

I therefore think that Cyprian is not arguing against Fidus' feelings, but against Jewish regulations for circumcision combined with Greco-Roman views on ritual purity and view on the nature of an infant lingering in the minds of some Christians. The difference between the concept of ritual impurity (which would *prevent* a happy family feast) and the Christian doctrine of inherited sin (which was an argument *for* early baptism) was perhaps not perfectly clear for him.

### Child - Parent relation as a metaphor

The topic of this article is real infants and their parents, but it is useful with a few words to see how Cyprian uses metaphors taken from family relations.<sup>119</sup> Partly because the use of a metaphor reveals something

<sup>116</sup> Laato 2006, 191.

<sup>117</sup> Koskenniemi 2009, 44-45.

<sup>118</sup> Koskenniemi 2009, 56.154.

<sup>119</sup> For family metaphors in Early Christianity, see Moxnes (ed.) 2003, there esp. Lassen 103.115.



about writer's thoughts about and emotions towards its counterpart in real life, partly, because in this peculiar case, the theology of *Mater Ecclesia*, Mother Church, helps us to understand why St Cyprian so stresses the importance of infant baptism and Eucharist.

Church as a Mother and God as a Father are metaphors often used by Cyprian. Warning his own Christians about leaving the Catholic Church in order to join Novatian's fraction, and inducing those already left the Church to return to the fold, he wrote: "One cannot any longer have God as a Father who does not have the Church as mother,"<sup>120</sup> "The birth of Christians is in baptism; and the generation and sanctification of baptism are with the one bride of Christ. She alone is capable of spiritually bearing and giving birth to sons to God. This being so, where and of what mother and to whom is he born who is not a son of the Church? If a man is to have God for a Father, he must first have the Church for his mother",<sup>121</sup> and: "But further, when they (i.e. Novatians) know that there is no baptism without, and that no remission of sins can be given outside the Church, they more eagerly and readily hasten to us, and implore the gifts and benefits of the Church our Mother, assured that they can in no wise attain to the true promise of divine grace unless they first come to the truth of the Church".<sup>122</sup> In letter 64 he speaks about "fatherly forgiving" (*indulgentia paterna*).

Cyprian uses the image of a mother for several purposes. First, he stresses the unity of the Church. As there can be only one earthly mother, there is only one Mother Church. He clarifies the ontological oneness and the visible plurality of the Church by comparing it with one sun and its many rays, one tree with many branches, and a single spring from which many streams flow. One cannot cut a ray from the sun, or a branch from a tree, or a stream from its source - do this and they cease to exist. In a similar way, the one Church is a mother, and the unity of her body suffers no division: "One is the mother, who is prolific in her offspring, generation after generation." In the end of the same treatise he returns to these images and explains further: "God is one and Christ is one; his Church is one and the faith is one; and the

<sup>120</sup> De eccl unit 6.

<sup>121</sup> Ep 74.7.1.

<sup>122</sup> Ep 73.24.3.

cement of fellowship binds all the people together into the body's solid unity. That unity cannot be broken; that one body cannot be divided by any cleavage of its structure, nor cut up in fragments with its vitals torn out. Nothing that is separated from the parent stock (*matrix*) can ever live or breathe apart; all hope of its salvation is lost."<sup>123</sup>

For Cyprian, the Church is something more than the people belonging to it. His favorite metaphors, a house and the Noah's ark, show this clearly: in his theology, the Christians are not the house nor the ark, but they are inside them. In a similar way, *Mater Ecclesia* is more than the baptized people.<sup>124</sup>

The most central aspect in Cyprian's use of the image of *Mater Ecclesia* is, however, her life-giving and nurturing character. The passage quoted above goes further: "One is the mother, who is prolific in her offspring, generation after generation: of her womb are we born, of her milk are we fed, from her Spirit our souls draw their life-breath."<sup>125</sup> As a mother, the Church gives birth to new Christians through baptism, and again through penitence.<sup>126</sup> She feeds her children with milk -- meaning her teaching and the Eucharist.<sup>127</sup> Again and again Cyprian stresses that the valid sacraments exist only in the Catholic Church.

As a mother, the Church can, in Cyprian's imagery, even rejoice for her children. In the end of *De ecclesiae catholicae unitate* he expresses his wish that "not one of the brethren should perish, but that our Mother should have the happiness of clasping in her bosom all our people in one like-minded body."<sup>128</sup>

Cyprian's use of parental imagery has its roots in biblical literature and ecclesial tradition; however, in its richness it also reveals something about his ideas of what a good mother and a good father are like: they give life, nurture, teach and protect their offspring.

<sup>123</sup> De eccl unit 23.

<sup>124</sup> Ratzinger 1992, 88.

<sup>125</sup> *Sic et ecclesia ... una mater fecunditatis successibus copiosa; illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur* (De eccl unit 5).

<sup>126</sup> Ratzinger 1992, 88.

<sup>127</sup> cfr Aug Conf 4.1.52; 7.18.128.

<sup>128</sup> "opto ... ut ... nemo de fratribus pereat, et consentis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat" De eccl unit 23.

### Responsibilities of the parents

In the North African Catholic Church of Cyprian's time, it was normal that parents brought their children to be baptized in infancy, at the age of only a few days. As usual as the baptism of the infants, was that the baptized children received the Eucharist, bread and wine. Cyprian does not need to defend or motivate these practices; what he does, however, is to defend an infant's right to receive sacraments immediately after birth. In the eyes of God, there is no difference between infants and adults regarding their value or God's grace. Therefore, Christian parents do take their children to be baptized and do take them to the Eucharist.

Parental responsibility of the spiritual welfare and eternal destiny of their children did not, of course, end when they first took their children to be baptized and to receive the Eucharist. Parents can, by their deeds, deprive their children those precious gifts that already have been given them. Cyprian writes very seriously about parents who first have led their children to baptism and Eucharist and the membership of the Church, but later taken all this away from them by offering with them to the Roman gods. In one passage, he contrasts such parents, *lapsi* ("fallen"), who in this way kill their children spiritually, with Mother Church and Father God, who give life. He tells about parents, who during the persecution in fear of the Roman authorities not only rushed to sacrifice to the idols themselves but also took their young baptized children with them: "And to crown this accumulation of crimes: parents even carried their babies (*infantes*) and led their youngsters (*parvuli*) to be robbed of what they had received in earliest infancy. When the day of judgment comes, will these not say: 'It was not we who did anything, nor of ourselves that we left the Lord's food and drink (*cibum et poculum Domini*) as if we wanted to defile ourselves with those unholy things; it was the wickedness of others (*aliena perfidia*) which was our ruin -- our parents, we felt, were parricides: it was the Church, our Mother, whom they denied in our name, and God, our Father, so that, small and helpless and innocent as we were of so wicked a crime, through their mak-

ing us join them in their sins, we became the victims of an unscrupulousness that was not our own?"<sup>129</sup>

The other story referred to in the beginning of this article is also about parental responsibility in the use of sacraments. A babygirl was left by her parents in the custody of an unreliable maid who took her to participate in an offering to an idol. Her parents did not do this knowingly, but their actions resulted in their daughter's spiritual danger.

Cyprian is not alone among the Fathers to stress the spiritual responsibilities of the parents towards their children. Most notably John Chrysostom reminded his listeners to take their children along to the services and to teach them.<sup>130</sup> He shared Cyprian's view of great value of the infants in God's estimation and therefore also his emphasis on parental responsibility.<sup>131</sup>

### Conclusions

In the view of the presented evidence, St Cyprian's theology on children and parenthood is centered on the Church and the sacraments. One could think that this is a coincidence -- he just happened to deal with these children and sacrament-related problems. However, in fact, it suits well his theology at large.<sup>132</sup> More clearly than many other writers, Cyprian stressed the necessity of belonging to the one Church. In order to make his point clear he used several images -- Noah's Ark, Rachab's house etc -- where one is inside the salvific edifice.<sup>133</sup> Other images -- Church as a Mother and God as a Father -- express the same thing: there is only one Church which gives life to, and nurtures Christians.<sup>134</sup> Cyprian's theology typically emphasizes the importance and seriousness of the use of the two sacraments, baptism and Eucharist, which becomes apparent in the narratives described above.

<sup>129</sup> De lapsis 9.

<sup>130</sup> Guroian 2001, 62. His methods in child education could be discussed, see Laes 2005.

<sup>131</sup> Guroian 2001, 73.

<sup>132</sup> Ratzinger 1992, 93-94.

<sup>133</sup> Ratzinger 1992, 91.

<sup>134</sup> Ratzinger 1992, 85.88.

As shown above, St Cyprian sees infants as tainted by sin, but only as members of the human race, descendants of Adam - they have not committed any actual sins themselves. Empathetically Cyprian describes small children as sweet and precious and in need of protection and care by their parents. In answering Fidus, Cyprian does in fact not use many lines to discuss the problem of eight days. Instead, he stresses the Jewish and Christian belief that a baby is a person even in the mother's womb. In the eyes of God, all human beings are equal; an adult has no advantages compared to an infant, rather the opposite. The basis of equal human rights lies in creation. It is God himself with his own hands who creates every human being, and it is God's work one sees when looking at a child.

#### Literature

- Baudy, Dorothea  
2005 "Lustratio", *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World*. New Pauly. Vol 7. Leiden: Brill.
- Bévenot, Maurice  
1971 *Cyprian De lapsis and de Ecclesiae Catholicae unitate*. Text and Translation by Maurice Bévenot S.J. Oxford: Clarendon Press.
- Brown, Peter  
1967 *Augustine of Hippo*. London: Faber and Faber.
- Boehm  
1927 "Lustratio", *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Bunge, Marcia J.  
2001 (ed.) *The Child in Christian Thought*. Grand Rapids Michigan: Eerdmans .
- Clark, Gillian  
1993 *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Christianity and Roman Society  
2004 *Christianity and Roman Society* Cambridge: Cambridge University Press.

- Clarke, G.W.  
1973 "Cyprian's Epistle 64 and the Kissing of Feet in Baptism". *Harvard Theological Review* 66 (1973), 147-152.  
*The Letters of St. Cyprian of Carthage*.
- 1986 *The Letters of St. Cyprian of Carthage*. Translated and annotated by G.W. Clarke. Vol. III. Ancient Christian Writers No. 46. New York: Newman Press.
- Corbier, Mireille  
2001 "Child Exposure and Abandonment", in: Dixon, *Childhood*, 2001, 52-73.
- Dixon, Suzanne  
2001 (ed.) *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London & New York: Routledge.
- Guroian, Vigen  
2001 "The Ecclesial Family: John Chrysostom on Parenthood and Children", in Bunge, *The Child*, 2001, 61-77.
- Hällström, Gunnar af  
2005 "Kaste", in: *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*. Hällström af et al. Helsinki: Kirjapaja.
- Harmon, Daniel P.  
1978 "The Family Festivals of Rome", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* 16.2, 1592-1603. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hänninen, Marja-Leena  
2005 "From Womb to Family. Rituals and Social Conventions Connected to Roman Birth", in: Mustakallio et al. (eds.), *Hoping for Continuity*, 49-59.
- Kelly, J.N.D.  
1978 *Early Christian Doctrines*. San Francisco: Harper & Row.
- Kenntner, Eberhard  
1989 "Kinderkommunion", *Theologische Realencyklopädie Bd XVIII*, Berlin, New York: Walter de Gruyter (1989), 188-195.
- Koskenniemi, Erkki  
2009 *The Exposure of Infants among Jews and Christians in Antiquity. The Social World of Biblical Antiquity, Second Series, 4*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Laato, Anni Maria

2006 "A Shadow of Things to Come: Isidore of Seville on Jewish Feast Days", in: *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective. Essays in Memory of Karl-Johan Illman*. Ed. by Jacob Neusner et al. Lanham, Maryland: University Press of America.

Lachmann, Rainer

1989 "Kind", *Theologische Realenzyklopädie* Bd XVIII, Berlin -New York: Walter de Gruyter (1989), 156-176.

Laes, Christian

2005 "Childbeating in Antiquity: Some Reconsiderations", in: Mustakallio et al., *Hoping for Continuity*, 2005, 75-89.

Lassen, Eva-Marie

2003 "The Roman Family: Ideal and Metaphor", in: Moxnes, *Constructing*, 2003, 103-120.

Moxnes, Halvor

2003 (ed.) *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*. London and New York: Routledge.

Mustakallio, Katariina

2008 *Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa*. Helsinki: Gaudeamus.

Mustakallio, Katariina et al.

2005 (eds.), *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*. Acta Instituti Romani Finlandiae Vol. 33. Rome.

Pelikan, Jaroslav

1969 *Development of Christian Doctrine. Some Historical Prolegomena*. New Haven and London: Yale University Press.

Ratzinger, Joseph

1992 *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. St. Ottilien: EOS-Verlag.

Stortz, Martha Ellen

2001 "'Where or When was Your Servant Innocent?' Augustine on Childhood", in: Bunge, *The Child*, 2001, 78-102.

## The Christology of the Jewish-Christian Group: the Nazoraeans

Antti Laato

An important study on Jewish believers in Jesus, published in 2007, was edited by Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik.<sup>135</sup> This work will become a standard handbook on the topic. Among writers is also Professor Gunnar af Hällström.<sup>136</sup> In this article I shall give a contribution to this actual research area by dealing with the Christology of one early Jewish-Christian group: the Nazoraeans.<sup>137</sup>

### The Name of the Sect

In patristic literature references are made to a Jewish-Christian group called "Nazoraeans" (Ναζωραῖοι, sing. form Ναζωραῖος). The term is linked to the hometown of Jesus i.e. Nazareth, which is rendered in the New Testament in apposition to Jesus in the form of Ναζαρηνός or Ναζωραῖος.<sup>138</sup> Klijn and Reinink state that "as far as we know, Epiphanius was the first writer to mention the Jewish-Christian sect of the Nazoraeans."<sup>139</sup> However, the New Testament refers to early (Jewish) Christians with this very same term. In Acts 24:5 Tertullus accused Paul saying "we have found this man a pestilent fellow, and a mover of sedition among all the Jews throughout the world, and a ringleader of

<sup>135</sup> O. Skarsaune & R. Hvalvik (eds), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson Publishers 2007).

<sup>136</sup> G. af Hällström & O. Skarsaune, "Cerinthus, Elxai, and Other Alleged Jewish Christian Teachers," O. Skarsaune & R. Hvalvik (eds), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson Publishers 2007) 488-502.

<sup>137</sup> My aim is not to deal with all available Jewish-Christian material, only such which *expressis verbis* is connected with the Nazoraeans. For example, Justin Martyr's sources were Jewish-Christian and they could have been connected with the Nazoraeans. See O. Skarsaune, "Jewish Christian Sources Used by Justin Martyr and Some Other Greek and Latin Fathers," Skarsaune & Hvalvik (eds), *Jewish Believers in Jesus* 379-416. See further O. Skarsaune, *The Proof from prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text tradition: Text-Type, Provenance, Theological profile* (NTSup 56, Leiden: Brill 1987).

<sup>138</sup> See evidence in Schaeder's article "Ναζαρηνός, Ναζωραῖος" in G. Kittel (ed), *Theological Dictionary of the New Testament Volume 4* (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 874-879, esp. p. 874.

<sup>139</sup> A.F.J. Klijn & G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (SupNT 36, Leiden: Brill 1973) 44.

the sect of the Nazarenes (πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων ἀρέσεως). Thus the name "Nazaranes" or "Nazoraeans" is an old term in Jewish Christianity. The term can also be connected with the Hebrew verb *nātsar* ("keep, obey") as Schaeder has shown in the above mentioned article.<sup>140</sup>

The lack of detailed sources of the Jewish-Christian groups in early centuries makes it difficult to present their history and theology. Nevertheless I have found the view that there is a historical link between Paul and the Nazoraeans most convincing. Even Epiphanius, who has a critical attitude toward all Jewish-Christian groups, notes that "all Christians were once called Nazoraeans. For a short time they were given also the name Iessaeans, before the disciples in Antioch began to be called Christians" (*Panarion* 29.1.3). In 29.6.2 Epiphanius even refers to Acts 24:5. He shows his antipathy, however, by continuing: "The holy Apostle did not deny this name although he was not a follower of their heresy, but he gladly accepted the name which was inspired by the malice of his opponents because it had been born by Christ" (29.6.3).

That Nazoraeans were also called Iessaeans is probably due to Mt 2:23 and its connection to Isa 11:1. It is possible to see traces of both terms "Nazoraeans" (*netser*) and "Iessaeans" (*Yišai*) in this passage in the Hebrew Scriptures. Tertullian makes an early interpretation on Mt 2:23 but he does not reveal which prophetic text is behind Matthew's reference (*Adv Marc* IV 8): "Christ had to be called Nazaraeus according to the prophecy of the Creator. Therefore also by this very name the Jews call us Nazorenes because of Him." It seems plausible to assume that early Jewish-Christian readers of the Book of Isaiah interpreted Isa 4:2 (containing the messianic title *tsemach* as in Jer 23:5-6; 33:14-15; Zech 3:8; 16:12-13); 7:14 (quoted in Mt 1:23) and 9:1-6 (referred to in Lk 1:30-32) as relating to Jesus, and then interpreted Isa 11 – which does not use the word *tsemach* but *netser* – so that the typical messianic title *tsemach* has been read *netser* because it refers to the home city of Jesus.

<sup>140</sup> This connection to the Hebrew *nātsar* also explains why Epiphanius (*Panarion* 29.6.1) knew an early Jewish sect by the name Ναζωραῖοι. See further Klijn & Reinink, *Patristic Evidence* 170-171. In the Septuagint the verb *nātsar* is often translated with the Greek *τηρεῖν*. This being the case, not only the beginning (2:23) but also the end of the Gospel of Matthew refers to the name of the Nazoraeans (28:20): "... and teaching them to keep everything I have commanded you."

According to Epiphanius, Nazoraeans lived "in Beroea in the neighbourhood of Coele Syria and the Decapolis in the region of Pella and in Basanitis in the so-called Kokaba, Chobabe in Hebrew" (*Panarion* 29.7.7). In *Hist Eccl* III 5,2-3 Eusebios states that before the Jewish war in 66-70 Jewish Christians escaped from Jerusalem to Pella, a certain village of Perea: "The people of the Church in Jerusalem had been commanded by an oracle given to approved men among them by a revelation, to leave the city before the war." This revelation corroborates well to the Synoptic eschatological tradition in Mk 13:14-16; Mt 24:15-18; Lk 21:20-21 which indicates that the Christians should leave Jerusalem before it was attacked and destroyed by the enemy. Epiphanius connects this Synoptic tradition with Pella when in 29.7.8 he writes that "for from there it took its beginning after the exodus from Jerusalem when all the disciples went to live in Pella because Christ had told them to leave Jerusalem and to go away since it would undergo siege." Moreover, Epiphanius even located Ebionites in Pella and "Kokabe not far from the region of Karnaim and Asteroth in the region of Basanitis" (30.2.8). That Nazoraeans lived in Beroea also receives support from Jerome's statement in *De Vir Ill* III: "the Nazoraeans who use this book [= the Hebrew Gospel] in Beroia, a city of Syria."

### Representing Orthodox Theology?

Another point which makes us careful not to regard Epiphanius as the first writer describing Nazoraeans, is the plausible assumption (attested in patristic evidence) that the doctrine of Nazoraeans was closer to the Christian orthodoxy (e.g., the virgin birth and the divinity of Jesus) than that of Ebionites.<sup>141</sup> If this is the case then the group of Nazoraeans could well be the ideal type of Jewish Christianity represented in the New Testament by the apostles and Paul and which then continued to

<sup>141</sup> The term "Ebionites" (from the Hebrew *'ebionîm*) was also connected with the Christians at Jerusalem (Gal 2:10; Rom 15:26). In subsequent history, however, the term began to denote that form of the Jewish-Christian groups which did not follow orthodox views on Christology. The situation was strikingly different for the Nazoraeans. Concerning Ebionites and their theology see O. Skarsaune, "The Ebionites," O. Skarsaune & R. Hvalvik (eds), *Jewish Believers in Jesus* 419-462.

exist as the writings of the Apostolic Fathers and Justin Martyr indicate.<sup>142</sup>

Ignatius' letters (Magnesians 8-10 and Philadelphians 5-9) speak about the local problem of Judaizing tendencies in Magnesia and Philadelphia (cf., Rev 3:6-13). However, we do not know who these Judaizing Christians were and, therefore, we cannot use Ignatius' letters as evidence that he totally rejected Jewish Christianity.<sup>143</sup> In fact, Ignatius implies in his letter that there were Jewish Christians who proclaimed Jesus (Letter to Philadelphians 6:1): "But if anyone expounds Judaism to you, do not listen to him; for it is better to hear Christianity from a man who is circumcised than Judaism from a man uncircumcised; both of them, if they do not speak of Jesus Christ, are to me tombstones and graves of dead on which nothing but the names of men is written."<sup>144</sup>

If it is difficult to find any positive characterization of Jewish Christians in Ignatius' letters, Justin Martyr is a Christian author who spoke positively about the Jewish Christians. In his work *Dialogue with Try-*

<sup>142</sup> W. Kinzig ("The Nazoreans," Skarsaune & Hvalvik (eds), *Jewish Believers* 463-487) notes that only Epiphanius and Jerome speak about Nazoraeans and that "they drew their knowledge of the Nazoraeans from the same source" i.e. the works of Apollinaris of Laodicea. Even though this is true as far as the use of the term "Nazoraeans" is concerned, the fact is that we have possibility to argue that Origen knew the same Hebrew Gospel as Jerome and according to the latter this Gospel was used among Nazoraeans. In addition, different references are made to Jewish Christian groups which disagreed with the Ebionites' Christological views. Note, in particular, R.A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century* (Jerusalem-Leiden: The Magnes Press, The Hebrew University, Brill 1988). See further J.C. Paget, "The Definition of the Terms *Jewish Christian* and *Jewish Christianity* in the History of Research," Skarsaune & Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus* 22-52.

<sup>143</sup> Concerning the Letters of Ignatius and their interpretation see W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Hermeneia. (Philadelphia: Fortress Press 1985) 118-127, 200-211.

<sup>144</sup> M. Zetterholm (*The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* [London & New York: Routledge 2003] 203-222) interprets this passage: "... the circumcised from whom Christianity can be heard may very well refer to those Jews who had joined the Gentile Jesus movement and, by doing so, for all intents and purposes ceased to be Jewish." In my view, this is not so self-evident. After all Justin Martyr argues in a similar way that Jewish Christians cannot exhort gentiles to live according to the Mosaic Law but can, nevertheless, themselves do that.

*phon a Jew* Justin presupposes that there were Jewish Christians who believed in Jesus' divinity when he writes:

'But if some, even now, wish to live in the observance of the institutions given by Moses, and yet believe in this Jesus who was crucified, recognizing him to be the Christ of God, and that it is given to him to be absolute judge of all, and that his is the everlasting kingdom, can they also be saved?' he [= Trypho] inquired of me. *Dial* 46.1

And Trypho inquired again, 'But if someone knowing that this is so, after he recognizes that this man is Christ and has believed in and obeys him, wishes, however, to observe these institutions, will he be saved?' I said, 'In my opinion, Trypho, such a one will be saved, if he does not strive in every way to persuade other men - I mean those gentiles who have been circumcised from error by Christ, to observe the same things as himself, telling them that they will not be saved unless they do.' *Dial* 47.1-2

Even later in *Dial* 47 Justin emphasizes that if Jews are living according to Mosaic Torah "we ought to join ourselves to such, and associate with them in all things as kinsmen and brethren." This being the case Justin Martyr indicates clearly that to keep the Mosaic Torah is no problem from a Christian point of view, provided Jews believed in Christ and his divinity. This is even more clearly expressed in *Dial* 48 where Justin criticizes some (Jewish) Christians (i.e., Ebionites as defined above and not Nazoraeans), who did not believe in Jesus' pre-existence and divinity:

For there are some, my friends, I said, of our race, who admit that he is Christ, while holding him to be man of men; with whom I do not agree, nor would I, even though most of those who have now the same opinions as myself should say so.

In my opinion Justin Martyr does not speculate on hypothetical possibilities here, but speaks about real alternatives. He was familiar with the situation among Jews in his time. There were Jews who did not believe in Christ, there were Jews who believed in Jesus but regarded him as a mere man (the Ebionites) and finally there were such Jews - we can call them Nazoraeans on the basis of Acts 24:5 and patristic evidence -

who believed in Jesus and his divinity. It was for these Jews that Justin wanted to present an apology.<sup>145</sup>

In addition to Justin Martyr even Origen shows that there were Jewish Christians who believed in the virgin birth and regarded Jesus as divine. In *Contra Celsum* II 1 Origen shows that Celsus' information about Jewish Christians was not accurate:

One must pay attention to what Celsus is also saying to those among the Jews who believe. He says: they left the ancestral Law, since they have been persuaded by Jesus, they have been most ridiculously deceived and have deserted to another name and another life. But he did not notice that those of the Jews who believe in Jesus have not left the ancestral Law. For they live according to that Law called after poverty because of their hanging on to the poverty of the Law.

Later in V 61 Origen accounts for two different groups among Jewish Christians, calling them both Ebionites: "Some stood up who accepted Jesus so that they in addition to this boasted of being Christians and yet wished to live according to the Law of the Jews like the mass of the Jews. These are the two kinds of Ebionites, some confessing that Jesus was born of a virgin as we do and others who deny this but say that he was born like the other people." This evidence of Justin and Origen give us reason to suggest that both groups (which Epiphanius and Jerome called Ebionites and Nazoraeans) were represented in the writings of the 2<sup>nd</sup> (Justin Martyr and Celsus) and 3<sup>rd</sup> centuries AD (Origen). Jerome speaks about the Nazoraeans in more positive terms than Epiphanius, indicating that their doctrines were closer to the Christian orthodoxy than the Ebionites' (see below).

If we assume that the Nazoraeans were closer to Christian orthodoxy, then it corroborates well to the fact that this group was not at-

<sup>145</sup> Scholars have discussed Justin's attitude toward Jews. M. Mach attempts to argue that Justin established anti-Jewish attitude among the Christian Church See M. Mach, "Justin Martyr's Dialogus cum Tryphone Iudaeo and the Development of Christian Anti Judaism." In: O. Limor & G.G. Stroumsa (eds), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (Texts and Studies in Medieval and Early Judaism 10. Tübingen: Mohr & Siebeck 1996) 27-47. I have dealt with Justin's encounter with Judaism in an article: A. Laato, "Justin Martyr Encounters Judaism," In: A. Laato & P. Lindqvist (eds), *Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times*. (Forthcoming in Leiden: Brill).

tested to in the lists of heresies earlier than that of Epiphanius. Pritz has noted that Pseudo-Tertullian's list of heresies (from the 3<sup>rd</sup> century AD) is the backbone of Epiphanius' and Filaster's lists of heresies (both from the 4<sup>th</sup> century AD) but the group Nazoraeans was not included in the latter. In addition, Filaster seems to follow the list of Pseudo-Tertullian closely by adding new heresies but does not mention the Nazoraeans.<sup>146</sup> This evidence indicates that Epiphanius seems to be the first important theologian who attacked Nazoraeans. As we shall see, however, even he is uncertain whether or not the Christology of Nazoraeans is unorthodox.

### The Nazoraeans and the Gospel Tradition

Epiphanius tells us that the Nazoraeans understood Hebrew, that they read "the entire Law and the Prophets and what is called the Scriptures" in Hebrew (29.7.4) and also had "the entire Gospel of Matthew in Hebrew" (29.9.3). Epiphanius notes that he does not know "whether they also have omitted the genealogies from Abraham to Christ" (29.9.4). This statement corroborates well to his uncertainty as to whether Nazoraeans believed in the virgin birth or not (29.7.6). Jerome completes our picture here. In his commentary on Matthew he notes that the Hebrew Gospel is the Gospel of Matthew, and goes on to say that both "the Nazoraeans and the Ebionites use [the Gospel] which we translated recently from Hebrew to Greek and which is called the authentic text of Matthew" (*In Matt* 12,13). The question as to whether the Nazoraeans had censured the beginning of the genealogies is something which Epiphanius remained uncertain of.<sup>147</sup>

Patristic evidence indicates that the Hebrew Gospel is related in some way to the Gospel of Matthew. Eusebios writes on four gospels that "first was written the Gospel according to Matthew, who was once a publican and later an apostle of Jesus Christ and that it was given to

<sup>146</sup> A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity* 71-76.

<sup>147</sup> It is worth noting that Epiphanius wrote his Panarion to the two presbyters who came from Beroea in Coele Syria and, therefore, must control what "lies" (or critical subjective opinions) he can tell about the Nazoraeans in his Panarion. For this see Pritz, *Nazarene Jewish Christianity* 121.

the Jewish converts and written in the Hebrew language" (*Hist Eccl* VI 25,4; see also III 24,6). That both the Ebionites and Nazoraeans used it has been documented in patristic evidence.<sup>148</sup> In modern scholarship the view has been established that there are three different Jewish-Christian Gospels. Vielhauer and Strecker call them "the Gospel of the Nazaraeans", "the Gospel of the Ebionites" and "the Hebrew Gospel." Klijn again distinguishes between the Gospels according to the Hebrews, Nazoraeans and Ebionites.<sup>149</sup> However, patristic evidence in fact only refers to the Hebrew Gospel.<sup>150</sup> This Gospel was then altered for the use of different Jewish-Christian groups. The Ebionites, for example, censured "the genealogies" including the story of the virgin birth. There is, therefore, reason to believe that the Nazoraeans, who believed in the virgin birth, had the genealogy of Jesus in their version.

The question of the content and the form of the Hebrew Gospel used by the Nazoraeans has been disputed. There is scholarly consensus that Jerome is our best evidence for the version of the Gospel of the Nazoraeans. Vielhauer and Strecker state that Jerome has "always only one gospel in mind" and that he designates it as the Gospel of the Hebrews but in *Dial Adv Pelag* III 2 "equates it with the Aramaic Gospel of Nazaraeans."<sup>151</sup> However, Jerome adds: "In the Gospel according to the Hebrews, which is written in the Chaldean and Syrian language, but in Hebrew characters, and which is used to this day by the Nazarenes ..." Edwards has rightly noted that this statement cannot imply that the so-called Hebrew Gospel was originally written in Aramaic. A good alternative is that Jerome refers to some translation of the Hebrew Gospel here.<sup>152</sup> Jerome states that the version he saw in the library of Caesarea,

<sup>148</sup> See, e.g., P. Vielhauer & G. Strecker, "Jewish-Christian Gospels," W. Schneemelcher & McL. Wilson (eds), *New Testament Apocrypha 1: Gospels and Related Writings* (Westminster: Clarke 1991) 134-178; A.F.J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (SupVC 17; Leiden: Brill 1992).

<sup>149</sup> Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition* 41-43. Klijn writes (p. 41): "The presence of three Jewish Christian Gospels is an established fact."

<sup>150</sup> J.R. Edwards, *The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans 2009) 97-124.

<sup>151</sup> *New Testament Apocrypha* 146.

<sup>152</sup> Edwards, *The Hebrew Gospel* 29-34. Concerning the view that the Hebrew Gospel was written in Hebrew see pp. 174-182. In any case Origen made an Hexapla and Jerome translated the Hebrew Old Testament. Both must have learnt Hebrew and Aramaic.

collected by Pamphilius the martyr, was identical to that version which Origen used (*De vir ill* II-III). Both quote the same passage in the Hebrew Gospel concerning the temptation of Jesus (expressed by the words: "My mother, Holy Spirit took me up" Origen, *In Joh* II 12 and *Hom in Jer* XV 4; Jerome, *In Esaiam* 40,9-11).<sup>153</sup>

The implication of this conclusion is that the quotation of the Hebrew Gospel which Jerome makes in *De vir ill* II is the part of the Gospel of Nazoraeans – something which seems a plausible assumption even in the light of Vielhauer's and Strecker's emphasis: "it is clear that Jerome has always only one gospel in mind." *De vir ill* II contains an important reference to the Apostle James and the Hebrew Gospel indicating that the Nazoraeans respected Jesus' brother:

This is that about which the apostle Paul also writes to the Galatians: 'But another of the apostles I did not see apart from James, the brother of the Lord'; and the Acts of the Apostles repeatedly mention this and also the Gospel which is called according to the Hebrews and which I have recently translated into Greek and Latin of which also Origen often makes use, says after the account of the resurrection of the Lord: But the Lord after he had given his linen cloth to the servant of the priest went to James and appeared to him (for James had sworn that he would not eat bread from the hour in which he drank the cup of the Lord until he had seen him rising again from those who sleep), and again, a little later, it says: 'Bring the table and bread,' said the Lord. And immediately it is added: He brought bread and blessed and brake it and gave it to James the Just and said to him: 'My brother eat thy bread for the Son of Man is risen from those who sleep.'

This narrative recounts how Jesus appeared to James, and it is supported by an early Christian source: 1 Cor 15:7. It is a relevant assumption that Jewish Christians emphasized this event in their Gospel. In this connection it is also worth noting that in *Demonstratio Evangelica* III 5 Eusebios says that James, "the brother of the Lord" confessed that Jesus "is the Son of God" and "was thrown with stones" by Jews (cf., James 1:1; 2:1).

Jerome could therefore have known the Aramaic translation of the Hebrew Gospel used in the Syrian Beroia. Indeed, Jerome lived about 30 km from Beroia during 375-377. See Pritz, *Nazarene Jewish Christianity* 49-51.

<sup>153</sup> It is possible that Jerome quoted the passage from Origen without checking it in the Hebrew Gospel.



In addition to James, the Apostle Peter seems to play an important role in the Hebrew Gospel. Perhaps Origen's statement in *In Matth XV 14* where he recounts the story of the rich young according to the Hebrew Gospel can be used as proof for this. After the rich young has gone away Jesus "turned to Simon his disciple who sat with him" (and not to the disciples as in Mt 19:23). This evidence seems to indicate that James, Peter and Paul were respected among the Nazoraeans, and that this respect goes back to the New Testament evidence which states that both James and Peter accepted Paul's mission among the gentiles (see Acts 15, Gal 2 and 1 Cor 15:1-11). Gal 2, however, gives us reason to believe that there were "Jewish brothers" who respected James but who did not respect Paul. These Jewish Christians were probably responsible for the outcome of the "Ebionites" becoming a separate Jewish-Christian group from the Nazoraeans.

We have textual evidence that *birkat ha-mînîm* was directed, in particular, against the Nazoraeans. In *In Esaiam 5,18-19* Jerome says about Jews that "after having been invited by the Lord to do penitence and later by his apostles up to the present day they persevere in blasphemy and three times a day in all the synagogues they anathematize the Christian name under the name of Nazoraeans." The expression "Jews ... curse him [= Jesus] in their synagogues three times every day under the name of Nazoraeans" also appears later in the same work, in the interpretation of Isa 49,7. In the case of Isa 52,4-6 it is said that in their synagogues Jews "curse against the Christians three times a day, as I have said, under the name of Nazoraeans, who night and day blaspheme the Saviour." This evidence shows Jerome's sympathetic attitude toward the Nazoraeans, who together with Jesus and other Christians are said to be cursed in the synagogues. Jerome's evidence also shows that the term *notserim* was certainly used in *birkat ha-minim* at that time.

This anti-Christian benediction was used in some form already in the time of Justin Martyr who notes in *Dialogue 96* and *137* (cf., also *16* and *108*) that Jews cursed Jesus and Christians in the synagogues:

*Dial 96*: "For you curse in your synagogues all those who are called from Him Christians."

*Dial 137*: "Assent, therefore, and pour no ridicule on the Son of God; obey not the pharisaic teachers, and scoff not at the King of Israel, as the rulers of your synagogues teach you to do after your prayers."

G. Alon (among others) has pointed out that Justin's statement does not necessarily imply that the question is formally about *birkat ha-minim*.<sup>154</sup> Nevertheless, this seems to be a plausible assumption, because the formulation of this benediction in Rabbinical tradition (*Berachot 28b*) goes back to R. Gamaliel and Samuel the Lesser somewhere about 80 AD. This fits in well with the Gospel of John 7:13; 9:22 which states that all those who believe in Jesus Christ will be excommunicated from the synagogue. Even the Book of Revelation, which is addressed to the congregations some of which were mainly Jewish-Christian, indicates heavy polemics between Jews and Christians (Rev 2:9; 3:9). Christians are slandered by those "who falsely claim to be Jews" (Rev 2:9). Rev 3:7-13 contains linguistic formulations which can be connected with the *birkat ha-minim*: *First*, reference is made that Christians are rejected by the synagogue of Satan which may indicate that Christians are mainly Jewish-Christian who are cursed in the synagogue. *Second*, it is said that Christians "have kept" (τηρεῖν; in Hebrew: *nātsar*) the word of Jesus (vv. 8 and 10). This reference to the Hebrew verb *nātsar* is connected with the name "Nazorean". *Third*, it is emphasized that God will lead Christians to the heavenly Jerusalem and give them a new name (v. 12) which may be an allusion to the content of *birkat ha-minim*, according to which *notserim* will be blotted out of the Book of Life.<sup>155</sup>

In *Hom In Jer XIX 12* Origen writes that "up to the present day the Ebionites strike the Apostle of Jesus Christ with shameful words incited by the unlawful word of the high priest." One may wonder if this passage implies that it was easier for the Ebionites to take part in the synagogue service because in that liturgy Nazoraeans, and not Ebionites, were cursed. After all Irenaeus says that the Ebionites honored and

<sup>154</sup> *The Jews in their Land in the Talmudic Age*. Vol I, Jerusalem 1980, p. 289.

<sup>155</sup> Cf., Rev 2:5: "I will never blot out his name from the book of life ..." A good overview of the problem how Jewish Christians have been treated in rabbinic literature is P.S. Alexander, "Jewish Believers in Early Rabbinic Literature (2d to 5th Centuries)," Skar-saune & Hvalvik *Jewish Believers in Jesus 659-709*. Concerning *birkat ha-minim* see also Kinzig "Nazoraeans" 482-486.

prayed towards Jerusalem (*Adv Haer* V 1,3) and Origen says that the Ebionites celebrated Easter on the same day as the Jews (*In Matth comm* ser 79) and are combined with Jews in the statement where they are said to accuse Christians of being transgressors of the Law (*In Matth* XI 12).

### The Virgin Birth as a Test Case

Klijn and Reinink regard *Matt* 13,53-54 as showing that the Nazoraeans did not believe in the virgin birth.<sup>156</sup> Jerome writes here: "Strange stupidity of the Nazoraeans! They wonder whence wisdom possessed wisdom and power possessed powers but their obvious error is that they looked only at the son of the carpenter." Unfortunately Klijn and Reinink have missed the fact that Jerome is interpreting Mt 13:53-54 which deals with the home city of Jesus, i.e., Nazareth! Thus, Jerome is writing here that the inhabitants of Nazareth and not the Jewish Christians, the Nazoraeans, regarded Jesus as the son of the carpenter!<sup>157</sup> In his *In Epist* CXII 13 (written to Augustine) Jerome gives an account of the doctrine of the Nazoraeans when he writes:

What shall I say of the Ebionites who claim to be Christians? Until now a heresy is to be found in all parts of the East where Jews have their synagogues; it is called "of the Mineans" and cursed by the Pharisees up to now. Usually they are named Nazoraeans. They believe in Christ, the Son of God born of Mary the virgin, and they say about him that he suffered and rose again under Pontius Pilate, in whom also we believe, but since they want to be both Jews and Christians, they are neither Jews nor Christians.

In this letter Jerome does not seem to be so positively inclined toward the Nazoraeans as in his other writings. The letter was written to Augustine who apparently did not have much information about Jewish Christians and perhaps on the basis of Jerome's evaluation established a negative attitude toward Jewish Christians in the Western

<sup>156</sup> Klijn & Reinink, *Patristic Evidence* 47: "This obviously implies that they rejected the Virgin Birth."

<sup>157</sup> This is rightly noted by Pritz in his study *Nazarene Jewish Christianity* 54-55.

Church.<sup>158</sup> Jerome identifies both Ebionites and Nazoraeans, indicating that the terminology has not been consistent in patristic sources. Even though there could have been local variations in the terminology we can say that the patristic evidence indicates that there were two different Jewish-Christian groups: one which believed in the virgin birth (this group is also called "Nazoraeans") and another which regarded Jesus as merely a man (often referred to as "Ebionites"). Pritz speaks about "misuse of the name Ebionite"<sup>159</sup> in patristic literature, but it seems better to say that use of the terminology was inconsistent. There probably were Jewish Christians who called themselves Ebionites but who still believed in the virgin birth of Jesus, but in this article we can distinguish between "Ebionites" and "Nazoraeans" on the basis of their accepting or denying the virgin birth.

The virgin birth has been explained as a late phenomenon in the New Testament. In many scholarly explanations Jewish-Christian groups which did not believe in the virgin birth have been regarded as representing original theological views of the Jesus movement. For example, it has been emphasized that the expression "from a woman" in Gal 4:4 should be taken to mean that Paul (or rather the tradition which Paul refers to) did not know the virgin birth. However, the expression is a Semitism indicating only that the Son of God became a man. It has nothing to do with a theological statement about the way *how* Jesus was born. After all Paul speaks about Jesus' pre-existence (Phil 2:5-11; Isa 45:21-25). He is also the Lord through whom the world has been created (1 Cor 8:6; Prov 8:22-31). Such high-christological formulations indicate that his birth could not, according to Paul, be an ordinary event. Paul probably avoided speaking about Jesus' virgin birth because it was open for wrong associations that Yahweh and Mary would have had sexual intercourse. This becomes clearer when we evaluate how Justin was forced to give an apology on the virgin birth.

<sup>158</sup> Pritz (*Nazarene Jewish Christianity* 76-79) regards the role of Augustine as decisive in the rejection of the Nazoraeans: "While Epiphanius was the first to brand them clearly as heretical, it was the authority of Augustine's acceptance of this judgment which seems to have fixed their fate and led to their final rejection by the Church" (p. 76).

<sup>159</sup> Pritz *Nazarene Jewish Christianity* 21.

In his *1 Apology* 21-22 and 33 Justin deals with the presupposed heathen analogies to the virgin birth of Jesus and argues that sexual intercourse between deities and virgins in Greek stories differ from the New Testament view. Mary conceived without intercourse and remained a virgin, while the girls in the Greek stories were no longer virgins after having been in intercourse with deity:

This, then, "Behold, a virgin shall conceive," signifies that a virgin should conceive without intercourse. For if she had intercourse with any one whatever, she was no longer a virgin; but the power of God having come upon the virgin, overshadowed her, and caused her while yet a virgin to conceive. *1 Apology* 33

The quotation clearly illustrates the essential difference between the assumed parallels between Greek stories and the narrative of the virgin birth of Jesus. The point in the virgin birth is that God performed a miracle. The concept "virgin birth" was open for misunderstandings. Gen 6:1-4 has been interpreted in the Book of Jubilees and First Enoch as cruel sin which caused the Flood as divine punishment for the sins which the sons of God made by having sexual intercourse with human daughters. It was indeed dangerous to speak about the virgin birth and, therefore, the idea that the divine Wisdom was incarnated, was regarded as better theological formulation. Paul avoided referring to the virgin birth of Jesus because he knew how easily Greek myths could be related to the Christian message (see Acts 14:18).<sup>160</sup>

The *crux interpretum* in the virginal birth has been Isa 7:14 and in particular the Hebrew term *ha'alma*, which Theodotion and Aquila have translated as *neanis*, "a young woman" rather than *parthenos* as in the LXX. The Ebionites, following the former translation, rejected the virgin birth of Jesus. On the other hand, Justin Martyr argued that Jews them-

<sup>160</sup> Concerning the view how Lk 1-2 and Mt 1-2 are rooted in Jewish messianic expectations see J.A. Fitzmyer "4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran." *Bib* 74 (1993) pp. 153-174.; J.J. Collins *The Sceptre and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday 1995) 155; A. Laato, *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (International Studies in Formative Christianity and Judaism, Atlanta: Scholars Press 1997) 318-333; J. Thurén, *Lukas' Cantica* (Studier I exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi Nr. 3; Turku Åbo Akademi 2007).

selves had translated the Septuagint version of Isaiah long time before Jesus and used the word *parthenos* in Isa 7:14 (*Dial* 71).

Another interesting Old Testament argument for the virginal birth was presented by Irenaeus. In *Adv Haer* III.21.9 he argues in conjunction with Jer 22:24-30 that it proves the virginal birth of Jesus. This seems to be a curious argument, but it makes sense when we deal with the words of promise and judgment given to the House of David during the time of the exile. Jeremiah says that no one from the family of Jehoiakim and Jekoniah, his son, will come and sit upon the throne of David (Jer 36:30-31 and 22:24-30). In chapter 17, however, Ezekiel presupposes that the coming king (vv 22-24) will descend from the line of Jekoniah (vv 3-4). Zerubbabel was the grandson of Jekoniah and receives promises in the Books of Zechariah and Haggai. In particular, Hag 2:23 seems to oppose the words of judgment in Jer 22:24 by stating that Zerubbabel will become "a signet ring" (while Jeremiah says that Jekoniah will be thrown away even though he would be "a signet ring" in Yahweh's hand). The line from Jekoniah and Zerubbabel has been regarded as legitimate in 1 Chronicles 3 as well as in Matthew's and Luke's genealogies (Mt 1 and Lk 3). How could it be possible that the coming Messiah would descend from the House of Jekoniah if Jer 22:24 *expressis verbis* denies this possibility? The virgin birth of Jesus can be regarded as solving this problem: In one sense Jesus did not descend from Jekoniah because his birth was an extra-ordinary event. On the other hand he was regarded as the offspring of Jekoniah and Zerubbabel. Thus Irenaeus argues:

But besides, if indeed He had been the son of Joseph, He could not, according to Jeremiah, be either king or heir. For Joseph is shown to be the son of Joachim and Jechoniah, as also Matthew sets forth in his pedigree [Mt 1:12-16]. But Jechoniah, and all his posterity, were disinherited from the kingdom; Jeremiah thus declaring, 'As I live, says the Lord, if Jechoniah the son of Joachim king of Judah had been made the signet of my right hand, I would pluck him thence, and deliver him into the hand of those seeking your life.' [Jer 22:24-25] And again: 'Jechoniah is dishonoured as a useless vessel, for he has been cast into a land which he knew not. Earth, hear the word of the Lord: Write this man a disinherited person; for none of his seed, sitting on the throne of David, shall prosper, or be a prince in Judah.' [Jer 22:28]. And again, God speaks of Joachim his father: 'Therefore thus says the Lord concerning Joachim his father, king of Judea, There shall be from him none sitting upon the throne of David: and his dead body shall be cast out in

the heat of day, and in the frost of night. And I will look upon him, and upon his sons, and will bring upon them, and upon the inhabitants of Jerusalem, upon the land of Judah, all the evils that I have pronounced against them.' [Jer 36:30-31] Those, therefore, who say that He was begotten of Joseph, and that they have hope in Him, do cause themselves to be disinherited from the kingdom, failing under the curse and rebuke directed against Jechoniah and his seed. Because for this reason have these things been spoken concerning Jechoniah, the [Holy] Spirit foreknowing the doctrines of the evil teachers; that they may learn that from his seed – that is, from Joseph – He was not to be born but that, according to the promise of God, from David's belly the King eternal is raised up, who sums up all things in Himself, and has gathered into Himself the ancient formation [of man].

Could it be possible that in the interpretation of Jer 22:24 Irenaeus is dependent on the Nazoraeans' argument against Ebionites?

#### Orthodox Elements in the Nazarene Christology

There are passages in Origen's writings that refer to Nazoraean doctrines.<sup>161</sup> Origen, according to Rufinus' translation, refers twice to *Hebraeus magister* (in Greek probably *ho hebraios*) who interpreted the central liturgical passage, Isa 6:2-3. Origen gives the following interpretations on Isaiah 6:

My Hebrew master also used to say that those Seraphim in Isaiah, which are described as having each six wings, and calling to one another and saying 'holy, holy, holy is the Lord God of Hosts,' were to be understood of the only-begotten Son of God (*unigenito filio dei*) and of the Holy Spirit. *De Princ* I.3.4

For my Hebrew teacher also used to teach thus, that as the beginning or end of all things could be comprehended by no one save only our Lord Jesus Christ and the Holy Spirit, so under the form of a vision Isaiah spoke of two Seraphim alone. *De Princ* IV.1.26

In this Jewish-Christian interpretation two Seraphim are identified as the Son of God and the Holy Spirit. This does not imply an Arian-like Christology where Jesus would be only an "angel". After all the Letter of Hebrews, chapters 1-2, oppose such a theology. Both Justin Martyr

<sup>161</sup> For this see Pritz, *Nazarene Jewish Christianity* 21-23.

and Cyprian present arguments that the Son of God revealed himself in Old Testament stories as the angel of God.<sup>162</sup> The simple fact that Origen used this Jewish-Christian text as an argument shows that he has not understood it in an Arian manner. Origen's formulation that one of Seraphim is "the only-begotten Son of God" indicates high Christology. The Seraphim who gives atonement to Isaiah was probably identified with the Son of God in the Jewish-Christian interpretation accounted by Origen.<sup>163</sup>

Eusebios (4<sup>th</sup> Century AD) made a distinction between two groups of Ebionites. After having described the first mentioned group of Ebionites who believed neither in Jesus' virgin birth nor his divinity he begins to describe the other group in the following way:

There were others, however, besides them, that were of the same name but avoided the strange absurdity of the former, and did not deny that the Lord was born of a virgin and the Holy Spirit. But nevertheless in as much as they also refused to confess that he was God, Word and Wisdom (*theon, logon onta kai sofian*), they turned aside into the impiety of the former, especially when, like them, they did their best to observe strictly the bodily worship of the Law. *Hist Eccl* III 27.3

This description seems to indicate that the second branch of Ebionites accepted virgin birth but denied the divinity of Jesus. Were they Nazoraeans? Hardly, because Eusebios continues and writes that these Ebionites also rejected Paul and his letters. We have already seen that Nazoraeans regarded Paul as the true apostle. It is therefore natural to assume that they also accepted the title Son of God and his pre-existence (Gal 4:4; Phil 2:5-11; cf., John 1) and had no difficulties in speaking about Jesus as the Wisdom of God through whom the world has been created as accounted in Proverbs 8:22-31 (see 1 Cor 8:6; Col 1:14-18; cf., Hebr 1:1-3; John 1:3, 10). When we evaluate Eusebios' statement we must consider his historical time and struggle against Arianism. At that time the Christological formulations presented in the Nicene Council were used against all doctrines which came close to Arianism. Against this background it is very possible that Jewish Christians

<sup>162</sup> For this see, e.g., Skarsaune *The Proof from Prophecy* 409-424.

<sup>163</sup> Note C.A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGAJU 42, Leiden: Brill 1998), esp. 195-196.

who wanted to follow mainly the Christological formulations of the New Testament came under fire. They were regarded as those who did not confess the divinity of Jesus because they (perhaps) had difficulties in accepting the Nicene *homoousios* formulation. A good parallel to Nazarene Christology could be the sermons of the Syrian Father Aphrahat. He clearly wrote after the Nicene Council in AD 325, but he never used Nicene Christological formulations but rather spoke about the divinity of Jesus with the aid of biblical texts.<sup>164</sup>

### The Nazarene Christology during the Time of Jerome

Jerome gives important information about Nazoraean Christology when he quotes or paraphrases the Nazarene interpretations of Isaiah.<sup>165</sup> These interpretations are reminiscent of the Qumran *pesharim* and indicate that such a scriptural tradition may have originated (and continued) from the very beginning of the Jewish Christian community at Jerusalem.<sup>166</sup> In his commentary on the Book of Isaiah (*In Esaiam*)

<sup>164</sup> Aphrahat's sermons are now available even in Finnish. See J. Martikainen, *Aphrahat Persialainen Viisas: Uskon monet värit* (Helsinki: Kirjapaja 2008). A basic study here is J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (StPB 19; Leiden: Brill 1971). See further S. Hidal, "Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers," Skarsaune & Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus 568-580*, esp. 572-574. Hidal writes "It is quite possible that Aphrahat was a convert from Judaism. If so, he certainly is to be seen as an exponent of Jewish Christianity" (p. 574).

<sup>165</sup> For this see Pritz, *Nazarene Jewish Christianity 57-70*. W. Kinzig ("The Nazoreans," Skarsaune & Hvalvik (eds), *Jewish Believers 463-487*) states that "both Epiphanius and Jerome drew their knowledge of the Nazoraean from the same source, probably the now lost *Commentaries on Isaiah, on Ephesians and on Matthew* by Apollinaris of Laodicea" (p. 465). See also O. Skarsaune, "Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers," Skarsaune & Hvalvik (eds), *Jewish Believers 325-378*, eps. 373 n. 168: "It is not unlikely that Jerome knew of this commentary through Apollinaris of Laodicea and his commentary on Isaiah." Note, however, that Skarsaune does not write that Jerome's all information came from Apollinaris of Laodicea. See e.g. O. Skarsaune, "Evidence for Jewish Believers in Greek and Latin Patristic Literature," Skarsaune & Hvalvik (eds), *Jewish Believers 505-567* where he writes concerning Jerome's knowledge of the Hebrew Gospel (p. 545): "But it seems hypercritical to dismiss all Jerome's references to personal knowledge of the 'Hebrew' Gospel, along with his claim he had translated [probably parts of] it, as mere bragging."

<sup>166</sup> Concerning the Qumran *pesharim* interpretations see M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8, Washington: The Catholic Biblical Association of America 1979). G. Brooke ("Qumran Pesharim: Toward the Redefinition of a Genre,"

Jerome quotes parts of the Nazarene commentary on Isaiah. The interpretation of Isa 8,11-15 shows that this Jewish-Christian document contained accurate references to the traditions of the rabbinical Judaism:

The Nazoraean who accept Christ in such a way that they do not cease to observe the old Law, explain the two houses as the two families, viz. of Shammai and Hillel, from whom originated the Scribes and the Pharisees. Akiba who took over their school is called the master of Aquila the proselyte and after him came Meir who has been succeeded by Joannes the son of Zakkai (*cui successit Ioannan*) and after him Eliezer and further Telphon, and next Ioseph Galilaeus and Josua up to the capture of Jerusalem. Shammai then and Hillel were born not long before the Lord, they originated in Judea. The name of the first means scatterer and of the second unholy, because he scattered and defiled the precepts of the Law by his traditions and *deuteroiseis*. And these are the two houses who did not accept the Saviour who has become to them destruction and shame.

*Deuteroiseis* should here be interpreted as a derivative from the Hebrew word *mishneh* and means simply "repetition" i.e., the way of memorizing tradition (from the Hebrew *shanoh*; cf., the Aramaic *tanna'im*). Eliezer is Eliezer ben Hyrcanus, Telphon is Tarphon, and Iosue is Joshua ben Hananiah. These three were students of Yohanan ben Zakkai. However, Yohanan ben Zakkai who established the school of Jabne after the destruction of Jerusalem in 70 AD, has been put later than Rabbis Akiba and Meir who both acted during the 2<sup>nd</sup> century AD, (Akiba during and Meir after the revolt of Bar Kochba in 132-35 AD). Skarsaune has proposed a good explanation for this inaccuracy. Jerome's source noted first the most important figures in rabbinical Judaism, the schools of Shammai and Hillel, and then Akiba and Meir who both (in particular the latter) played a significant role in the process which finally led to the codification of the Mishnah. After these statements the source read *cui processit Ioannan* instead of *cui successit Ioannan*.<sup>167</sup> This explanation solves all historical problems in the quota-

*RevQ* 10 [1981] 483-503) and S. Berrin ("Qumran Pesharim," in: M. Henze [ed.], *Biblical Interpretation at Qumran* [Grand Rapids: Eerdmans 2005] 110-133) among others. See the characterization of the Nazarene Isaiah commentary as *pesharim* in Skarsaune, "Fragment of Jewish Christian Literature" 374.

<sup>167</sup> O. Skarsaune, "Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers," Skarsaune & Hvalvik (eds), *Jewish Believers 325-378*, eps. 374 n. 172.

tion. This passage indicates that the Nazoraeans kept contact with rabbinical Judaism and that they were critically inclined to their teachings. The same polemical tone against the rabbis is detectable in Jerome's interpretation on Isaiah 8:20-21 where he quotes the Nazoraean interpretation.

In the interpretation of Isa 9:1-4 Jerome reveals that Nazoraeans accepted the Apostle Paul (who was also a Jew) and apparently also regarded his Letters as authoritative:

The Nazoraeans whose opinion I have set forth above, try to explain this passage in the following way: When Christ came and his preaching shone out, the land of Zebulon and the Naphtali first of all were freed from the errors of the Scribes and the Pharisees and he shook off their shoulders the very heavy yoke of the Jewish traditions. Later, however, the preaching became more dominant, that means the preaching was multiplied, through the Gospel of the apostle Paul who was the last of all the apostles. And the Gospel of Christ shone to the most distant tribes and the way of the whole sea. Finally the whole world which earlier walked or sat in darkness and was imprisoned in the bonds of idolatry and death, has seen the clear light of the gospel.

This passage is an additional proof that the Nazoraeans, in fact, differed from the Ebionites who rejected Paul.<sup>168</sup> The Nazoraeans followed Peter and James who accepted Paul's mission among the gentiles (cf., Gal 2 and 1 Cor 15:1-11; Acts 15).<sup>169</sup> They rejoiced that the light of the gospel (= the light in Isa 9:1) has reached even the gentiles. The roots of this interpretation on Isaiah 9 can be seen in Mt 4:12-16 which is a good parallel to the beginning of the above quoted passage.

Jerome's quotations from the Nazarene Commentary on Isaiah make it clear that the Nazoraeans regarded Jesus as the Word of God and the

<sup>168</sup> Cf., O. Skarsaune, "Fragments of Jewish Christian Literature" 376: "One notices with special interest the very positive portrayal of Paul and his mission by the Nazoraeans."

<sup>169</sup> The role of James seems to have been important in Jewish-Christian circles. Scholars have different reconstructions concerning the dichotomy of the Church of Jerusalem. R. Bauckham has argued in his article "James and the Jerusalem Church," (R. Bauckham [ed], *The Book of Acts in Its First Century Setting Vol 4: Palestinian Setting* [Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: The Paternoster Press 1995] 415-480) that Luke's description in Acts 15 corresponds well to the historical reality. Both Peter and James accepted Paul's mission among the gentiles.

Son of God – both terms which also appear in the New Testament writings. This becomes clear from their interpretation on Isa 29,17-21:

What we understood to have been written about the devil and his angels, the Nazoraeans believe to have been said against the Scribes and the Pharisees, because the δευτερωτοι passed away, who earlier deceived the people with very vicious traditions. And they watch night and day to deceive the simple ones who made men sin against the Word of God in order that they should deny that Christ was the Son of God.

That the end of this passage where references are made to the Word of God and the Son of God is not Jerome's own formulations but really reflect the Christology of the Nazoraeans can be seen from the interpretation of Isa 31:6-9:

The Nazoraeans understand this passage in this way: O sons of Israel, who deny the Son of God with a most vicious opinion, turn to him and his apostles. For if you will do this, you will reject all idols which to you were a cause of sin in the past and the devil will fall before you, not because of your powers, but because of the compassion of God. And his young men who a certain time earlier fought for him, will be the tributaries of the Church and any of its power and stone will pass. Also the philosophers and every perverse dogma will turn their backs to the sign of the cross. Because this is the meaning of the Lord that his will take place, whose fire or light is in Sion and his oven in Jerusalem.

While Jerome quotes the Nazoraean interpretation of Isaiah many times in a positive light, he once again takes up the Ebionites in *In Esaiam*, in 66,20, where he says that "the Jews and the heirs of Jewish error, the Ebionites, who gave themselves the name of 'poor ones' because of the lowness of their understanding ..." This indicates that Jerome makes a clear distinction between two sorts of Jewish-Christian sects, one which follows the New Testament Christology and another which rejects it.

### Conclusions

We have argued that the Nazoraeans respected Peter, James and Paul, and we have reason to believe that they did not refute the Christology

in the Letters of the Apostle Paul. The problem is that these letters were written in Greek and we do not know in which way Paul's Christology was influential among the Nazoraeans. Nevertheless, we have seen from the patristic evidence that the following Christological statements have been used by the Nazoraeans:

(1) **The virgin birth:** patristic sources indicate that the Nazoraeans believed in the virgin birth of Jesus. The virgin birth implies that they apparently regarded Jesus as divine.

(2) **The absolute judge:** Justin Martyr's writes about Jewish Christians who had orthodox Christology. According to him, they regarded Jesus "to be the Christ of God, and that it is given to him to be absolute judge of all, and that his is the everlasting kingdom" (*Dial* 46.1). My proposal in this article is that Justin describes the Nazarene Christology.

(3) **The only-begotten Son of God:** In *De Princ* I 3,4 Origen states that according to his Hebrew teacher or his Hebrew source (we have suggested that he or it is connected with the Nazoraeans) Jesus is "the only-begotten Son of God (*unigenito filio dei*)" which should correspond the Greek expression *monogenes hyios theou*. This same expression is Origen's reading in John 1:18 (see GNT ad John 1:18).

(4) **The Lord of the cosmological order:** Later in *De Princ* IV 1,26 Origen indicates that his Hebrew teacher or his Hebrew source speaks about Jesus in cosmological dimensions: "As the beginning or end of all things could be comprehended by no one save only our Lord Jesus Christ and the Holy Spirit." Jesus is called here Lord, *dominus, kyrios*.

Even in other places the Holy Spirit and Jesus are intimately connected. Origen writes in *In Joh* II 12 (cf., also *Hom in Jer* XV 4) that in the Hebrew Gospel Jesus says: "My mother the Holy Spirit took me by one of my hairs and brought me to the great hill, the Tabor." Origen continues to say that one "will doubt how the mother of Christ can be the Holy Spirit which came into being through the Word." Later Jerome takes up this same passage in the Hebrew Gospel in *In Esaiam* 40,9-11 and notes "But in the Gospel written according to the Hebrews which is read by the Nazoraeans, the Lord says: 'A moment ago my mother, the Holy Spirit, took me up.' Nobody, however, must be scandalized because of this, because the Spirit is used in the feminine gender with the

Hebrews while our language takes it in the masculine gender and the Greek in the neuter."

(5) **The Word of God and the Son of God:** In his Isaiah commentary Jerome quotes the Nazoraeans' interpretation (29,17-21 and 31,6-9) which call Jesus the Word of God and the Son of God. In this connection we, in particular, emphasized that Eusebios' statement in *Hist Eccl* III 27.3 is tendentious and does not make justification for the Nazarene Christology.

## Anastasios Siinailaisen *Hodēgos* ja Leo III:n kirje kalifi Umarille: kaksi esimerkkiä idän kristillisyyden varhaisista islam-tulkinnosta

Teuvo Laitila

Idän kristillisyyden ensimmäisiin islamin tulkitsijoihin kuuluivat Anastasios Siinailainen, keisari Leo III (tai luultavammin joku hänen nimisään kirjoittanut), Johannes Damaskolainen ja Theodoros Abū Qurra. He kaikki kritisoivat islamia yhtenä kristillisenä harhaoppina. Keskityn tässä kahteen ensin mainittuun. Heistä, toisin kuin Johanneksesta ja Theodoroksesta,<sup>170</sup> ei ole kovin runsaasti tutkimuskirjallisuutta.

### Lähi-itä, kristityt ja muslimit 600- ja 700-luvulla

Anastasios kirjoitti tilanteessa, jolloin islaminuskoiset arabit olivat hiltain (630- ja 640-luvulla) valloittaneet valtaosan nykyistä Bysantin hallitsemaa Lähi-itää, alueen, jonka väestöstä suuri osa oli etnisesti arabeja. Leo III:n nimissä kulkevan kirjeen lähtökohtana oli sama tilanne.

Arabimuslimien valloittamalla alueella eri uskonnot olivat vuosituksia kohdanneet toisensa ja vaikuttaneet toisiinsa. Viimeistään 400-luvulta, Nestorioksen kristologiasta käydyistä kiistoista lähtien, Lähi-idässä oli virallisen khalkedonilaisen kristinuskon rinnalla syntynyt paikallisia kristillisiä traditioita, joita ulkopuoliset ovat nimittäneet monofysitismiksi ja nestoriolaisuudeksi. Edelliselle ei ole yleisesti vakiintunutta neutraalia termiä, mutta jälkimmäisten edustajista käytetään nykyisin nimitystä assyrialaiskristityt.<sup>171</sup>

Bysantin keisari ja virallinen kirkko pyrkivät hävittämään nämä harhaoppeina pitämänsä näkemykset, mutta epäonnistuivat. Voimatoimet herättivät lähinnä vastenmielisyyttä ja vihaa Konstantinopolia kohtaan. Niinpä, vaikka Lähi-idän kristittyjen ja heidän eteläisten arabinaapuriensa suhteet eivät ennen 630-lukua olleetkaan kovin sydämelliset, monet Lähi-idän kristityt saattoivat pitää muslimivalloittajia ainakin aluksi

<sup>170</sup> Johanneksesta ks. esim. Pentikäinen 1988; Sahas 1972 ja Abu Qurrasta esim. Griffith 1993; Laitila 2008.

<sup>171</sup> Griffith 1997, 264.



pienempänä pahana kuin Konstantinopolia.<sup>172</sup> Muslimit puolestaan huomasivat, että monofysiittien ja Nestorioksen kannattajien käsitykset, joiden mukaan Kristuksella oli vain yksi luonto, eivät olleet yhtä pahasti ristiriidassa Koraanin jumalakäsityksen ja Jeesus-kuvan kanssa kuin khalkedonilainen Kristuksen kaksiluonto-oppi.<sup>173</sup>

Valloittajien ja valloitetujen suhteen yleisen luonteen määritteli paljolti muslimien omaksuma toisuskoispolitiikka, joka voidaan tiivistää arabian käsitteeseen *dhimma*, "suojelusopimus" tai "suojelukirja". Se sisältää ajatuksen toisuskoisten vapaaehtoisesta liittoutumisesta muslimien kanssa. Käsite löytyy jo Koraanista, jonka yhdeksännessä suurassa sitä käytetään sekä yleisessä merkityksessä sopimus (9:8, 10) että jakeesta, jossa kehoitetaan taistelemaan niitä vastaan, jotka eivät usko Jumalaan ja viimeiseen tuomioon (9:29). Taistelussa tehdään ero "kirjan kansojen" (*ahl al-kitāb*) ja muiden välillä; jälkimmäisille tarjotaan mahdollisuus alistua ja maksaa erityistä henkiveroa (*jizya*) vastineeksi suojelusopimuksen solmimisesta.

Dhimma-käsite mainitaan myös Muhammadin ja juutalaisten 620-luvulla solmimassa sopimuksessa, niin sanotussa Medinan säädöksessä. Sillä määriteltiin Muhammadin tuolloisen valtakaupungin, Medinan, juutalaisten asema ja suhde Muhammadin kannattajiin. Säädos korosti suhteen vastavuoroisuutta: juutalaiset olivat suojeluksen alaisia osana Muhammadin kannattajien yhteisöä, *ummaa*, mutta heidän edellytettiin myös puolustavan tai säädöksen termein suojelevan yhteisön muita jäseniä.<sup>174</sup>

Muhammadin kuoleman (632) jälkeisinä vuosikymmeninä dhimman käsite tarkentui. Suojeleminen ymmärrettiin periaatteessa kahdella tavalla. Yhtäältä se oli vaihtokauppaa: vastineeksi muslimien antamasta suojeluksesta kristityt ja juutalaiset maksoivat erillisveroa, jonka keräämisestä vastasivat muslimijohtajien nimeämät edustajat, kristittyjen tapauksessa yleensä piispat. Toisaalta suojelemisen tarkoituksena oli erottaa muslimit kristityistä ja juutalaisista ja estää viimeksi mainittuja vahvistamasta sosiaalista asemaansa muslimeihin nähden. Eroa muslimeihin luotiin mm. sallimalla kristittyjen ja juutalaisten ratkaista kiista-

<sup>172</sup> Vrt. Bosworth 1982, 42.

<sup>173</sup> Constantelos 1972, 345–346.

<sup>174</sup> Bosworth 1982, 40–41.

kysymyksensä oman lainsäädäntönsä mukaisesti asioissa, joissa kaikki osapuolet olivat kristittyjä tai juutalaisia. Toiseksi erottavaksi tekijäksi valittiin pukeutuminen: kristittyjen ja juutalaisten edellytettiin käyttävän muslimeista tavalla tai toisella poikkeavaa vaatetusta. Lisäksi oli kuolemanrangaistuksen uhalla kiellettyä kääntymää muslimeja. Tosin kielto koski käytännössä pitkään ennen muuta yhteiskunnan ylimpiin luokkiin kuuluvia. Samoin kääntymisen juutalaisuudesta kristinuskoon tai päinvastoin oli kiellettyä. Kristittyjä kiellettiin myös rakentamasta uusia kirkkoja tai kunnostamasta vanhoja ilman lupaa, pitämästä muslimeja orjinaan, kantamasta aseita tai myymästä viiniä. Kieltojen rikkoja menetti suojellun henkilön statuksensa.<sup>175</sup>

Kuten Fattal<sup>176</sup> on osoittanut, mitä yksityiskohtaisempia kristittyjä, juutalaisia tai muita toisuskoisia koskevat 600- tai 700-luvulle sijoitetut määräykset ovat, sitä todennäköisemmin ne on kirjoitettu paljon myöhemmin. Muslimit olivat Lähi-idässä pitkään vähemmistö,<sup>177</sup> joka tarvitsi toisuskoista enemmistöä esimerkiksi hallinnossaan ja talouselämän ylläpitämiseen. Niinpä tärkeintä oli toisuskoisten alistuminen muslimien valtaan; muu oli vähempiarvoista.<sup>178</sup> Dhimma-käsitettä tulkittiin siis pitkään alistumissopimuksena pikemminkin kuin alistamismääräyksenä. Tästä kertoo esimerkiksi kalifi Umar I:n (634–644) nimissä kulkeva edikti, joka määritteli Jerusalemin kristittyjen ja juutalaisten aseman vuoden 638 valloituksen jälkeen ja johon ilmeisesti jo sisältyi osa edellä mainituista toisuskoisia koskevista säädöksistä. Edikti on yksityiskohdaisimmassa muodossaan laadittu vasta 1000-luvun lopulla tai 1100-luvun alussa.<sup>179</sup>

Dhimma-käsitettä voitiin kuitenkin tulkita myös jyrkemmin. Bysanttilainen kronikoitsija Theofanes esimerkiksi toteaa vuoden 6210 kohdalla jälkeen maailman luomisen (717–718), että Damaskoksessa hallinnut kalifi Umar II (717–720) "kielsi viinin nauttimisen kaupungeissa ja ryhtyi pakkotoimiin kristittyjen kääntymiseksi". Hän vapautti käänty-

<sup>175</sup> Bosworth 1982, 38–40; Tritton 1970, 5–6.

<sup>176</sup> Fattal 1958, 58. Ks. myös Goddard 2000, 66–67.

<sup>177</sup> Eräiden arvioiden mukaan muslimit olivat Syyriassa vähemmistönä vielä 1300-luvun alussa. Goddard 2000, 72.

<sup>178</sup> Bosworth 1982, 44–45; Constantelos 1972, 350.

<sup>179</sup> Bosworth 1982, 46. Jerusalemin antautumisehdot neuvotteli kaupungin silloinen khalkedonilainen piispa, Sofronios. Goddard 2000, 44.

neet erillisveroista, mutta "ne, jotka kieltäytyivät hän surmautti ja sai näin aikaan monta [uutta] marttyyria".<sup>180</sup> Vastaavia tietoja on myöhemmiltäkin ajoilta, mm. Harranista vuodelta 740; tällöin kalifi Hišām (724–743) surmautti sikäläisen ylimyksen Marianoksen pojan Eustathioksen, joka kieltäytyi luopumasta kristinuskosta ja kääntymästä islamiin.<sup>181</sup>

Kristitytkin saattoivat joskus hyökätä muslimeja vastaan. Yksi esimerkki on nykyisen Jordanian alueella kilvoitellut erakko Pietari Capitoliaslainen. Vain georgiankielisenä säilyneen elämäkertansa mukaan hän halusi kovasti kuolla uskonsa puolesta ja pilkkasi siksi korkeiden muslimiviranomaisten läsnä ollessa Muhammadia ja hänen julistustaan, mikä oli kiellettyä kuolemanrangaistuksen uhallä. Alueen sotilaskuvernööri ei kuitenkaan olisi halunnut teloittaa Pietaria. Hän antoi ensiksi selvittää, kuten islamin laki vaati, oliko Pietari mieleltään häiriintynyt pilkatessaan profeettaa. Kun osoittautui, että Pietari oli täysissä sielun ja ruumiin voimissa, kuvernööri tarjosi hänelle mahdollisuutta perua puheensa. Pietari ei suostunut. Näin kuvernöörille ei jäänyt vaihtoehtoja; Pietari teloitettiin – tai elämäkerran mukaan kuoli marttyyrinä – Capitoliasissa vuonna 715.<sup>182</sup>

Muslimien vakiinnuttaessa asemaansa Lähi-idässä ja heidän lukumääränsä kasvaessa sekä islamilaisen maailman painopisteen siirtyessä Damaskoksesta Baghdadiin 700-luvun jälkipuoliskolla suhteet kristityihin alkoivat kiristyä. Monia uuden abbasidi-dynastian hallitsijoista, mm. kuuluisaa Härūn ar-Rašīdia (786–809), syytetään kreikankielisissä lähteissä kirkkojen ja luostarien tuhoamisesta.<sup>183</sup> Osaksi kyse lienee todella ollut kristinuskon vastaisuudesta, mutta ilmeisesti useammin hyökkäykset liittyivät joko muslimien keskinäiseen valtataisteluun tai sotaan Bysanttia vastaan; hyökkäyksen kohteina olleita luostareita pidettiin vastustajan liittolaisina tai tukikohtina.<sup>184</sup> Samaan aikaan teologi-

<sup>180</sup> Theofanes 1997, 550. Bysanttilaisessa kristillisessä kielenkäytössä uusiksi tai uusmarttyyreiksi kutsutaan yleensä kaikkia, jotka kärsivät ja kuolivat muslimien käsissä uskonsa tähden. Griffith 1997, 250.

<sup>181</sup> Theofanes 1997, 573.

<sup>182</sup> Kedar 1984, 14–15.

<sup>183</sup> Constantelos 1972, 343–344. Toisaalta kalifi nimitti kristittyjä korkeisiin virkoihin, jopa kuvernööreiksi. Graf 1910, 7.

<sup>184</sup> Vrt. Constantelos 1972, 344–345.

set kiistat muslimien ja kristittyjen välillä voimistuivat ja kristityt alkoivat etenkin muslimien hallitsemilla alueilla, mutta myös Bysantissa kirjallisesti puolustaa kristinuskoa. Anastasios Siinalaisen, Johannes Damaskolaisen ja Theodoros Abū Qurran lisäksi varhaisia apologetteja olivat muiden muassa oppinut syyrialaiskristitty Habīb ibn Hidma Abū Rā'ita<sup>185</sup> (k. ennen vuotta 850) sekä nestoriolainen patriarkka Timotheos I<sup>186</sup> (kuollut noin 823).<sup>187</sup> Kaksi viimeksi mainittua eivät kirjoittaneet kreikaksi eikä heidän kirjoituksiaan ilmeisestikään tunnettu Bysantissa.

### Anastasios Siinalainen – islam-kriitikki monofysitismien tuomitsemisen palvelijana

Anastasios Siinalainen (k. noin 700<sup>188</sup>) oli Siinain luostarissa vaikuttanut munkki ja Patrologia Graecan mukaan<sup>189</sup> Antiokian piispa. Hänen elämänsä yksityiskohtia ei tunneta. Hän kirjoitti luostarissa noin vuosien 643 ja 681 välillä teoksen *Hodēgos*. Se oli tarkoitettu opastukseksi oikeaan kristinuskoon ja oli suunnattu ensisijaisesti monofysittejä ja muita "harhaoppisia" vastaan. Tekstissä viitataan lyhyesti islamiin ilmeisesti siksi, että Anastasios uskoi sen syntyneen monofysitismien vaikutuksesta.<sup>190</sup> Hän päätyi tähän käsitykseen luultavasti siitä syystä, että Kristuksen kaksiluonnon kiistäminen oli keskeisin tekijä, joka yhdisti islamia ja monofysitismia ja erotti ne khalkedonilaisesta kristillisyydestä.<sup>191</sup>

Anastasios mainitsee islamin heti *Hodēgosin* johdannossa. Perustellessaan, miksi hän oli kirjoittanut teoksen, hän totesi:

Ennen kuin keskustelemme mistään meidän on tuomittava kaikki vastustajamme hellimät väärät käsitykset, aivan kuten keskustellessamme arabien kanssa meidän on ensiksi tuomittava kaikki, jotka puhuvat

<sup>185</sup> Ks. Georg Graf, *Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abu Ra'ita*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 130–131. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO & Imprimerie Orientalium 1951.

<sup>186</sup> Timotheoksesta ks. Browne 1931.

<sup>187</sup> Graf 1910, 12; Rissanen 1993, 20–27; Sahas 1972, 81, viite 2.

<sup>188</sup> Griffith 1993, 292.

<sup>189</sup> Ks. PG 89, cols. 35–36.

<sup>190</sup> Griffith 1987, 342, 347.

<sup>191</sup> Ks. Berkey 2003, 57–75.

kahdesta jumalasta, kaikki jotka sanovat, että Jumala on lihallisesti synnyttänyt pojan ja kaikki, jotka kumartavat Jumalana mitä tahansa luotua taivaassa tai maan päällä. Yhtä lailla mitä muihin harhaoppeihin tulee, on välttämättömästi ensiksi tuomita niiden uskoa koskevat väärät mielipiteet, miten monta niitä onkaan.<sup>192</sup>

Ensimmäinen kiinnostava seikka tässä katkelmassa on tieto, että keskustelu tai kiistely (kr. *dialegethai*) arabien kanssa oli ilmeisesti vaikiintunut ilmiö, sillä se mainitaan olettaen, että lukija tietää, mistä on kysymys.<sup>193</sup> Toinen on se, että Anastasios näyttää tunteneen Koraaniin sisältyvää kristinuskon kritiikkiä.

Siteerattu kohta voidaan tulkita useammalla tavalla. On mahdollista, että Anastasios katsoi myös arabien (joilla oletan hänen tarkoittaneen muslimeja) tuomitsevan lainauksessa mainitut "harhaopit". On myös mahdollista, että hän oletti (virheellisesti) muslimien kannattaneen niitä.<sup>194</sup> Lähden seuraavassa jälkimmäisestä oletuksesta.

Anastasios halusi ensinnäkin tuomita kaikki, jotka puhuivat kahdesta jumalasta. Muslimit voivat hyvin yhtyä tähän. Koraanin viidennessä suurassa (jaa 116) kristittyjä<sup>195</sup> syytetään siitä, että he palvovat yhden Jumalan sijasta kahta, Jeesusta ja hänen äitiään Mariaa. Suurassa 16 (jaa 51) Jumala sanoo: "Älkää ottako itsellenne kahta jumalaa, sillä on vain yksi Jumala."<sup>196</sup>

Toinen Anastasioksen mukaan tuomittava käsitys on oletus Kristuksesta Jumalan lihallisena poikana. Tässäkin muslimit ovat samaa mieltä. Ajatus, että Jumalalla olisi lapsia, torjutaan Koraanissa selkeästi. Suurassa 112 (jaa 3) sanotaan: "Ei Hän ole siittänyt eikä synnyttänyt." Suur-

<sup>192</sup> Siteeraan Griffithin käyttämää kriittistä laitosta (Karl-Heinz Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae Dux*, Corpus Christianorum, Series Graeca 8, Leuven 1981, 9; siteerattu: Griffith 1987 348. Vrt. PG 89, col. 36.

<sup>193</sup> Islamilaisessa perinteessä jo Muhammadin kerrotaan käyneen oppikeskusteluja kristittyjen kanssa. Goddard 2000, 22. Toisaalta on mahdollista, että "keskustelu" tarkoittaa tässä noihin aikoihin yleistä dialogimuotoista kirjoittamistapaa, jossa vastaväitteet ja väärinä pidetyt käsitykset esitetään anonyymien "harhaoppisen" nimissä. Näin Anastasioskin menettelee eräissä Hodēgosin kohdissa.

<sup>194</sup> Vrt. Griffith 1987, 348.

<sup>195</sup> Griffith (1987, 351) pitää tarkemmin perustelematta mahdollisena, että jae viittaisi monia jumalia kunnioittaneisiin arabeihin. En pidä tulkintaa uskottavana.

<sup>196</sup> Suomennos tässä ja jäljempänä Jaakko Hämeen-Anttilan käännöksen mukaan (*Koraani*, Helsinki: Basam Books 1995).

an 72 jakeessa 3 todetaan: "[Ei Jumala] ole ottanut puolisoa eikä lasta." Kuudennen suuran (jakeet 100 ja 101) mukaan "[t]ietämättömydessään he<sup>197</sup> keksivät Hänelle poikia ja tyttäriä. [...] Hän on taivaan ja maan luoja. Kuinka Hänellä olisi lapsia, vaikka Hänellä ei ole puolisoa?" Lyhyesti sanoen vaikka Koraanissa ei lainatuissa kohdissa kenties otetaakaan kantaa Jeesuksen jumaluuteen, islamin jumalakäsitykseen ei sisälly mahdollisuutta, että Jeesus olisi Jumalan poika. Hän on pelkästään ihminen, vaikka onkin Jumalan profeetta.

Kolmas tuomittava käsitys on ajatus, että kristityt palvoisivat Jumalan lisäksi jotakuta muutakin. Tämä viitanee kolminaisuusopin tulkintoihin, joissa Jumalan kolme persoonaa nähdään kolmena eri olemuksena. Viitteitä tällaiseen tulkintaan löytyy Koraanistakin. Toisen suuran jakeessa 116 kristittyjä kritisoidaan seuraavasti: "He sanovat: 'Jumala on valinnut itselleen lapsen.' Jumala varjeltakoon meitä! Hänellehän kuuluu kaikki, mitä on taivaassa ja maassa, ja kaikki nöyryvät Hänen edesäään." Näin muslimit voivat olla samaa mieltä Anastasioksen kanssa myös tästä kolmannesta "tuomiosta".

Hodēgosin johdanto viittaa siis siihen, että Anastasios tunki Koraanin jumalakäsitystä ja jumalakäsitysten kritiikkiä. Hän näyttää kuitenkin virheellisesti uskoneen muslimien hyväksyvän hänen tuomitsemansa väitteet eikä kritisoiden niitä. Anastasioksen erehdys johtui osaksi jo mainitusta syystä: Koraani ja monofysiitit molemmat kielsivät, edellinen kylläkin epäsuorasti, Kristuksella olevan kaksi luontoa. Toinen ja ehkä tärkeämpi syy erehdykselle – ja samalla islamin näkemiselle kristinuskon sisäisenä harhaoppina – oli se, että Anastasiokselle islam ja kristinusko eivät olleet kaksi eri uskontoa, vaan yhden ja saman uskonnon kaksi eri tulkintaa.<sup>198</sup> Tämä on tietysti myös islamin näkemys: "Mooses, Jeesus ja muut profeetat" (Kor. 2:136) välittivät saman ilmoituksen kuin Muhammadkin.<sup>199</sup>

Hodēgosin seitsemännessä luvussa Anastasios palasi arabeihin ja islamiin kritisoidessaan edesmennyttä "arkkimonofysiittii", Antiokian

<sup>197</sup> "He" viitanee tässä Muhammadin ajan monijumalisiin arabeihin, ei kristittyihin, vaikka jae on mahdollista lukea myös kristinuskon kritiikkinä. Ks. Griffith 1987, 351.

<sup>198</sup> Näkemys näyttäisi olleen Anastasioksen aikaan, ja hiukan myöhemminkin, varsin yleinen. Ks. esim. Laitila 2008.

<sup>199</sup> Ks. Myös Kor. 3:19–20; Gaudēul 1984, 136.

patriarkkaa Severosta (virassa 512–518, k. 538), joka oli syyrialaisen kirkon kristologian tärkein muotoilija. Anastasios katsoi Severoksen luopuneen kirkkoisien opetuksesta tarjoamatta tilalle mitään ja jatkoi väittämällä, että Severoksen (harhaoppisina) opettajina olivat toimineet juutalaiset, kreikkalaiset (joilla Anastasios tarkoittanee varhaisia monofysitismien edustajia) ja arabit. Juutalaiset ja arabit tuskin opettivat Severosta, mutta Anastasioksen kannalta kysymys ei ollut olennainen; olennaista oli, että kaikki kolme olivat hänestä harhaoppisia.

Harhaoppisuuden kriteeri on seitsemännessäkin luvussa khalkedonilaisen kristologian torjuminen. Anastasios väitti, että torjuminen johtui siitä, että monofysiitit ja arabit tulkitsivat Raamattua väärin: he eivät ymmärtäneet sen todistavan kaksiluonto-opin puolesta.<sup>200</sup> Syytös ”väärästä” kristologiasta toistetaan Hodēgosin 10. luvussa.<sup>201</sup> On luultavaa, että arabien syyttely johtui osaksi siitä, että Anastasios ei tuntenut islamia tarpeeksi. Hän ei luultavasti edes yrittänyt perehtyä islamiin kovin perusteellisesti, koska hänen tarkoituksenaan ei ollut ymmärtää islamin näkemyksiä Jeesuksesta, vaan osoittaa, että kaikki kristologiset ”harhapit” olivat vaarallisia. ”Arabien” näkemykset olivat vain sivujuonne Anastasioksen yleisessä monofysitismien vastaisessa polemiikissa. Kristinuskon myöhemmän islam-kuvan kannalta oli ehkä kohtalokasta, että Anastasioksen poleemista väitettä muslimien Kristus-käsityksistä alettiin myöhemmässä bysanttilaisessa – ja yleisemminkin kristillisessä – tulkinnassa pitää totuutena. Tämä johti vähän paradoksaalisesti siihen, että muslimeja kritisoitiin sellaisesta, mistä he kritisoivat kristittyjä.

#### Keisari Leo III:n kirje kalifi Umarille

Theofanes mainitsee maailmankronikassaan vuoden 6210 kohdalla (717–718) kalifi Umar II:n kirjoittaneen keisari Leo III:lle (717–741) ”uskontoa koskevan kirjeen... siinä luulossa, että hän voisi taivutella hänet [keisarin] kääntymään [islamiin]”.<sup>202</sup> Kronikassa ei kerrota, vastasiko

<sup>200</sup> Vrt. Griffith 1987, 350.

<sup>201</sup> Griffith 1987, 351.

<sup>202</sup> Theofanes 1997, 550. Tällaisen kirjeen lähettäminen oli yleinen tapa sekä umaijadien että abbasidien aikana. Kääntymiskehoitus yleensä edelsi sotilaallista hyökkäystä tai oli

keisari kirjeeseen, mutta armenialaisen historioitsijan Ghevondin (ajoitettu vaihtelevasti 700-luvun lopulta 900-luvulle) *Armenian historiaan* sisältyy kirje, joka Ghevondin mukaan on Leon vastaus.

Keisarin kirjoittamaksi katsottu kirje mainitaan myös 900-luvulla kirjoittaneen syyrialaisen ortodoksisen kronikoitsijan Mahbūb Manbijlaisen (Agapios Hierapolislaisen) kirjoittamassa arabien maailmanhistoriassa (*Kitāb al-'unwān*).<sup>203</sup> Yksi versio Leon nimiin luetusta kirjeestä on julkaistu *Patrologia Graecassa*<sup>204</sup> filosofikeisari Leo VI:n (886–912) kirjoitusten joukossa. Kirje julkaistiin ensimmäisen kerran 1508, tuolloin latinaksi. Sen alkuperä on tuntematon.

Sekä Ghevondin tekstiin sisältyvän kirjeen että *Patrologia Graecan* tekstin autenttisuus on kiistetty. Jotkut tutkijat olettavat, että molemmat perustuvat tuntemattoman tekijän ehkä 700-luvun lopulla kirjoittamaan kreikankieliseen tekstiin.<sup>205</sup> Stephen Geron uskottavan todistelun mukaan *Patrologia Graecassa* julkaistu kirje on kuitenkin latinankielinen käännös ilmeisesti 1000-luvulla armeniaksi kirjoitetusta lisäyksestä Ghevondin alkuperäistekstiin.<sup>206</sup>

Leo III:n nimissä kulkevaa kirjettä edeltää Ghevondin teoksessa kalifi Umarin kirjoittamaksi väitetty lyhyt kirje, joka mitä todennäköisimmin on seipitetty ”Leon kirjeessä” olevien vastausten pohjalta.<sup>207</sup> ”Umarin kirjeessä” kysytään esimerkiksi, miksi kristityt eivät usko, että Uuden testamentin mainitsema puolustaja (kr. *paraklētōs*)<sup>208</sup> tarkoittaa Muhammadia; miksi kristityt pitävät Kristusta Jumalan veroisena; miksi he tunnustavat kolme jumalaa; miten he voivat pitää mahdollisena Jumalan lihallista syntymää; miksi kristityt kunnioittavat ”apostolien ja profeettojen luita” [reliikkejä] tai ”kuvia ja ristiä, joka muinoin oli... kidu-

yksi ensimmäisiä toimenpiteitä, joihin uusi kalifi ryhtyi. Käytäntö palautuu Muhammadin. Kedar 1984, 37

<sup>203</sup> Gero 1973, 44–45; ks. myös Jeffery 1944, 270, 273.

<sup>204</sup> Leo, Epistola (PG 107, 315–324). Tämän tekstin ja Ghevondin tekstin suhteesta ks. Gaudeul 1984, 114–116.

<sup>205</sup> Gero 1973, 153–162; Jeffery 1944, 273–274, 330–332. Vrt. Gaudeul 1984, 116.

<sup>206</sup> Gero 1973, 162–171.

<sup>207</sup> Gaudeul 1984, 113–114; Gero 1973, 162–163.

<sup>208</sup> Jh. 14:16, jossa Jeesus sanoo: ”Ja minä olen rukoileva Isää, ja hän antaa teille toisen Puolustajan olemaan teidän kanssanne iankaikkisesti” (vuoden 1938 raamatunsuomenoksen mukaan). Ks. myös Jh. 15:26.

tusväline"; tai miksi he ovat muuttaneet lait, vaihtaneet ympärileikkauksen kasteeseen ja uhraamisen ehtoolliseen.<sup>209</sup>

Umarin nimissä esitetyt kysymykset ovat liian yksityiskohtaista ja systemaattista, jotta niitä voitaisiin uskottavasti pitää 700-luvun alussa kirjoittaneen muslimin tekstinä; islamin rajankäynti kristinuskon kanssa oli tuolloin vielä alkuvaiheessa. Sama pätee keisarin vastauksen. Molempien voidaankin sanoa ilmentävän myöhempää armenialaista tulkintaa Bysantissa 700–800-luvulla muotoutuneesta islam-kritiikistä. Samalla ne ovat myös esimerkki siitä, miten Anastasios Siinailaisen epämääräisistä viittauksista islamiin oli muotoutunut yksityiskohtainen kristinuskon apologia ja islamin tuomitseminen.

"Leon kirjeen" vastausten lähtökohtana on oletus, että Raamattu on pyhä kirja myös muslimeille. Kirjeen kirjoittaja ilmeisestikin tiesi, että Koraanissa viitataan useampaan otteeseen juutalaisten ja kristittyjen saamaan ilmoitukseen, jonka "Leon kirjeen" kirjoittaja samasti kristittyjen Raamattuun.<sup>210</sup> Kirjoittaja tiesi myös, että muslimit kiistivät Raamatun olevan Mooseksen ja Jeesuksen saama ilmoitus. Siksi hän sanoi, että toisin kuin muslimit väittivät, juutalaiset tai apostolit tai kirkolliskokoukset eivät olleet väärentäneet Raamatun tekstiä.<sup>211</sup> Kirjoittaja ei erityisesti todistele tai perustele tätä, vaan pitää asiaa itsestään selvänä: koska Raamattu on Jumalan ilmoitusta, siihen kirjoittajan mukaan sisältyvät ennustukset Jeesuksesta ovat tosia. Kirjoittaja vetosi myös Matteuksen evankeliumin kiusauskertomukseen, joka päättyy seuraavasti: "Silloin perkele jätti hänet; ja katso, enkeleitä tuli hänen tykönsä, ja he tekivät hänelle palvelusta" (Mt. 4:1–11). Kirjoittaja kysyi Umarilta, kunnioittivatko enkelit Kristusta ihmisenä ja vastasi kieltävästi.<sup>212</sup> Kirjoittajan johdopäätös oli, että Jeesus oli Jumala ja että Muhammad (Koraani) ja muslimit olivat väärässä epäillessään Kristuksen jumaluutta.<sup>213</sup>

Muslimit vastasivat tähän väittämällä, että Muhammadista oli ilmoitettu Raamatussa: Uuden testamentin paraklätos tarkoitti heidän mu-

<sup>209</sup> Jeffery 1944, 277–278. Gaudeulin (1984) mukaan autenttisempi Umarin nimissä kirjoitettu kirje, joka on laadittu Syyriassa 800-luvun lopulla ja käännetty espanjaksi pian sen jälkeen.

<sup>210</sup> Jeffery 1944, 285.

<sup>211</sup> Jeffery 1944, 285–299.

<sup>212</sup> Jeffery 1944, 313.

<sup>213</sup> Jeffery 1944, 290, 303–314.

kaansa samaa kuin Koraanissa (61:6) mainittu *ahmad*, "armahtaja" tai "kiitoksen antaja". Se on myös yksi Muhammadista käytetty nimitys. Modernien länsimaisten islam-tutkijoiden kuten W. Montgomery Wattin tavoin "Leon kirjeen" kirjoittaja piti tulkintaa vääränä. Hän perusteli näkemystään toteamalla, että paraklätos tarkoittaa "lohduttajaa", sitä joka lohduttaa opetuslapsia Jeesuksen poismenon jälkeen. Kirjoittajan mukaan paraklätos tuli Jumalan tyköä; Jeesus itse lähetti sen (Jh. 15:26). Hän jatkoi: "Muhammad ei tullut meidän Herramme nimissä, vaan omissa nimissään." Tätä kirjeen kirjoittaja ilmeisestikin piti yhtenä vakuuttavana todisteena siitä, että Muhammad oli väärän tai harhaopin edustaja.<sup>214</sup> Muslimien käsityksen mukaan taas Muhammad esiintyi nimenomaan Jumalan antamin valtuuksin.

Muista "Umarin kirjeessä" mainituista vastaväitteistä vastauksessa todetaan, että kristityt eivät palvo kolmea vaan yhtä jumalaa. Todisteeksi Jumalan ykseydestä "Leon kirjeessä" vedottiin aluksi tiettyihin Ensimmäisen ja Toisen Mooseksen kirjan kohtiin<sup>215</sup> ja pyrittiin sen jälkeen havainnollistamaan kolminaisuusoppia – kylläkään käyttämättä tätä käsitettä – toteamalla, että samoin kuin auringonsäteet ovat erillinen, mutta samalla erottamaton osa aurinkoa, samoin Jumala ilmenee eri tavoilla; Kristus "syntyy" Jumalasta kuten auringonsäde auringosta ja on yhtä Jumalan kanssa samalla tavalla kuin säde on yhtä auringon kanssa.<sup>216</sup>

"Leon kirjeessä" torjutaan myös väite, että kristityt olisivat muuttaneet ympärileikkauksen ja uhraamisen kasteeksi ja ehtoolliseksi. Viitaten Jeremiaan (31:31) ja Hesekieliin (Hes. 36:25) kirjoittaja totesi Vanhan testamentin profeettojen ennustaneen, että Jumala tekee uuden liiton kansansa kanssa, liiton, jonka tunnusmerkkinä on vihmominen puhdistavalla vedellä. Tämä uusi liitto toteutui Jeesuksen kautta. Hän asetti

<sup>214</sup> Jeffery 1944, 293–294, 315–323.

<sup>215</sup> 2. Moos. 3:16 (jossa Jumala sanoo Moosekselle olevansa "teidän isienne Jumala, Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala"); 1. Moos. 1:26 (luomiskertomus, jossa Jumala sanoo: "Tehkäämme ihminen kuvaksemme, kaltaiseksemme..."); 1. Moos. 11:7 (kertomus Baabelin tornista ja kieltensekoituksesta, jonka yhteydessä Jumala sanoo: "Tulkaa, astukaamme alas ja sekoittakaamme siellä heidän kielensä..."); ja 1. Moos. 19:24 ("Herra antoi sataa Sodomian ja Gomorran päälle tulikiveä ja tulta, Herran tyköä taivaasta"). Sitaatit tässä ja jäljempänä vuosien 1933 ja 1938 raamatunsuomennosten mukaan.

<sup>216</sup> Jeffery 1944, 300–301. Sama ajatus esiintyy jo Johannes Damaskolaisella.

sen ilmenemismuodot, kasteen ja ehtoollisen.<sup>217</sup> Kyse ei siten ole kristittyjen, vaan Jeesuksen – Jumalan – toteuttamasta uudistuksesta.<sup>218</sup>

Kalifin reliikkien kunnioitukseen kohdistuneeseen kritiikkiin kirjeessä vastattiin moittimalla muslimeja puolestaan veriuuhreista.<sup>219</sup> Näillä ilmeisesti tarkoitettiin Mekkaan tehtävän pyhiinvaelluksen päättävää ”uhrijuhlaa” (*’idu l-’adhā*), jolloin teurastetaan eläimiä juhlaruoaksi.

Ristin kunnioittamista kirjoittaja puolusti johtamalla sen Toisessa Mooseksen kirjassa (2. Ms. 38:36–38) mainitusta kullasta tehdystä otsakoristeesta, joka oli osa papiston virkapukua ja symboloi sitä, että heidät oli, kuten otsakoristeeseen kaiverrettiin, pyhitetty Herralle.<sup>220</sup> Analogia on ehkä kaukaa haettu, mutta osoittaa, miten johdonmukaisesti kirjoittaja pyrki perustelemaan Raamatulla – Jumalan ilmoituksella – kaikki kristilliset uskomukset ja käytänteet.

Ikoneista kirjeessä todetaan, että kristityt eivät palvoneet niitä, koska Raamatussa ei kehoteta tekemään niin, vaan kunnioittavat niitä. Hän täsmensi, että kunnioituksen kohteena ei ollut puu, jolle tai värit joilla ikonit oli maalattu, vaan aineellinen oli välikappale, joka muistutti kristittyjä ikoneissa kuvattujen pyhien ihmisten suuresta rakkaudesta Jumalaa kohtaan.<sup>221</sup> Kirjeessä perusteltiin ikonien kunnioittamista viittaamalla Jumalan Moosekselle antamiin pyhäkköä koskeviin säädöksiin, joissa mm. kehoitettiin tekemään ja sijoittamaan pyhäkköön kaksi kultaista kerubia (ks. 2. Ms. 25:18–20). Kirjoittaja lisäsi, että muslimit itse palvoivat ”häpeämättä” [K]aaban pyhäkköä, joka oikeastaan oli paljon ennen Muhammadia rakennettu kulttipaikka.<sup>222</sup> Näin kirjoittaja itse asiassa väitti, että ikonien kunnioitus perustui Jumalan ilmoitukseen, mutta että Kaaban kunnioitukselle ei löydy perusteita pyhistä kirjoituksista.

<sup>217</sup> Ks. Mk. 14:22–24 (ehtoollinen); Mt. 28:19–20 (Jeesuksen kastekäsä).

<sup>218</sup> Jeffery 1944, 314–317.

<sup>219</sup> Jeffery 1944, 321.

<sup>220</sup> Jeffery 1944, 321–322.

<sup>221</sup> Ikonien kunnioittamisen puolustus on pääpiirteissään parafrasi Johannes Damaskolaisen näkemyksistä. Leo III ei luultavasti olisi allekirjoittanut sitä, sillä tunnetusti hän pani alulle kuvariidan kieltämällä 726 ikonien maalaamisen ja kunnioittamisen. Seitsemäs ekumeeninen konsiili (787) luonnehti häntä tämän takia ”saraseeneja suosivaksi” (kr. *sar[r]akenofron*). Sahas 1972, 13.

<sup>222</sup> Jeffery 1944, 322–323.

Kirjeen lopulla esitettiin lisää syytöksiä Muhammadia ja muslimeita kohtaan. Heitä moitittiin erityisesti himokkuudesta. Kirjoittaja väitti muslimien kohtelevan naisia viljeltävänä peltona,<sup>223</sup> ei ihmisinä. Hän sanoi myös islamilaisen avioliittolainsäädännön antavan miehelle rajattoman vapauden hylätä vaimonsa ja mennä naimisiin toisen kanssa, kun taas kristityille avioero oli sallittua vain aviorikostapauksessa.<sup>224</sup> Koska muslimeille Muhammadin esimerkin seuraaminen on jopa ohjeellisempaa kuin Koraanin yksityiskohtainen noudattaminen,<sup>225</sup> kritiikki ei kohdistunut pelkästään Muhammadiin, vaan muslimien uskonnon harjoittamiseen yleensä.

Himokkuudesta kirjoittaja siirtyi muslimien paratiisi-käsitykseen, jota hän piti hyvin aineellisena. Taustalla on mahdollisesti Koraanin (78:31–34, ks. myös 55:46–76) kuvaus ”erotuksen päivästä”, viimeisestä tuomiosta, jolloin ”hurskaita odottaa mainio voitto: yrtti- ja rypäletarhat, pyöreärintaiset nuoret tytöt ja täydet maljat”. Kirjoittajan mielestä näkemys oli täysin virheellinen: paratiisi on hengellistä, ei aineellista iloa. Hän perustelee tätä viittaamalla Jeesukseen (“[Y]lösousemuksessa ei naida eikä mennä miehelle; vaan he ovat kaikki kuin enkelit taivaassa” [Mt. 22:30]) ja Paavaliin (“Jumalan valtakunta ei ole syömistä ja juomista, vaan vanhurskautta ja rauhaa ja iloa Pyhässä Hengessä” [Rm. 14:17]).<sup>226</sup> Jälleen oletuksena on, että koska muslimit tunnustivat Mooseksen ja Jeesuksen saaneen Jumalalta ilmoituksen, muslimien oli uskottava Raamatun sanomaan ja hylättävä sen vastaiset käsitykset.

Yhteenvetona ”Leon kirjeestä” voidaan todeta, että se on muotoiltu olettaen, että lukija tuntee sekä Raamatun että Koraanin.<sup>227</sup> On kuitenkin epävarmaa, oliko kirje oikeasti kirjoitettu (oppineelle) muslimille vai oliko sen tarkoitus puolustaa kristinuskkoa ja halventaa islamia uskossaan horjuvalle kristitylle. Yleisesti katsoen monet Lähi-idän islam-

<sup>223</sup> Ks. Kor. 2:223: ”Vaimonne ovat teidän peltonne. Käykää pelloillanne, milloin tahdotte. Tehkää etukäteen hyviä tekoja tässä maailmassa, pelätkää Jumalaa ja tietäkää, että te kohtaatte Hänet. Julista ilosanomaa uskoville.”

<sup>224</sup> Jeffery 1944, 324–326.

<sup>225</sup> Ks. Berkey 2003, 146.

<sup>226</sup> Jeffery 1944, 327–329.

<sup>227</sup> Periaatteessa tämä oli mahdollista. Evankeliumeja käännettiin arabiaksi ilmeisesti jo 600-luvulla. Ks. Sahas 1972, 45, viite 4. Vrt. Abel (1963, 18), jonka mukaan muslimit käyttivät Raamatun tekstejä polemiikissaan kristittyjä vastaan vasta 800-luvulla.

kritiikit kirjoitettiin ensisijaisesti kristityille, jotka olivat tai näyttävät olevan kääntymässä islamiin.<sup>228</sup> Pidän todennäköisenä, että "Leon kirje" kuuluu tähän joukkoon. Mikäli oletukseni pitää paikkansa, kirje kertoo 900–1000-luvun oppineen kristityn islam-käsityksistä, islamin ongelmalliseksi nähdystä puolista, islamista vaarana kristityille ja argumentaatiosta, jolla kristitty teologi pyrki vakuuttamaan uskossaan horjuvan toisen oppineen kristityn siitä, että islam ei ole oikea, pelastava uskonto. Vasta toissijaisesti teksti lienee tarkoitettu (oppineille) muslimeille.

### Yhteenveto

Jo 600-luvun jälkipuoliskolla Lähi-idän khalkedonilaiseen opin tulkintaan pitäytyvät kirjoittajat tiesivät jotakin Koraanin jumalakäsityksistä ja muslimien tavoista. Kirjoittajat näyttävät kuitenkin luulleensa – kuten monet myöhemmätkin kristityt islamin tulkitsijat ja kriitikot – että islam oli kristinuskon sisällä syntynyt harhaoppi. Vaikka tämä johti varsin virheellisiin käsityksiin siitä, mitä islam opetti esimerkiksi Jumalasta ja Kristuksesta, itse ajatus kristinuskon ja islamin yhteisistä juurista on edelleen pohtimisen arvoinen kysymys.

Kristillinen islam-tulkinta ei 600–900-luvulla kuitenkaan lähtenyt tarkastelemaan yhteisiä juuria, vaan etsimään eroja ja todistelemaan kristillisen jumalakäsityksen ja tapakulttuurin olevan oikea ja islamilaisen väärä. Anastasioksen – samoin kuin Johannes Damaskolaisen – tulkinta islamista kristologisesti ongelmallisena harhaoppina määrittä myöhempää kristillistä oppikirjoittelua, jossa kiistettiin nimenomaan islamin Jeesus-kuva ja Jeesus-tulkinta sekä nähtiin islam kristillisenä harhaoppina. Tämä oletus johti kristityt kirjoittajat todistelemaan lukuisin eri tavoin, ja nimenomaan Raamattuun vedoten, muslimeille, että Kristus on Jumala. Näin varhainen idän kirkkojen islam-tulkinta loi perustan edelleen jatkuvalla opilliselle väittelylle, jossa jumalakäsitys ja kristologia ovat kristityille yhä keskeisiä kiistakysymyksiä.

"Leon kirje" pureutui paljolti hurskaudenharjoituksen ja tapakulttuurin eroihin, siis käytännön kysymyksiin. Näissä kristityt olivat sekä puolustuskannalla että, ainakin oman tulkintansa mukaan, muslimien

<sup>228</sup> Ks. Laitila 2008.

yläpuolella. Puolustuskannalla he olivat yrittäessään todistaa, että ristin ja ikonien kunnioitus oli oikeaa Jumalan kunnioittamista, ei epäjumalanpalvontaa. Muslimit ehkä rinnastivat ristin ja ikonit uhrikivien ja arpanuolien "palvontaan", joka kielletään Koraanissa (5:90). "Leon kirjeessä" yritettiin todistaa, etteivät kristityt palvoneet ristiä ja ikoneja, vaan kunnioittivat niitä Vanhassa testamentissa esitettyyn ja Jumalan sallimaan esineiden kunnioittamisen tapaan. Kirjoittaja mahdollisesti ymmärsi analogian heikkouden, sillä hän käänsi syytöksen epäjumalien palvonnasta muslimeja vastaan väittäen, että kunnioittaessaan Kaaban mustaa kiveä muslimit itse syyllistyivät siihen, mistä he syyttivät kristittyjä.

Muslimit olivat "Leon kirjeen" mukaan muutenkin poikenneet oikeasta hengellisyydestä ja etsineet niiden sijaan lihallisia nautintoja (moniavioisuus, paratiisin nuoret tytöt). Kirjoittajasta oli itsestään selvää, ettei hengellisyyteen voi sisältyä aistinautintoja. Sama väite toistettiin sittemmin kristillisessä islam-kritiikissä useasti.

Islamin toisuskoispolitiikka ei sen sijaan näytä kiinnostaneen varhaisia islam-kriitikkoja. Tämä on ymmärrettävää, sillä heidän tarkoituksestaan oli kumota islam harhaoppina; kristittyjen aseman ja oikeuksien pohtiminen olisi ollut islamin tunnustamista ainoan oikean uskon aidoksi ilmenemismuodoksi. Sivuuttamalla toisuskoispolitiikka menetettiin kuitenkin islamin varhaisvaiheessa mahdollisuus keskustella konkreettisella, ei opillisella tasolla kristittyjen ja muslimien suhteista; mahdollisuus, jota vasta 1900-luvulla ryhdyttiin etsimään uudelleen.

### Lyhenteet

PG = *Patrologia cursus completus. Series graeco-latina*, toim. J- P. Migne, Paris 1857–1897.

### Lähteet

Anastasios Siinailainen: "Hodēgos." – PG 89, 35–310.

Jeffery, Arthur 1944: "Ghevond's text of the correspondence between 'Umar II and Leo III." – *Harvard Theological Review* 37 (4), 269–332.

Leo [keisari]: "Epistola." [Leon kirje kalifi Umarille, otsikko ja teksti vain latinaksi.] – PG 107, 315–324.

[Theophanes 1997]: *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284–813*. Tr. with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott with the assistance of Geoffrey Greatrex. Oxford: Clarendon Press.

### Kirjallisuus

Abel, Armand

1963 Le chapitre CI du Livre des hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité. – *Studia Islamica* 30, 5–25.

Berkey, Jonathan P.

2003 *The formation of Islam: religion and society in the Near East, 600–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bosworth, C. E.

1982 "The concept of *dhimma* in early Islam." – *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, ed. Benjamin Braude & Bernard Lewis. Vol. I: The central lands. New York & London: Holmes & Meier, 37–51.

Browne, L. E.

1931 The Patriarch Timothy and Calip al-Mahdī. – *The Muslim World* 21, 38–45.

Constantelos, Demetrios J.

1972 The Moslem conquests of the Near East as revealed in the Greek sources of the seventh and the eight centuries. – *Byzantion* 42, 325–357.

Fattal, Antoine Fattal

1958 *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth X. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

Gaudeul, Jean-Marie

1984 The correspondence between Leo and 'Umar: 'Umar's letter re-discovered? – *Islamochristiana* 10, 109–157.

Gero, Stephen

1973 *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO.

Goddard, Hugh

2000 *A history of Christian-Muslim relations*. Chicago: New Amsterdam Books.

Graf, Georg

1910 *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740–820): Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung*. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte 10:3–4. Paderborn: Schöningh.

Griffith, Sidney H.

1987 Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims. – *The Greek Orthodox Theological Review* 32 (4), 341–358.

1993 Muslims and church councils: the apology of Theodore Abū Qurrah. – *Studia Patristica* 35, 270–299.

1997 Byzantium and the Christians in the world of Islam: Constantinople and the Church in the Holy Land in the ninth century. – *Medieval Encounters* 3 (3), 231–265.

Kedar, Benjamin Z.

1984 *Crusade and mission: European approaches toward the Muslims*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Laitila, Teuvo

2008 From "True religion" to religious dialogue – some thoughts on the basis of Theodore Abū Qurrah's (ca 750–830) writings. – *My Byzantium, far and near*, ed. Aune Jääskinen. Helsinki: The Finnish National Committee for Byzantine Studies, 52–60.

Pentikäinen, Petra

1988 *Uskontojen kohtaaminen 700-luvun Syyriassa: uskontokäsityksen tulkinta Johannes Damaskolainen*. Painamaton uskontotieteen pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto, uskontotieteen jaosto.

Rissanen, Seppo

1993 *Theological encounter of Oriental Christians with Islam during early Abbasid rule*. Diss. Åbo: Åbo Akademi University Press.

Sahas, Daniel J.

1972 *John of Damascus on Islam: the "heresy of the Ishmaelites"*. Leiden: Brill.

Tritton, A. S.

1970 [1930]: *The caliphs and their non-Muslim subjects: a critical study of the Covenant of 'Umar*. London: Frank Cass.



## USKONTUNNUSTUKSET 300-LUVUN POLITIIKASSA

Veikko Litzen

Kirkko on ollut miltei kahdentuhannen vuoden ajan antiikista lähtevän kulttuuriperintömme keskeinen ylläpitäjä ja viestinviejä. Sellaisena se on ollut myös tärkeä tuki meidän eurooppalaiselle identiteetille, jonka olemme kuitenkin jo tänä päivänä suureksi osaksi menettäneet. Mikä on kristittyjen yhteisön kohtalo eurooppalaisuuden hahmon hämärtyessä?

Kirkon asema ja merkitys vaihtelee eri puolilla maantieteellistä vanhaa Eurooppaa. Pyhän Istuimen – Vatikaanin – läsnäolosta johtuen kristilliset perinteet ovat Italiassa ehkä selvimminkin näkyviä, mutta sinne myös tulevat eri tahoilta uudet haasteet. Balkan, Lähi-itä ja Afrikka nousevat maihin nimenomaan Italiassa, jossa niiden tuomisiin on pakko ottaa kantaa. On mukauduttava, on joustettava. Italialaisen päivälehdessä mukaan kaikissa kirkkokunnissa on kuitenkin alkanut näkyä jyrkän itsepuolustuksen piirteitä.<sup>229</sup> Sen merkkinä ovat eräät Balkanin ja Yhdysvaltojen ortodoksihiispat allekirjoittaneet ”uskontunnustuksen ekumeniaa vastaan”.<sup>230</sup> Jyrkkien kannanottojen takana voi olla kirkkopoliittisia tavoitteita, mutta myös huoli kristinuskon olennaisten seikkojen uppoamisesta ”yleisuskonnon”, *panreligion*, suohon. ”Meillä kristityillä, jotka uskomme Pyhään Kolminaisuuteen, ei ole samaa Jumalaa minäkään muun uskonnon kanssa, ei myöskään niin sanottujen monoteististen uskontojen, juutalaisuuden tai muhamettilaisuuden kanssa, joissa Kolminaisuuteen ei uskota”. Piispojen mukaan kirkko on pyrkinyt rauhaan ”voittoisten ulkoisten vihollisten, juutalaisten ja epäjumalien palvojien” kanssa, ja nyt sitä itseään uhkaavat kaikenlaiset harhaopit. Sel-

<sup>229</sup> Melloni, Alberto. *Quel vento contro l'ecumenismo che soffia dentro tutte le Chiese*. Corriere della Sera 16.11.2009.

<sup>230</sup> *Confession against Ecumenism* on asiakirja huhtikuulta 2009. Asiakirjan kuuteen allekirjoittajaan on helmikuuhun 2010 mennessä liittynyt yhteensä lähes 20000 metropoliittia, munkkia, nunnaa ja maallikkoa. Englanninkielinen käännös: <http://www.impantokratoros.gr/FA9AF77F.en.aspx>. 24.2.2010. Ekumeenisen patriarkan Bartolomeoksen mukaan allekirjoittajat ovat aloittamassa kirkon skismaa. Kirje Ateenan arkkipiispa Hieronymokselle. Englanninkielinen käännös: [http://www.oodegr.com/english/papismos/what\\_pan\\_orthodox\\_decision.htm#OODE\\_24.2.2010](http://www.oodegr.com/english/papismos/what_pan_orthodox_decision.htm#OODE_24.2.2010).

laiseksi itäiset piispat näkevät myös "paavillisen kristinuskon" kaikkine vuosituhantisine virheineen jotka liittyvät niin ekklesiologiaan, mariologiaan, liturgiaan kuin viime aikoina erityisesti Vatikaanin 2. kirkolliskokouksen tekemiin päätöksiin. Protestantit puolestaan ovat luopuneet oikeista sakramenteista. Piispojen mielestä kristittyjen oman, keskinäisen yhteydenpidon ehdottomina edellytyksinä ovat ortodoksisen kirkon sakramentit ja nimenomaan kaste, jonka kautta Kolminaisuus tunnustetaan.

Toki oma kirkkommekin edellyttää kristillistä kastetta, ja jos avioliitto ei olekaan luterilainen sakramentti, silti monet haluavat papin vihki-vän liittonsa. Myös kuoleman edessä meidän on yhä turvallista tarttua kirkon ojentamaan käteen, mutta kun messussa joudumme tunnustamaan yhden, kolmiyhteisen Jumalan uskomme perustaksi, sen ääneen lausuminen herättää jo kysymyksiä. Herkkätuntoisimman se suorastaan vieroittaa kirkonmenoista, sillä sanojen tarkoitus on nykyihmiselle käsittämätön. Yhä useampi sanoo kyllä uskovansa, muttei niin kuin kirkko edellyttää. Onko uskomme perustana – ja siinä asemassa eräänä eurooppalaisuutemme tukena – todellakin pidettävä Balkanin piispojen edellyttämää Kolminaisuutta, kolmiyhteistä Jumalaa? Historiaa tuntevalle asia on todella vaikea. Hänelle Isän, Pojan ja Pyhän Hengen liittäminen yhdeksi jumaluudeksi näyttäytyy jäänteeksi ajalta, jolloin kristinuskko kohtalokkaasti alistettiin vallan välineeksi.

Uskon ytimeksi tulkitun uskontunnustuksen ilmaisema kolmiyhteinen jumaluutemme sai dokumentoidun muotonsa ajanlaskumme neljännellä vuosisadalla, aikana, jolloin ympäröivän maailman menoa hallitsivat yritykset pitää koossa jo yli tuhat vuotta olemassa ollut Rooman valtakunta.<sup>231</sup> Sitä uhkasivat sekä sisäiset valtataistelut että ulkoiset viholliset. Roomassa korkein valta oli vähitellen keskittynyt yhden, kaikkivaltiaan hallitsijan käsiin. Hänen tahtonsa oli vastaansanomaton ja sen vahvistajana jumala, ylimaallinen valtiasta. Tuki oli peräisin erityisesti siltä taivaalliselta valtiasta, jonka katsottiin takaavan valtakunnan kannalta kaikkein tärkeimmän tavoitteen, sotilaallisen menestyksen. Tällaisena jumalana oli alettu pitää idästä peräisin olevaa Auringon jumalaa. Näin keisari Aurelianus (hallitsi v. 270 – 275) ilmoitti *Sol Invic-*

<sup>231</sup> Yleisestä kehityksestä Nikaian kokoukseen 325 asti ks. Veikko Litzen. *Tie Nikeaan*. Turku: k&h ja Kirja-Aurora 2009.

*tuksen*, Voittamattoman Auringon olevan *dominus imperii Romani*, Rooman valtakunnan herra.

Sanomme polyteismin, monijumalaisuuden, vallinneen Rooman hallitsemassa maailmassa. Siellä kaikilla ilmiöillä ja toiminnoilla oli oma yli-inhimillinen valtiaansa, tietty jumala, jonka puoleen omien yksilöllisten vaikutusmahdollisuuksiensa riittämättömyyden kokenut saattoi kääntyä. Jumalilla oli myös omat papistonsa, joiden yhteiskunnallisen statuksen mukaan jumalat asettuivat jonkinlaiseen arvojärjestykseen. Näin monijumalaisuuteen kätkeytyi jo varhain käsitys yhden, ylimmän jumaluuden olemassaolosta. Patriarkaalisessa yhteiskunnassa vallitsevan ajattelutavan mukaan roomalaisilla oli erityinen jumalperheen "isä", Jupiter, isälle kuuluvine oikeuksineen. Vaikka hän roomalaisten omana valtiaana, taivaan ja ukkosen jumalana oli erityisen arvovaltainen, häntä ei kuitenkaan pidetty sellaisena ylijumalana, joka olisi puuttunut muiden jumalien vastuualueisiin. "Valtakunnallisesti" ylimmäksi Jupiter tunnustettiin oikeastaan vasta silloin, kun yksinvaltiasta keisari Diocletianus (hallitsi v. 284 – 305) ilmoitti hänet omaksi jumalakseen.

Kulttuuriantropologin, Claude Lévi-Straussin (k. 2009), ajatus siitä, että kahdessa eri kulttuurissa esiintyvän, meidän silmissämme täsmälleen samannäköisen esineen välillä on ehdoton katkos, käy ilmi lähesyttäessä käsitettä "jumala" toisaalta antiikin roomalaisessa, toisaalta kristillisessä, monoteistiseksi tulkitussa ympäristössään. Sangen pitkään varhaisia kristittyjä ympäröineessä kulttuurissa käsite "jumala" merkitsi lähinnä valtiasta, josta tietty yhteisö katsoi olevansa riippuvainen ja jota yhteisö tämän vuoksi palvoi. Valtiaat muodostivat yhteiskunnassa hierarkian, joka ulottui lähes katkeamatta maanpäällisistä vallankäyttäjistä taivaallisiin.<sup>232</sup> Kun Rooman valtakunnassa yhä useammat asiat alkoivat riippua kaikkivaltiaasta hallitsijasta, "isänmaan isästä", vastaavasti yhä useammat vähemmän tärkeät auttajat menettivät merkitystään. Vallan keskittyessä hallitsijaan jumalia tarvittiin yhä vähemmän, lopulta riitti vain yksi – keisarin oma jumala.

Kun juutalaisilla varhaisimmista vaiheista saakka oli yksi jumala, niin myös Iranissa – roomalaisittain Persiassa – mazdalaisuus tunnusti yhden jumalan, joka oli ollut alussa ja johon kaikki päätyi. Sen papistos-

<sup>232</sup> Gradel, Ittai. *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Clarendon 1999. passim.

ta luotiin 200-luvun alkupuolella Persian "kuninkaitten kuninkaaseen" keskittynyttä hallintoa palveleva verkosto. Näin Persiaan syntyi mazdalainen "valtiokirkko". Noin vuosisataa myöhemmin yksijumalaisesta juutalaisuudesta lähteneiden kristittyjen kultti hyväksyttiin Rooman valtakunnassa. Seurakunnan kaitsijoiden eli piispojen varaan rakennettuna kristillisen "valtiokirkon" luomisessa keisari Konstantinuksen (hallitsi v. 306/312 – 337) osuus oli ratkaiseva. On selvää, että Konstantinus näki kirkon välineenä, joka persialaiseen tapaan voisi auttaa hallitsijaa pitämään koossa hajoamiselle alttiin valtakunnan. Siksi Konstantinus pyrki suorastaan häikäilemättömästi saamaan kristittyjen johtajat yhteistoimintaan niin keskenään kuin keisarin itsensä kanssa. Valtakunnan lujittuminen puolestaan tuki taistelua ulkoista vihollista, ennen kaikkea juuri Persiaa vastaan.

Lähinnä henkilökohtaisten kokemusten vuoksi myös keisari Konstantinus piti Auringonjumalaa taivaallisena, mutta ennen kaikkea ainoana valtiaanaan, jolla kuitenkin saattoi olla "niin monta nimeä kuin maailmassa on kieliä".<sup>233</sup> Koska yksinvaltaan pyrkivälle Konstantinukselle oli olennaista yhden ainoan taivaallisen valtiaan tunnustaminen riippumatta jumalan erilaisista nimityksistä, voitiin keisarin Auringonjumalaa sanoa myös kristittyjen Jumalaksi – edellyttäen, että heidän jumalansa oli yksi ja ainoa. Kirkko oli kuitenkin *Corpus Christi*, Kristuksen ruumis, korporaatio, joka piti Herranaan, taivaallisena valtiaana – jumalanaan – Jeesusta Kristusta. Kristityt tunnustivat Jeesuksen Kristuksen kuitenkin vain Jumalan pojaksi ja Kaikkivaltiaan maailmaan lähetetyksi palvelijaksi. Oliko Jumalan Poika siis jumala, mutta vielä Isän, ylimmän valtiaan alainen? Oliko jo yhteen jumalaan päätyneen Rooman keisarin mukauduttava siihen, että hänen valtansa tukena oli kaksi ylimalaisen valtiuden tasolla olevaa jumalaa, Isä ja Poika? Vai oliko keisari Pojan asemassa ja hänen "yläpuolellaan" vain ylin, yksi ainoa Jumala? Ongelmaa mutkisti roomalainen käsitys kahdentasoisista ylimalaisista valtiaista, joista "ylempitasoiset" olivat ikuisia, *deus/dea*, kun "alempitasoiset", *divus/diva* – kuten "hyvät" keisarit ja heidän lä-

<sup>233</sup> IX *incerti panegyricus Constantino Augusto dictus*. XXVI, 6 – 8. Teoksessa XII Panegyrici Latini. Aemilius Baehrens. Leipzig: Teubner 1874.  
[http://books.google.it/books?id=7ZeJcsF7sZMC&pg=PR1&dq=XII+panegyrici&hl=en&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=2#v=onepage&q=&f=false](http://books.google.it/books?id=7ZeJcsF7sZMC&pg=PR1&dq=XII+panegyrici&hl=en&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q=&f=false) 25.2.2010.

heisensä – olivat eläneet aikanaan maailmassa ja joista Rooman senaatti oli kuoleman jälkeen "tehnyt" jumalia.<sup>234</sup> Sanaa *deus/dea* voitiin käyttää myös tasoeroa huomioimatta kaikista ylimalaisista valtiaista samalla tavoin kuin kreikan kielessä sanaa *theos*. Kun senaatin tehtävänä oli julistaa "hyvät keisarit" ja heidän läheisensä kuoltuaan jumaliksi, samalla tavoin Pietari helluntaina seurakunnan edessä julisti Jeesuksen Herraksi ja Messiaaksi. Sen jälkeen Jeesus Kristus oli jumala, *theos*, mutta ei vielä välttämättä roomalaisittain "ylemman tason" *deus*. Vihje kaksitasoisuudesta kätkeytyy jopa Johanneksen evankeliumin sanoihin: "Jumalaa ei kukaan ole koskaan nähnyt. / Ainoa Poika, joka itse on Jumala, / ja joka aina on Isän vierellä, / on opettanut meidät tuntemaan Hänet." (Joh. 1:18).<sup>235</sup>

Roomalaisten valtioiden hierarkiassa yhteiskunnan perusyksikön, perheen – käsitettynä ruokakunnaksi, johon kuuluivat myös orjat – "jumala" oli isä, *pater*, tai isäntä, *patronus*. Lapset, ennen muita vanhin poika – ainoasta pojasta puhumattakaan – olivat hänen perillisiä luonnonoikeuden mukaan. Orjien suhde perheenpäähen, joka heille merkitsi herraa, *dominusta*, perustui puolestaan vain säädännäisoikeuteen. Isän ja pojan/lapsen suhde voitiin kuitenkin katsoa perustuvan myös suvun päämiehen toimenpiteeseen, adoptioon, mikä käy ilmi Roomalaiskirjeen sanoista, varsinkin niiden latinankielisessä muodossa (Room. 8:14 – 17):

Kaikki, joita Jumalan Henki johtaa, ovat Jumalan lapsia. Te ette ole saaneet orjuuden henkeä, joka saattaisi teidät jälleen pelon valtaan. Olette saaneet Hengen, joka antaa meille lapsen oikeuden (*sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*), ja niin me huudamme: "Abba! Isä!" Henki itse todistaa yhdessä meidän henkemme kanssa, että olemme Jumalan lapsia. Mutta jos olemme lapsia, olemme myös perillisiä, Jumalan perillisiä yhdessä Kristuksen kanssa.

Myös Hengen laskeutuessa kasteen jälkeen Jeesuksen päälle ja Isä Jumalan tunnustaessa hänet pojakseen kyse oli eräänlaisesta adoptiosta.

<sup>234</sup> Clauss, Manfred. *Kaiser und Gott*. Stuttgart: Teubner 1999. s. 236. Kantorowicz, Ernst. *The King's two Bodies*. Princeton N. J.: Princeton University Press 1981. s. 356.

<sup>235</sup> Kohtaa "joka itse on Jumala" on vältetty niin vanhassa Raamatun suomennoksessa, Uuden testamentin englanninkielisessä Revised Standard Versionissa kuin Vulgatassakin.

Vastaavan tunnustuksen Konstantinus tulkitse saaneensa jumalaltaan, Voittamattomalta Auringolta, kun hän koki taivaallisen ilmestyksen: "Tässä merkissä voitat". Taivaallinen valtiias antoi näin "ennakkoperintönä" vallan, jollaisen maallinen valtiias saattoi myöntää "kruununperilliselle". "Roomalaisittain" kyse ei näissä tapauksissa ollut konkreettisesti perinnöstä, vaan pikemminkin pojan isältään saamasta "hengestä", *genius*, joka antoi roomalaiselle perheenisälle häneltä edellytetyn "isyyden", turvallisuuden ja jatkuvuuden takaavan elinvoiman. Samoin se merkitsi menneitten polvien suuntaan katsoen myös "lapseutta" eli yhteyttä esivanhempiin. Elinvoiman antava ja sen säilyttävä (uskontunnustuksessa "eläväksi tekijä", *vivificans*), sukupolvelta toiselle periytyvä yksilöllinen *genius* (naisella *iuno*) asui miehen ruumiillisessa olemuksessa. Sitä kunnioitettiin erillisenä oliona. Sen kuviteltiin olevan jopa samannäköinen asianomaisen henkilön kanssa ja kuolemattomana jatkavan olemassaoloaan sukupolvesta toiseen.

Aina ajanlaskumme ensimmäiseltä vuosisadalta lähtien Rooman keisarit olivat rintaperillisen puuttuessa adoptiojärjestelyin varmistaneet seuraajansa vuoden 192 viimeiseen päivään saakka, jolloin arvostelukykynsä menettänyt keisari Commodus (hallitsi v. 177 – 192) surmattiin eikä nimettyä "kruununperillistä" ollut. Sotaväki ja Rooman senaatti myönsivät hallitsijan aseman Septimius Severukselle (hallitsi v. 193 – 211), joka huolimatta siitä, että senaatti oli välittömästi kironnut Commoduksen muiston, vaati edeltäjänsä kunnian palauttamista ja julistamista hyvänä hallitsijana jumalaksi. Keisarille oli ilmeisen tärkeää "periä" hyvän hallitsijan *genius*. Septimius Severuksen poika, joka tunnetaan Caracallan nimellä (hallitsi v. 198 – 217), otti vielä käyttöön Commoduksen isän nimen ja rakensi näin täysin tekaistun suhteen aikaisempaan hallitsijasukuun. Kun kristityt kastettiin Isän ja Pojan nimeen, menettely oli vastaavanlainen ja merkitsi Kristuksen sukuun liittämistä.

Seuraava keisari Elagabalus (hallitsi v. 218 – 222), joka ilmaisi tekaitun sukulaisuussuhteen virallisella nimellä Marcus Aurelius Antoninus, oli ensimmäinen vain yhden jumalan palvelemista vaatinut Rooman hallitsija. Elagabaluksen adoptioiman Severus Alexanderin (hallitsi v. 222 – 235) jälkeen ns. sotilaskeisarit eivät rakentaneet valtaansa sen enempää luonnonoikeuden mukaisen perimyksen kuin adoptionkaan varaan. *Geniuksella*, sukuyhteyden "perimällä" – ei ollut

arvoa, vaan armeijoiden ja kenties senaatin suostumus riittivät heille valta-aseman perusteluksi. Myös Tertullianus, joka oli nähnyt kaikkien mainittujen keisareiden ajan, toimi "ajan hengessä" ja kielsi *geniukselta* jyrkästi jumalan aseman.<sup>236</sup> Hän torjui nimenomaan keisarin *geniuksen* palvonnan, jonka keisari Augustus oli aikanaan omaa *geniustaan* koskevana säätänyt. Sen sijaan kaikkalainen kunnioituksen osoittaminen elävälle keisarille ei Tertullianuksen mielestä ollut suinkaan sopimatonta, ei edes kääntyminen keisarin menestyksen ja voiman valtioiden, *Salus* ja *Virtus* -jumalattarien puoleen.

Jeesus Kristuksen suhde Isä Jumalaan oli selkeä, hän oli Isän Poika ja palvelija. Samoin keisarin oli asemassaan taivuttava jumalien tahtoon ja toteutettava sitä. Niin kuin Jeesus oli ymmärretty sekä ihmiseksi että jumalaksi, myös Rooman keisari oli pyrkinyt esiintymään vain kansalaisena – tosin ensimmäisenä parhaiten joukossa – mutta tässä suhteessa tapahtui muutos, jonka historiantutkijat tuntevat 200-luvulla tapahtuneena siirtymänä "prinsipaattista dominaattiin", ensi sijalla olemisesta herruuteen. Jeesuksen kahteen luontoon liittyneen pohdinnan vaikutusta roomalaisten käsitykseen hallitsijan olemuksesta ei ole tutkittu. On vain ollut tapana sanoa, että kolmannella vuosisadalla keisarin henkilöön alettiin liittää itäisten yksinvaltioiden piirteitä. Niinpä keisaria lähestyttäessä noudatettiin erityisiä käyttäytymissääntöjä, ja sanontaa "pyhitetty hänen jumalalliselle tahdolle ja (edustamalleen Rooman) mahdille", *devotus numini maiestatique eius*, käytettiin jopa mailinpylväissä osoittamassa hallitsijaan jo tämän elinaikana "sisältyvää" jumalallista ja inhimillistä funktiota.<sup>237</sup>

Mahtavin sotilaiden piiristä nousseista Rooman keisareista oli Diocletianus. Hän jakoi valtakuntansa hallinnon neljän "tetrarkin" kesken ja ilmoitti, että hän itse oli Jupiter-jumalan ja hänen kansahallitsijansa Maximianus Hercules-jumalan "jälkeläinen". Molemmat olivat hallitsijoina *augustuksia* ja sellaisina jumalallisia valtiaita, joista kumpikin saattoi puolestaan "luoda" *caesarin* alaiseksi valtiaakseen. Järjestelmä ei taannut riidatonta dynastia jatkuvuutta, ja valtataistelujen myötä Maxmianus Herculiuksen *augustuksen* asemaan nostama Konstantinus

<sup>236</sup> Tertullian. *Apologeticus*. XXXII, 2. Käänn. T. R. Glover. The Loeb Classical Library 250. Cambridge Mass and London: Harvard University Press, William Heinemann 1984.

<sup>237</sup> Clauss, s. 504.

päätyi valtakunnan länsiosan hallitsijaksi. Hän mitätöi Diocletianuksen tetrarkian luomat sukulaissuhteensa ja "otti" esi-isäkseen varhaisemman, *divus*-jumalaksi kuoltuaan julistetun keisari Claudius Gothicuksen.

Keisari Konstantinus ei ollut koko elämänsä aikana muodollisesti kristitty, mutta pyrkiessään kohti yksinvaltaa kristittyjen alati voimistuva vähemmistö kelpasi hänelle erinomaiseksi aseeksi. Tulkitsemalla Aurinkoon viittaneen sotalippunsa kristilliseksi "ristiksi" hän julisti ottaneensa Kristuksen tehtävän, olevansa Vapahtaja, uusi Messias. Tällä tavoin itsensä esitellessään keisarin ei tarvinnut luopua siihenastisesta ainoasta valtiaastaan, *Sol Invictuksesta*, jota voitiin siis yhtälailla sanoa kristittyjen Isä Jumalaksi ja joka oli Konstantinukselle ilmaissut taivaallisin merkein suosionsa.

Konstantinus joutui keskelle kirkon johtajien välistä riitaa siitä, millainen jumala Kristus oli – ja josta riippui, millaisena valtiaana keisari itse kristityille näyttäytyi. Kun yksinvaltaan päätyneet Konstantinus sitten koki idän kristittyjen riitelyn uhkaavan yhtenäisen kirkon rakentamista, hän kutsui keuhällä vuonna 325 kaikkien seurakuntien kaitsijat kokoukseen silmiensä alle Nikaiaan (nykyinen Turkin Iznik), kirkon historiassa "ensimmäiseksi ekumeeniseksi kirkolliskokoukseksi" sanottuun neuvotteluun. Sen lopuksi eripuraiset, keisarin yhteispäätökseen pakottamat piispat julistivat – "tunnustivat" – jumalansa olevan siinä mielessä vain yksi, että Isä ja Poika muodostivat yhden, erottamattoman kokonaisuuden. Joka ei sitä hyväksynyt, oli kirottu.

Me uskomme yhteen Jumalaan, Isään kaikkivaltiaaseen, kaikkien näkyvien ja näkymättömien luojaan/tekijään. Ja yhteen Herraan Jeesukseen Kristukseen, Jumalan ainoaan poikaan, Isästä syntyneeseen, se on: Isän olemuksesta, jumala tosi jumalasta, *theon ek theou alethinou*, syntynyt eikä tehty, samaa olemusta, *homoousion*, kuin Isä; jonka (Jeesuksen Kristuksen) kautta kaikki niin taivaalla kuin maassakin olevat on tehty; joka meidän ihmisten ja meidän pelastuksemme vuoksi tuli alas, tuli ihmiseksi, syntyi, kärsi, ja nousi taas kolmantena päivänä, kohosi taivaalle ja tulee tuomitsemaan elävät ja kuolleet. Ja Pyhään Henkeen. Mutta ne, jotka sanovat, että oli aika, jolloin häntä ei ollut, ja ettei häntä ollut ennen kuin hän syntyi, ja että hänet tehtiin siitä, mikä ei ollut olemassa, tai että hänellä on muu taustahahmo (kuin Isä?) ja olemus (kuin Isällä?), *ex heteras hypostaseos e ousias*, tai että Jumalan Poika

on tehty tai vaihdettavissa tai muutettavissa oleva – heidät katolinen (yleinen) ja apostolinen kirkko kiroaa.<sup>238</sup>

Maininta Pyhästä Hengestä voidaan jättää tekstin kokonaisuuteen kuulumattomana omaan arvoonsa – aihe ei Nikaiaassa ollut keisarin kannalta ajankohtainen. Mitä tulee sittemmin Kolminaisuutta pohdittaessa keskeisiin käsitteisiin *hypostasis* ja *ousia*, ne historioitsijan silmin katsottuina merkitsevät "taustahahmoa" ja "olemusta", joita vastasivat jo 200-luvulle tultaessa Tertullianuksen esittämässä kristillisen jumaluuden kolmijaossa *substantia* ja *persona*.<sup>239</sup> Ne puolestaan voidaan ymmärtää myöhäisantiikin teatteritaiteesta lähtien ilman filosofista sananselitystä. Klassillisten draamojen perinteinen esitystyyli oli vaihtunut tanssiteatteriksi, pantomiimiksi ja erityisen suosituksi "yhdenmiehen" teatteriksi, jossa yksi tähtinäyttelijä pystyi esittämään useita rooleja.<sup>240</sup> Latinan *persona* tarkoittikin ensi sijassa naamiota, sitten roolihahmoa ja vihdoin myös ihmistä elämänsä roolissa – henkilöä.

"Nikean uskontunnustuksella" Konstantinus asetti rajat vastikään säätämälleen uskonnonvapaudelle. Hän saattoi hyvinkin nähdä menetelynsä olevan ainoa keino pakottaa riitaiset seurakuntien kaitsijat toimimaan yhdenmukaisella, hallittavalla tavalla, mutta leimasi samalla viimeisen vastustajansa keisari Liciniuksen ja hänen jäljellä olevat kannattajansa, ennen kaikkea Nicomedian piispan, Eusebiuksen, "harhappisiksi" ja näin keisarin – Rooman valtakunnan yhtenäisyyden – vihollisiksi. "Nikean uskontunnustuksella" siunattiin Konstantinuksen aseet.

Pian kokouksen jälkeen julkilausuman sanat eivät enää tyydyttäneet Konstantinusta. Isän ja Pojan suhde vaati täsmennystä, eikä keisarin paikka asetelmassa ollut suinkaan itsestään selvä. Sotalaitos tarvitsi selkeän komentosuhteen; sillä oli vain yksi ylipäällikkö, keisari, ja hänellä vain yksi jumala, jonka vallassa voitto oli. Voittamaton Aurinko oli kuvattu eräissä rahoissa identtisenä keisarin taustalla, nyt kristittyjen

<sup>238</sup> Vuoden 325 Nikean uskontunnustus on käännökseni, joka perustuu Wikipedian *Nicene Creed* -artikkelissa vertailtuihin teksteihin.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Nicene\\_Creed](http://en.wikipedia.org/wiki/Nicene_Creed) 21.4.2007.

<sup>239</sup> Tertullian. *Against Praxeas*. XXV. <http://www.newadvent.org/fathers/0317.htm>. 24.2.2010.

<sup>240</sup> Pavolini, Carlo. *La vita quotidiana a Ostia*. Roma-Bari: Laterza 2005. s. 240.

Isä Jumalan voitiin ajatella olevan läsnä, "taustahahmona" maallisessa ylipäällikkössä. Mutta miksi Kristus oli korotettava yhdeksi Isän kanssa, miksei hänen sijastaan nostettaisi keisaria Pojaksi? Olihan keisari Diocletianuskin ollut *Jovius*. Keisari oli pahan torjijana, rauhan tuojana ja Jumalan tahdon toteuttajana uusi Messias tai ainakin hänen kaltaisensa. Kiistely kirkon sisällä jatkui, mutta siitä huolimatta Konstantinuksen viimeisinä hallitusvuosina Nikaian kokouksen jälkeen ihmiset tunsivat turvallisuutta edellisten vuosikymmenien väkivaltaisuuden loputtua. "Konstantinus-Kristus" oli tuonut maailmaan rauhan.

Aleksandrian piispan, Athanasiuksen, "areiolaisuudeksi" nimeämä opillinen käsitys aiheutti kiistan, johon liittyi piispojen keskinäinen taistelu vaikutusvallasta ja kahden pääkaupungin välinen kilpailu. Rooman, vanhan pääkaupungin piispa asettautui Athanasiuksen ja Nikaian tunnustuksen kannattajien tueksi uuden pääkaupungin ja keisarin kannattamia "areiolaisia" vastaan. Valtakunnan painopiste oli kuitenkin idässä. Siellä Balkania olivat jo kauan uhanneet gootit, jotka Konstantinuksen esi-isäkseen valitsema, jo mainittu *divus* Claudius Gothicus oli vuonna 269 – Konstantinuksen synnyinhetkellä? – voittanut niin perusteellisesti, että Konstantinus pystyi pelkällä arvovallallaan hillitsemään Tonavan rajalla uhkaavia gootteja ja sai heidän kanssaan solmituksi rauhan. Keskeisintä oli varustautuminen Persiaa vastaan. Konstantinus valmisteli yhteenottoa vielä runsasta kuukautta ennen helluntaina vuonna 337 tapahtunutta kuolemaansa. Tehtävät valtakunnan johdossa jäivät hänen kolmelle pojalleen, joiden keskinäiset suhteet eivät sujuneet kitkatta, mutta jotka jatkoivat isänsä yrityksiä kristittyjen yhteisön koossa pitämiseksi.

Alun perin itäosan hallinnan osakseen saaneesta Konstantinuksen pojasta, Constantius II:sta (hallitsi v. 337 – 361) tuli lopulta koko valtakunnan hallitsija, *augustus*. Hänellä ei ollut rintaperillistä, ja siksi hän otti vuoden 355 lopulla hallituskumppanikseen – *caesarikseen* – ja sisarensa puolisosksi Julianuksen, isänpuoleisen, valtataistelujen jälkeen henkiin jääneen serkkunsa. Käytännössä se merkitsi adoptiota, joka teki Julianuksesta vallanperijän (hallitsi keisarina v. 361 – 363). Tämä tapahtui Mediolanumissa (Milanossa), jonne joukko piispoja oli tullut etsimään hallitsijan välitystä keskinäisissä kiistoissaan. Paikalla oli myös Thmuisin seurakunnan kaitsija Serapion, jonka sanotaan vihjanneen

ystävälleen Athanasiukselle, että muutamat katsoivat Pyhän Hengen olevan olemukseltaan erilainen kuin Isä ja Poika. Myös Egyptin kristittyjen piirissä tietty ryhmä piti Pyhää Henkeä luotuna oliona. Serapionille vuoden 357 tienoille ajoitetussa vastauskirjeessä Athanasius puuttui Pyhää Henkeä koskeviin ongelmiin. Tästä alkoi piispojen piirissä Pyhän Hengen olemusta koskeva pohdinta.<sup>241</sup> Samaan aikaan kysymys keisarin vallan periytymisestä tuli taas ajankohtaiseksi. Mistä keisarin jumalallinen voima oli lähtöisin, jos se ei ollut esi-isien perintöä?

Aleksandrian piispa Athanasius ajoi tinkimättä Nikaiassa julistettua käsitystä Pojan olemassaolosta ennen kaiken alkua. Hän piti kiinni käsitteestä *homoousion* – "samaa olemusta (kuin Isä)" – joutaen siitä vain hetkellä, jolloin hän koki kristinuskon olevan keisari Julianuksen taholta erityisen uhattuna. Athanasiusta pidetään myös ensimmäisenä, joka on selkeästi esittänyt käsityksen kolmiyhteisestä Jumalasta. Kieltämättä piispa näkikin Pyhän Hengen kiinteästi liittyvän Isään ja Poikaan, mutta ennen muuta hän pyrki osoittamaan, ettei Pyhä Henki ollut luotu "olio" tai enkeli – jollaisena siivekkäänä olentona "roomalainen" *genius* voitiin joskus kuvissa esittää – vaan yhtä ikuinen, ja tässä suhteessa olemukseltaan samankaltainen kuin Isä ja Poika.

Julianus oli Constantius II:n *caesarina* menestynyt kantaessaan vastuuta valtakunnan länsiosasta.<sup>242</sup> Lopulta langosten välit joutuivat kuitenkin koetukselle, kun *augustus* Constantius vaati Julianusta tuomaan joukkojaan Persian rintamalle. Silloin sotilaat "huusivat" ikivanhaan tapaan suositun, siihen asti kristittyjen piirissä viihtyneen päällikkönsä keisariksi – olihan Julianus myös ylistetyn ja jumalaksi kuoltuaan julistetun keisari Konstantinuksen sukua. Julianus saapui Konstantinopoliin koko valtakunnan riidattomana hallitsijana vuonna 361. Hän sanoutui irti kristityistä, mutta ei kannanotoissaan palannut yksiselitteisesti monijumalaisuuteen, vaan loi ajan filosofiaan pohjautuvan käsityksen roomalaisten perinnäiset taivaalliset valtiat yhdistävästä ylimmästä jumaluudesta, jota aurinko symboloi. Kybele-jumalattaren, Suuren Äidin, Julianus kuvasi kaikkien jumalien äidiksi, joka "on olemassa suu-

<sup>241</sup> Athanasiuksesta ja hänen käsityksistään ks. Anatolios, Khaled. *Athanasius*. London and New York: Routledge 2004.

<sup>242</sup> Julianuksesta ks. Tougher, Shaun. *Julian the Apostate*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2007.

rena jumalattarena lähinnä Ainoata Suurta yhdessä Suuren Luojan kanssa” – miten se sitten olikin tulkittavissa.<sup>243</sup> Ensiksi keisari julisti uskonnonvapauden, sitten poisti Konstantinuksen kristittyjen kultille myöntämät etuoikeudet, ja vaikka laajamittaisesta, väkivaltaisesta vainosta ei ollut kyse, Athanasius lienee nähnyt roomalaisten konservatiivien aseman vahvistuvan keisarin tuella niin vaarallisesti, että hän Aleksandriaan koollekutsumassaan pappeinkokouksessa vuonna 362 oli valmis joustamaan tiukasti kiinni pitämästään, Nikaiassa kirjatusta Isän ja Pojan olemuksen samuudesta, *homoousios*, ja hyväksyi samankaltaisuutta ilmaisevan käsitteen *homoiousios*.

Julianuksen suurhyökkäys Persiaan kääntyi keisarin kuolettavasti haavoituttua täydelliseksi tappioksi. Jovianus-niminen ”esikuntaupseeri” sai lähes kaaoksen vallassa olleet sotajoukot hyväksymään itsensä keisariksi, jossa asemassa hän joutui tekemään raskaan rauhan Persian kanssa. Historioitsija Ammianus Marcellinus kuvaa mukana olleena joukkojen dramaattista vetäytymistä ja mainitsee keskeisten sotilasyksiköiden nimiä, joista päätellen sotilaat olivat säilyttäneet Julianuksen ylipäällikkyydessä perinnäiset, ”henoteistiset” suhteet taivaallisiin auttajiin.<sup>244</sup> Keisari Jovianus itse oli kuitenkin Jupiteriin viittaavasta nimestään huolimatta kristitty. Hän ehti lyhyenä hallitusaikanaan (kesäkuu 363 – helmikuu 364) palauttaa kristityille keisari Konstantinuksen myöntämät, Julianuksen peruuttamat oikeudet. Athanasius puolestaan kiiruhti Jovianuksen luo vaatimaan paluuta Nikaiassa tehdyn päätöksen tiukkaan noudattamiseen. Kun keisari odottamatta kuoli, joukot valitsivat neuvonpidon jälkeen keisariksi kristityn Valentinianuksen, äkkipikaisen ja julman jalkaväkiosaston päällikön (v. 364 – 375). Hän ei puuttunut uskon kysymyksiin, vaan salli niin roomalaisissa perinteissä pysyttämisen kuin kristittyjen piirissä esiintyneet erilaiset näkemykset. Sekä Jovianuksen poikkeuksellisessa valtaannousussa että Valentinianuksen kohdalla oli kyse hallitsijanvallasta, joka ei perustunut sen enempää todelliseen tai tekaistuun sukulaisuuteen kuin adoptioonkaan.

<sup>243</sup> Iulianus, Flavius Claudius. *Two Orations of the Emperor Julian. One to the Sovereign Sun and one to the Mother of the Gods*. Käänn. Thomas Taylor. s. 60.  
<http://www.forgottenbooks.org/read.php?a=1605063630> 24.2.2010.

<sup>244</sup> Ammianus Marcellinus. XXV, 6, 1 – 3. Käänn. John C. Rolfe. The Loeb Classical Library 315. Cambridge Mass and London: Harvard University Press, William Heinemann 1986.

Armeija valitsi ”huutamalla” keisarin, joka näin sai haltuunsa *numenin*. Senaatti puolestaan soi hänelle *maiestasin* hyväksyessään ainakin periaatteessa armeijan valinnan. Sekä perinteissä pysynyt Ammianus että 400-luvulla kirjoittanut kristitty Sozomenus kertovat, miten keisari heti valintansa jälkeen oli muuttunut kaikkivaltiaaksi ja riippumattomaksi valitsijoistaan.<sup>245</sup> Ilman ylimaallista valtiasta keisari ei kuitenkaan voinut hallita. Miten hän sai *numeninsa*, siitä kristityillä oli käsitys. Kun Samuel oli voidellut (so. valinnut) Saulin kuninkaaksi, hän sanoi: ”Silloin Herran henki valtaa sinut ... ja muutut toiseksi ihmiseksi”, ja niin Saul sai ”uuden sydämen” (1. Sam. 10: 6 ja 9).

Pyhä Henki soi (kristitylle) hallitsijalle jumalallisen vallan, ja valta oli sen jälkeen yksinomaan (kristityn) keisarin. Kuukauden kuluttua Valentinianus antoi vallantäyteydessään vastuun valtakunnan itäisistä osista, Kreikasta aina Persian rajoille saakka, veljelleen Valensille, jonka aseman tosin keisari Julianuksen äidinpuoleinen serkku Procopius asetti vielä hetkeksi vaakalaudalle. Ilmestynyt vallantavoittelija menestyi aluksi vetoamalla sukujohtoonsa ja Julianuksen sotilasyksiköiden roomalaisiin perinteisiin. Valentinianuksen pohtiessa, lähteäkö auttamaan veljeään kyseistä Procopiusta vastaan, Ammianus Marcellinus kertoo keisarin toistaneen usein, ”että Procopius oli vain hänen ja hänen veljensä vihollinen, mutta (länsiosaan hyökänneet) alamannit olivat koko roomalaisen maailman vihollisia”.<sup>246</sup> Valentinianus suhteutti yksilölliset vallanperimyksen periaatteet valtakunnan etuun, päätti hoitaa hallitsijan velvollisuutensa lännessä eikä puuttunut Procopiuksen ja välillä jo hätää kärsimässä olleen Valensin väliseen kiistaan.

Lännessä Valentinianus nimitti sotilaiden ehdokkaat sivuuttaen poikansa Gratianuksen seitsenvuotiaana konsuliksi ja otti kahdeksanvuotiaana hänet peräti *augustusena* kanssahallitsijakseen. Kyse oli kruununperimyksen varmistamisesta, mutta lieneekö lapsen hallitsijaksi nimitämiseen vaikuttanut käsitys Jeesuksen valtiudesta, jonka katsottiin hänellä olleen syntymästään saakka eikä vasta kastetta seuranneesta

<sup>245</sup> Ammianus Marcellinus. XXVI, 2, 1 - 11. Sozomenus. *The Ecclesiastical History of Sozomen*. Käännöksen tarkistanut Chester D. Hartranft. VI, 6. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume II. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 1983.

<sup>246</sup> Ammianus Marcellinus. XXVI, 5, 13.

tunnustamisesta alkaen. Kun Valentinianus kuoli vuonna 375, eräs armeijakunta julisti siihen Gratianukselta suostumusta pyytämättä tämän nelivuotiaan velipuolen, Valentinianuksen (II) *augustukseksi*. Sotilaiden päätöstä ei asetettu kyseenalaiseksi, ja veljessopu säilyi molempien muodollisesti hallitessa omia alueitaan.

Jo keisari Konstantinus oli aikanaan joutunut puuttumaan goottien uhkaan valtakunnan koillisrajalla. Sitten paine Tonavan ja Reinin rajojen takana oli edelleen kasvanut, ja valtakunnan itäosassa oli varauduttava kahden rintaman sodan puhkeamiseen. Siksi Balkanin maakuntia uhkaaviin gootteihin oli syytä kiinnittää huomiota, ja siinä kristitystäkin oli hyötyä. Valtakunnan itäosassa "areiolaisuus" oli menettänyt jyrkkyyttään, ja käsite *homoios*, "samankaltainen (kuin Isä)" riitti opin perustaksi. Kiistan alusta saakka "areiolaisten" johdossa olleesta Eusebius Nicomedialaisesta oli tullut – vastoin Nikaiassa säädettyjä kaanoneita – Konstantinopolin piispa. Hän vuorostaan vihki piispaksi "gootti" Wulfilan, jonka seurakuntalaisia tulivat olemaan Tonavan takana asuvat gootit. Kerrotaan, että jouduttuaan vaikeuksiin goottipäällikkö Athanaricin kanssa Wulfila sai keisari Constantius II:n luvalla siirtyä seurakuntalaisineen roomalaisten puolelle rajaa Moesiaan (nykyisen Bulgarian itäosiin). Toisen tiedon mukaan goottien päälliköiden, Athanaricin ja Fritigernin välinen valtataistelu johti Fritigernin yhteistoimintaan roomalaisten kanssa, jolloin hän olisi saanut luvan siirtyä gootteineen Tonavan yli. Gooteille luvattiin liittolaisasema, ja tässä yhteydessä heidän sanotaan päällikkönsä johdolla omaksuneen kristinuskon sen silloisessa "areiolaisessa" muodossa. Näin Balkanin suunnalla kristityt gootit muodostivat uskonveljinä puskurin yhä kasvavaa itäistä painetta vastaan, eikä Konstantinopolissakaan ollut tämän vuoksi syytä muuttaa opillisia asenteita.

Gooteille oli luvattu liittolaisasema ja siihen kuuluvien velvollisuuksien vastineeksi etuja, joita ei kuitenkaan annettu. Lisäksi alueen roomalaiset sotilaskomentajat sallivat mielivallan, jonka seurauksena gootit lopulta, nälkäkuoleman uhatessa, nostivat kapinan. Paikalliset roomalaisjoukot lyötiin, ja raja aukeni goottien hallitsemattomalle muutolle. Malttamatta odottaa apua lännestä keisari Valens kävi goottien kimppeun. Yhdeksäntenä elokuuta vuonna 378 käytiin Adrianopolin luona

eräs Euroopan historian ratkaisevimmista taisteluista.<sup>247</sup> Siinä gootit tuhosivat lähes koko Valensin armeijan ja avasivat gooteille tien aina Roomaan ja Pyreneitten niemimaalle saakka. Keisari sai surmansa, ja keisari Gratianus nimitti lähes välittömästi sotapäällikkönsä Theodosiuksen valtakunnan itäisen puoliskon *augustukseksi*. Sota Fritigernin johtamia gootteja vastaan jatkui edelleen.

Tässä vaiheessa Theodosius vakavasti sairastuttuaan antoi kastaa itsensä. Kastajana toimi piispa, joka tunnusti uskon Nikaiassa julistetussa muodossa. Helmikuussa vuonna 380 keisari ilmoitti jyrkin sanoin, että katolinen, ainoa hyväksyttävä oppi oli se, jota Rooman ja Aleksandrian piispat edustivat. Hän toisti kantansa vielä Konstantinopoliin saavuttuaan, ja määräsi piispoja Vähästä Aasiasta ja Syyriasta kokoontumaan kaupunkiin toukokuussa vuonna 381. Vaikka kokoukselle annettu nimitys, "Toinen ekumeeninen kirkolliskokous", ei ole mitenkään oikeutettu, kokouksen julkilausuma tunnetaan "nikealaiskonstantinopolilaisena uskontunnustuksena". Suomen evankelis-luterilaisen kirkon hyväksymässä muodossa se kuuluu:

Me uskomme yhteen Jumalaan, Isään, Kaikkivaltiaaseen, taivaan ja maan, kaikkien näkyväisten ja näkymättömien Luojaan, ja yhteen Herraan, Jeesukseen Kristukseen, Jumalan ainoaan Poikaan, joka ennen aikojen alkua on Isästä syntynyt, Jumala Jumalasta, Valkeus Valkeudesta, tosi Jumala tosi Jumalasta, syntynyt, ei luotu, joka on samaa olemusta kuin Isä ja jonka kautta kaikki on saanut syntynsä, joka meidän ihmisten ja meidän pelastuksemme tähden astui alas taivaista, tuli lihaksi Pyhästä Hengestä ja neitsyt Mariasta ja syntyi ihmiseksi, meidän edestämme ristiinnaulittiin Pontius Pilatuksen aikana, kärsi kuoleman ja haudattiin, nousi kuolleista kolmantena päivänä, niin kuin on kirjoitettu, astui ylös taivasiin, istuu Isän oikealla puolella ja on kirkkaudessa tuleva takaisin tuomitsemaan eläviä ja kuolleita ja jonka valtakunnalla ei ole loppua. Uskomme Pyhään Henkeen, Herraan ja eläväksi tekijään, *vivificantem*, joka lähtee Isästä ja Pojasta ja jota yhdessä Isän ja Pojan kanssa kumarretaan ja kunnioitetaan ja joka on puhunut profeettojen kautta. Uskomme yhden pyhän, yhteisen (=yleisen) ja apostolisen seurakunnan (=kirkon). Tunnustamme yhden kasteen syntien anteeksiantamiseksi, odotamme kuolleiden ylösnousemusta ja tulevan maailman elämää.<sup>248</sup>

<sup>247</sup> Gooteista ja Adrianopolin taistelusta ks. Barbero, Alessandro. *9 agosto 378 il giorno dei barbari*. Roma-Bari: Laterza 2009.

<sup>248</sup> *Katekismus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi*. Helsinki: Edita 2000. s. 33.



Koko nikealais-konstantinopolilainen uskontunnustus on koottu palasista kattamaan ajankohtaiset ongelmat. Kirkkopoliittiset päätökset sisältyvät, kuten jo Nikaiassa, erikseen säädettyihin kaanoneihin. Itse uskontunnustukseen sen kreikankielisessä (ortodoksisessa) muodossa ei sisälly molempia Kristukseen viittaavia määreitä "Jumala Jumalasta" ja "tosi Jumala tosi Jumalasta", jotka ovat mukana niin latinan- ja armeniankielisessä kuin nykyisessä luterilaisessa tunnustuksessa. Johtui tämä vuoden 325 uskontunnustuksen ilmaisun "Jumala tosi Jumalasta" säilymisestä vielä vuoden 381 tunnustuksen "roomalaisessa" versiossa? Suomenkielisen uskontunnustuksen sana "kuolema" ei puolestaan tarkkaan ottaen esiinny ristiinnaulitsemisen ja kärsimisen (*passus*) yhteydessä – eihän Jeesus yksiselitteisesti "kuollut". Nikean uskontunnustukseen Konstantinopolin kokouksessa tehty lisäys neitsyt Mariasta saattaa olla vastine keisari Julianuksen kuvaukselle Suuresta Äidistä – ellei se peräti ennakoisi seuraavalla vuosisadalla Jumalansynnyttäjistä käytyä kiistelyä.

Nikealais-konstantinopolilaisen uskontunnustuksen tärkein kohta on edelleen Isän ja Pojan suhde. Kun Theodosius oli kutsunut Fritigernin vastustajan, goottipäällikkö Athanaricin Konstantinopoliin, tämä ihaseltuaan kaupungin upeutta lausui: "Keisari on epäilemättä maallinen jumala, ja jos joku nostaa kätensä häntä vastaan, hän on syyllinen omaan vereensä."<sup>249</sup> Vaikka sanoissa oli imartelun makua, muutamat saattoivat hyvinkin nostaa keisarin jumalien tasolle.

Uskontunnustuksen keskeiseksi kohdaksi on nähty myös Pyhän Hengen määrittely Herrana ja eläväksi tekijänä, joka lähtee Isästä ja Pojasta. Kohta ei kerro Pyhän Hengen samaistumisesta Isään tai Poikaan. Kaikkien kolmen yhdessä kunnioittaminen oli kyllä jo vanha perinne. Pyhän Hengen kuuluminen kolmiyhteiseen Jumalaan näyttää perustuvan enemmän Athanasiuksen ja kappadokialaisien ennen Konstantinopolin kokousta 381 esittämiin kannanottoihin kuin itse uskontunnustukseen.

Keisari tarvitsi piispojen vakuutuksen: "Me uskomme". Kuten Nikaiassa, kyse ei nytkään ollut kirkonmiesten ilmaisemasta tarpeesta. Keisari tarvitsi kannanoton tilanteessa, jossa suhde gootteihin oli edel-

<sup>249</sup> Jordanes. *Getica*. XXVIII, 143.

<http://www.harbornet.com/folks/theodrich/Goths/Goths1.htm> 24.2.2010.

leen ratkaisematta. Yhteinen vihollinen yhdistää: meillä roomalaisilla on oikea usko, jonka keisari on julistanut, ja nuo gootit, joiden kanssa olimme vielä äsken samaa mieltä, ovat keisarin valtakunnan vihollisia. "Areiolainen harhaoppi" antoi mahdollisuuden rajanvetoon. Rauha, joka goottien kanssa vuonna 382 tehtiin, takasi heille "liittolaisaseman" *foederati*. Sotaväen värväystä lukuun ottamatta gootit elivät "valtiona valtiossa", omien tapojensa mukaan, *suo jure tenere*.<sup>250</sup> "Areiolaisuus" säilyi lähes kaikissa "barbaarien" perustamissa kuningaskunnissa, jotka roomalaiset siis periaatteessa sulkiivat oman valtakuntansa ja "oikean" kristillisen kirkon ulkopuolelle.

Konstantinopolin kirkolliskokous tuomitsi lopullisesti "areiolaisuuden" Rooman valtakunnan itäosassa. Myös piispa Wulfilan sanotaan osallistuneen kokoukseen. Kuitenkin piispan "uskontunnustus", sellaisena kuin se on säilynyt Maximinus Areiolaisen Milanon piispa Ambrosiusta vastaan suunnatussa kirjoituksessa, todistaa hänen olleen vielä kuolinhetkellään vuonna 383 kaukana katolisesta kolminaisuusopista. Wulfilan tulkinta Isän ja Pojan suhteesta on väljä ja tulkinnanvarainen. Pyhä Henki on erillään, eri asemassa kuin Isä ja Poika.

Minä uskon yhteen Isään Jumalaan, ainoaan syntymättömään, *ingenitum*, ja näkymättömään, ja hänen ainokaiseen poikaansa, Herraan ja meidän Jumalaamme, kaiken luodun suunnittelijaan ja toteuttajaan, jonka kaltaista ei (muuta)ole. Siksi on (vain) yksi kaikkien Jumala, Isä, joka on myös meidän Jumalamme Jumala. Uskon myös Pyhään Henkeen, valaisevaan ja pyhittävään voimaan, ... (joka) ei ole jumala eikä herra, vaan Kristuksen uskollinen palvelija, ei hänen vertaisensa, vaan hänen alaisensa, tottelevainen kaikessa Jumalalle ja Isälle.<sup>251</sup>

Yksinvaltiaaksi päätyneellä keisarilla oli valinnastaan lähtien valtansa perusteena *numen* ja *maiestas*. Keisarilla – kuten jokaisella ihmisellä – oli sukunsa *genius*, mutta nyt tämän "hengen" tilalle tai lisäksi tuli *numen*, valtuutus Korkeimman tahdon toteuttamiseen. Keisari rakensi valtansa *numenin*, Pyhän Hengen, varaan ja siksi sillä oli oltava selkeä asema oikeaoppisuudessa, jonka hän oli ottanut aseeseen valtakunnan

<sup>250</sup> Jordanes. *Getica*. XXVI 137.

<sup>251</sup> Massimino Ariano. *Dissertatio contro Ambrogio*. 59 – 60, 63. Antologia delle fonti alto-medievali. Stefano Gasparri et. al.

[http://www.storia.unive.it/\\_RM/didattica/fonti/anto\\_ame/cap\\_I/I\\_3\\_it.htm#C](http://www.storia.unive.it/_RM/didattica/fonti/anto_ame/cap_I/I_3_it.htm#C). 24.2.2010.

vihollisia vastaan ja josta tuli roomalaisuuden eksklusiivinen tunnus. Kun langobardiherttuat vielä 700-luvun tuntumassa pitivät kiinni "areiolaisuudesta", kolminaisuusopilla sinänsä, vielä vähemmän *homoousiois*-sanalla, oli heille merkitystä. Kysymys oli vallasta, suhteesta Rooman valtakuntaan ja sen henkilöitymään, Konstantinopolissa hallitsevaan keisariin. Toisaalta pitkä perinne oli tehnyt "areiolaisuudesta" osan langobardien identiteettiä, jonka voidaan nähdä piilevän vielä myöhemmän keisarin ja paavin valtataistelun taustalla.

#### Lähteet ja kirjallisuus

- Ammianus Marcellinus  
1986 Käänn. John C. Rolfe. The Loeb Classical Library 315, 331. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, William Heinemann.
- Anatolios, Khaled  
2004 *Athanasius*. London and New York: Routledge.
- Barbero, Alessandro  
2009 *9 agosto 378 il giorno dei barbari*. Roma-Bari: Laterza.
- Bartolomeos  
*Letter to the Archbishop of Athens Hieronymos*.  
[http://www.oodegr.com/english/papismos/what\\_pan\\_orthodox\\_decision.htm#OODE\\_](http://www.oodegr.com/english/papismos/what_pan_orthodox_decision.htm#OODE_). 24.2.2010.
- Biblia Sacra  
1995 *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Clauss, Manfred  
1999 *Kaiser und Gott*. Stuttgart: Teubner.  
2009 *Confession against Ecumenism*. April.  
<http://www.impantokratoros.gr/FA9AF77F.en.aspx>. 24.2.2010.
- Gradel, Ittai  
1990 *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Clarendon.
- Iulianus, Flavius Claudius

*Two Orations of the Emperor Julian. One to the Sovereign Sun and one to the Mother of the Gods*. Käänn. Thomas Taylor.  
<http://www.forgottenbooks.org/read.php?a=1605063630> 24.2.2010.

Jordanes

*Getica*.

<http://www.harbornet.com/folks/theedrich/Goths/Goths1.htm>  
24.2.2010.

Kantorowicz, Ernst

1981 *The King's two Bodies*. Princeton N. J.: Princeton University Press.  
Katekismus  
2000 *Katekismus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi*. Helsinki: Edita.

Litzen, Veikko

2009 *Tie Nikeaan*. Turku: k&h ja Kirja-Aurora.

Massimino Ariano

*Dissertatio contro Ambrogio*. Antologia delle fonti altomedievali.  
Stefano Gasparri et. al.  
[http://www.storia.unive.it/\\_RM/didattica/fonti/anto\\_ame/cap\\_I/I\\_3\\_it.htm#C](http://www.storia.unive.it/_RM/didattica/fonti/anto_ame/cap_I/I_3_it.htm#C). 24.2.2010.

Melloni, Alberto

*Quel vento contro l'ecumenismo che soffia dentro tutte le Chiese*. Corriere della Sera 16.11.2009.  
1946 *The New Covenant commonly called the New Testament of our Lord and Savior Jesus Christ*. Revised standard version. London and Edinburgh: Thomas Nelson & Sons copyright.

*Nicene Creed*

Wikipedia. [http://en.wikipedia.org/wiki/Nicene\\_Creed](http://en.wikipedia.org/wiki/Nicene_Creed) 21.4.2007.

*IX incerti panegyricus Constantino Augusto dictus*

*IX incerti panegyricus Constantino Augusto dictus*. Teoksessa XII Panegyrici Latini. Aemilius Baehrens. Leipzig: Teubner 1874.  
[http://books.google.it/books?id=7ZeJcsF7sZMC&pg=PR1&dq=XII+panegyrci&hl=en&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=2#v=onepage&q=&f=false](http://books.google.it/books?id=7ZeJcsF7sZMC&pg=PR1&dq=XII+panegyrci&hl=en&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q=&f=false) 25.2.2010.

Pavolini, Carlo

2005 *La vita quotidiana a Ostia*. Roma-Bari: Laterza 2005.

## Sozomen

1983 *The Ecclesiastical History of Sozomen*. Käännöksen tarkistanut Chester D. Hartranft. VI, 6. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume II. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

## Tertullian

1984 *Apologeticus*. Käänn. T. R. Glover. The Loeb Classical Library 250. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, William Heinemann 1984.

*Against Praxeas*. <http://www.newadvent.org/fathers/0317.htm>. 24.2.2010.

## Tougher, Shaun

2007 *Julian the Apostate*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

## Heilung der gespaltenen Christenheit, Rechtfertigungslehre und Einheit Gottes

Jouko Martikainen

### 1. Einleitung

Der Jubilar ist in seiner wissenschaftlichen Karriere wohl mehr als irgendein anderer finnischer Theologe konkret mit der gespaltenen Christenheit konfrontiert worden. Des wegen ist es angebracht, seine Forschungsleistungen mit Reflektionen zu diesem Problem zu honorieren.

„Heilung“ wird hier so verstanden, dass sie die Konversion von einer Konfession zu einer anderen ausschließt. Sie schließt auch die Notwendigkeit aus, dass eine Konfession ihre Selbstidentität zu Gunsten einer anderen aufgibt. Sie setzt schließlich voraus, dass jede Konfession und Kirche ernsthaft sich selbst prüft und geistlich wächst. Sonst geschieht keine tief greifende Heilung der gespaltenen Christenheit und unserer eigenen Kirche. Keine Kirche oder Konfessionsfamilie kann heute isoliert nur für sich leben. Die Globalisierung bringt uns zwangsläufig dazu, zu der ökumenischen Herausforderung und den anderen Weltreligionen Stellung zu beziehen.

Uns stehen heute zwei entgegen gesetzte ökumenische Methoden zur Auswahl. Die erste heißt: das Spezifische der eigenen Kirche und Konfession zu behaupten und sich dadurch von andren abzugrenzen. Das Ziel der zweiten Methode kann so formuliert werden: die andere Kirche oder Konfession zu prüfen und sich von ihr prüfen zu lassen. Hier bildet die Wechselseitigkeit, Reziprozität, das Fundament. Die goldene Regel setzt den Maßstab. Diese so beschriebene ökumenische Methode fordert Wahrhaftigkeit, gegenseitige Liebe, Interesse, Hingebung und Bereitschaft von beiden Seiten, einen langen und mühseligen, aber hoffnungsvollen Weg gemeinsam zu gehen.

Dieser Prozess, die andere Kirche oder Konfession zu prüfen und sich von ihr prüfen zu lassen, ist jedoch kein schlichter Austausch der vorhandenen Besitztümer. Es ist ein Weg, in dem die Wandernden in einer neuen Weise vom Glauben oder von einem „Dritten“ in Besitz genommen werden. Dabei werden sie von einer innigeren Freude er-

füllt, so wie die 12 Magier, um den neugeborenen König der Juden in Bethlehem anzubeten: "Sie wurden hoch erfreut", eigentlich: "Sie wurden von sehr großer Freude erfüllt" (Mt 2,10).

In der Begegnung mit der orientalischen und byzantinischen Theologie geht es v. a. darum, ob die Rechtfertigungslehre die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie neu erschließen kann, und ob diese durch die Rechtfertigungslehre neu und tiefer eröffnet und verstanden werden kann. Hier komme ich zu meiner Hauptthese:

2. Heilung der gespaltenen Christenheit und unserer Kirche entsteht daraus, dass die Rechtfertigungslehre als die höchste Form der Trinitätslehre und Christologie erkannt wird.

In der Zeit der lutherischen Orthodoxie wurde die Rechtfertigungslehre als ein Teil in die Heilsordnung eingegliedert. Heute wird sie in der Regel von der Anthropologie und Christologie her entfaltet. Den wahren Schlüssel der Rechtfertigungslehre bildet aber die Einheit Gottes. Die Rechtfertigung des Gottlosen ist eine unüberwindbare Formel für die Einheit Gottes. Die Einheit Gottes wird durch die Rechtfertigungslehre besser als durch andere uns bekannte Formulierungen erschlossen, explizit gesagt. Und nicht nur das: Auch die Eigenständigkeit der trinitarischen Personen kommt hier besser zu ihrem Recht als durch sonstige Formeln.

Uns ist ja bekannt, dass in der byzantinischen Theologie die großen Kappadozier die Eingeständigkeit der trinitarischen Personen betont haben, die Einheit Gottes haben sie vorwiegend durch die Monarchie des Vaters zum Ausdruck gebracht. Augustinus dagegen betonte stärker das gemeinsame Wesen Gottes, dessen Relationen die Personen der Trinität sind. Die Rechtfertigungslehre wiederum betont stärker die Einheit Gottes als Augustin und die Eigenständigkeit der Personen als die Kappadozier. Wenn diese These stimmt, dann kann aus der Rechtfertigungslehre die gesamte altkirchliche Theologie neu erschlossen werden.

3. Eine Probebohrung: Die Rechtfertigungslehre und der Aphthartodoketismus oder:

Hat der Leib Christi im Grab Vergänglichkeit gesehen?

Was ist der Aphthartodoketismus? Was ist der Doketismus überhaupt? Bitte, nicht dieses vermutlich recht unbekanntes Problem gering schätzen! Aus den Predigten, die ich in den etwa 30 vergangenen Jahren im Finnischen Rundfunk gehört habe, sind etwa 40% markionitisch oder halb-markionitisch, etwa 50% mehr oder weniger doketisch gefärbt, und weniger als 10% solche, die die Inkarnation voll ernst genommen haben!

Als Folge der radikalen Kursänderung in der Religionspolitik von Kaiser Justinus I. (Kaiser 518-527) wurden die monophysitischen Bischöfe, unter ihnen auch Julian von Halikarnass (gest. nach 527) und Patriarch Severos von Antiochien (gest. 538) von ihren Bischofsstühlen vertrieben. Im ägyptischen Exil ist um 521 zwischen Julian und Severos ein heftiger Streit darum entstanden, ob Christi Leib im Grab die Vergänglichkeit gesehen, ob er notwendigerweise oder freiwillig gelitten und ob er schon vor der Auferstehung einen leidensunfähigen und unsterblichen Leib gehabt hat oder nicht.

Julian behauptet, dass Severos mit der Annahme, der Leib Christi sei vor der Auferstehung der Vergänglichkeit unterworfen gewesen, dem Nestorianismus Zugeständnisse gemacht habe. Wer den Leib des Herrn als vergänglich bezeichne, betrachte ihn nicht als wirklich mit der Gottheit geeint. Severos wiederum reagierte auf diese Anschuldigung sehr heftig und meinte, dass Julian selbst mit diesen Behauptungen zum Verrat der Mysterien der Inkarnation im Sinne Manis, Eutyches' und der Doketen geführt habe.

Was Julian unter Aphtharsia, d. h. Unvergänglichkeit des Leibes Jesu versteht, bedeutete jedoch keine Aufhebung der menschlichen Wirklichkeit Christi, wohl aber ein Vorrecht Jesu, des Neuen Adams. Im Urstand hatte die Vergänglichkeit keinen Platz in der Natur des Menschen. Sie ist erst nach dem Sündenfall von außen an sie herangekommen, und zwar entgegen der Natur.

Die Natur versteht Julian im Rahmen seiner Urstandslehre in zwei Bedeutungen: Er spricht erstens von der Natur beim Menschen vor der Sünde und zweitens von der Natur beim Menschen nach der Sünde. Die gefallene Natürlichkeit besagt bei Julian nicht nur, dass Leiden und Tod des Menschen seiner gefallenen Konstitution entsprechen, sondern den Charakter der Notwendigkeit an sich haben. Julian bekennt, dass

Christus wahrhaft und in diesem Sinn auch physisch gelitten habe, aber in keiner Weise einer Naturnotwendigkeit von Leiden und Tod unterworfen war. In diesem Sinn sagt er vom Leib Christi auch die Aphtharsia, die Unvergänglichkeit aus, und zwar von der Geburt Jesu an. Gerade auf der Höhe der Notwendigkeit manifestierte sich der göttlich-freiwillige Charakter der Leidensannahme. Weil der neue Adam über die Sünde erhaben ist, steht er über der Strafverfallenheit des nachadamitischen Menschengeschlechts, ist nicht ihrer unausweichlichen Notwendigkeit unterworfen, hat aber aus freier Entscheidung des göttlichen Logos, in ihm, Leib, Leiden und Tod auf sich genommen.

Severos dagegen hat seine Position in dem folgenden Dreistufenschema differenziert: Christus ist erstens einfach und absolut "unvergänglich", wenn das Wort bedeutet: "ohne Sünde"; Christus ist zweitens "vergänglich" in den schuldlosen Leiden, d.h. im Erleiden von Hunger, Durst, Müdigkeit, Schlägen, Kreuz und Tod; und drittens, absolute und faktische Unvergänglichkeit decken sich in Christus erst mit der Auferweckung.

Hier müssen wir zwei Fragen voneinander unterscheiden: Erstens die der Beziehung der Urstandlehre zur Christologie und zweitens das Problem, wie sich die Sündlosigkeit Christi zur der von ihm angenommenen Sünde der postlapsarischen Menschheit, d.h. nach dem Sündenfall, verhält.

Bei dem ersten Teilproblem geht es zuerst darum, wie Adam geschaffen wurde. Es entwickelten sich in der altkirchlichen Theologie drei Antworten auf diese Frage:

- 1) Adam wurde sterblich geschaffen,
- 2) Adam wurde weder sterblich noch unsterblich geschaffen, und
- 3) Adam wurde unsterblich geschaffen.

Die Entscheidung darüber, wie Adam vor dem Sündenfall geschaffen war, und ob Christus Adams prä- oder postlapsarischen Körper angenommen hat, bestimmt weitestgehend sowohl die Christologie als auch die Soteriologie. Julian entscheidet sich für den prälapsarischen, Severos selbst wohl und seine Richtung in diesem Streit in jedem Fall für den postlapsarischen Körper. Julian zeigt in seinem Sündenverständnis eine "augustinische" Tendenz, Severos dagegen eine "byzantinische".

Bei der zweiten Teilfrage, geht es darum, wie es zu verstehen ist, dass der Sündlose der Sünde teilhaftig, der Schuldlose schuldig wird. Julian fragte radikaler als Severos nach den Folgen der Sünde. Er versetzte die durch den Sündenfall verursachte Veränderung in die Körperlichkeit des Menschen und in den Zwang, sterben zu müssen. Dadurch waren in den Augen Severos' zwei unterschiedliche Körperlichkeiten vorprogrammiert, was er nur als manichäische Verflüchtigung der Körperlichkeit insgesamt verstehen konnte. Julians Position war das sicherlich nicht. Die von Julian radikalisierte Frage nach den Folgen des Sündenfalls für die Körperlichkeit des Menschen, und wie sich diese Folgen zu dem sündlosen Leib Christi verhalten, hat in diesem Streit keine befriedigende Antwort bekommen. Sie konnte sie nicht bekommen, weil die gesamte altkirchliche Schultheologie die Frage nach dem radikal Bösen nur als eine manichäische Entgleisung missverstehen konnte. Die Kirchenväter hätten nicht ohne Reserve Luthers soteriologischen Kernsatz: "Christus ist der größte Sunder", zustimmen können. Dieser Kernsatz aber ist ein integraler Teil der Rechtfertigungslehre.

#### 4. Urstandslehre und Christologie bei Luther

Nach Luther führte Adam im Paradies ein doppeltes Leben. Sein Leben vollzog sich auf der Erde in einem Körper, der sein Leben von der Seele erhielt. Er führte in dieser Hinsicht ein dem der Tiere ähnliches, d.h. animalisches Leben. Gleichzeitig führte der Mensch im Urstande ein geistliches, spirituelles Leben, das unsterbliches Leben war. Auch das animalische Leben war bestimmt, an der Unsterblichkeit teil zu haben. Der Glaube gab all seinen seelisch-körperlichen Fähigkeiten das Gepräge. Es war so vom ewigen Leben durchdrungen, dass es keinen Schaden nehmen noch irgendeine Störung erfahren konnte, welche es hätte auflösen können. Die Unsterblichkeit besaß der Mensch nicht unverlierbar. Er war im Urstande in einem Zwischenzustand, in medio statu, erschaffen. Die Unsterblichkeit besaß der Mensch durch den Glauben. Indem Gott den Menschen schafft, wird Gott selbst die Forma, die Seinswirklichkeit des Menschen. Das körperliche Leben des Menschen wäre nach einer bewährten Probezeit im Paradies – durch einen herrlichen Übergang, den Luther mit dem Schlaf veranschaulicht – in die ewige Unsterblichkeit entrückt worden.

Wie verhält sich die hier kurz skizzierte Urstandslehre Luthers zu seiner Christologie? Der christologischen Denkrichtung Luthers nach hat Christus – altkirchlich gesprochen – sowohl den prälapsarischen wie auch den postlapsarischen Körper Adams angezogen. Es waren jedoch nicht zwei unterschiedliche Körper. Vor dem Sündenfall wurde Adam von dem geistlichen Leben, d.h. von der *imago Dei*, nach dem Sündenfall dagegen von der *imago Diaboli* durchdrungen und regiert.

Adam hat das geistliche, d.h. ewige Leben verloren und ist dem Tode unterworfen. Trotzdem hört der Mensch nicht auf, Gottes Geschöpf zu sein und Gott nicht, Schöpfer des Menschen zu sein. Es besteht die Möglichkeit, dass das Verderben, griechisch, *Aphtharsia*, bei Luther: die *imago Diaboli*, überwunden wird, so dass er ein neues Geschöpf sein wird, welches eine noch größere Vollkommenheit erreichen wird, als sie Adam vor dem Sündenfall besaß.

Als der Herr Christus der größte Sünder wird, wird er Adam nach dem Sündenfall, der Adam, der zur *imago Diaboli* geworden war. Des wegen hat Luther wohl in seiner Auslegung zu Jesaja 53 schreiben können, dass Christus *servus Diaboli* geworden ist. Dies wird Christus, ohne aufzuhören, Adam vor dem Sündenfall zu sein. Wie ist das zu verstehen? Es ist so zu verstehen: Als er – dem Auftrag des Vaters gehorchend – der gefallene Adam, sogar die Sünde des gefallenen Adams wird, handelt er so, wie auch Adam im Paradies hätte handeln sollen. Dann ist er, der Unschuldige, der allergrößte Schuldige geworden. So hat der Herr Christus sowohl den prälapsarischen wie auch den postlapsarischen Körper Adams angezogen. Er ist derselbe Körper, enthält aber in sich eine gewaltige Spannung, mehr! Luther spricht hier von einem gewaltigen Kampf in Christus selbst, in dem der Unschuldige und der Schuldige miteinander in einem Kampf auf Leben und Tod auf einander stürzen! Der Unschuldige gewinnt und verschlingt den Schuldigen. Auf diese Weise hat Luther einen altkirchlichen Streit überraschend überwunden. Die Rechtfertigungslehre erweist sich als ein Weg, der uns hilft, altkirchliche, unlösbar erscheinende Fragen zu lösen.

Dabei geht es uns immer um die Einheit Gottes. Dem Auftrag des Vaters gehorchend wird ihm, d.h. Christus, die Sünde Adams aufgebürdet. Das ist ja überhaupt charakteristisch für die Rechtfertigungsleh-

re, dass der Gehorsam des Sohnes, sein Tod, sein freiwilliger Tod, im Auftrag des Vaters geschieht.

5. Zweite Probebohrung: Einheit Gottes und Rechtfertigungslehre  
Bezeichnend für die Rechtfertigungslehre, verstanden als Kreuzestheologie, ist es, dass sie in einem Rede von Gott, Rede vom Herrn Christus und Rede vom Menschen und auf allen diesen Ebenen zugleich theologische Lehre und Wegweisung für das Leben ist. Was alle diese Dimensionen zusammenbindet, ist das Ernstnehmen der Allmacht Gottes, der Radikalität des Bösen und des trinitarischen Dogmas.

Wie kein Ausleger in der Alten Kirche und im Mittelalter hat Luther nicht nur das Erste Gebot über alle anderen Gebote gestellt und im Ersten Gebot Gottes gesamtes Handeln an der Menschheit wie in einem Brennspeigel zusammengefasst, sondern es als die dominierende Struktur für seine Theologie ab 1520 aufgenommen. Diese Tatsache, dass die Einheit Gottes uns gegenüber vor allem im Ersten Gebot zur Geltung kommt, räumt nicht nur für Luther dem Glauben an diesen Gott den ersten Platz in der Theologie ein, sondern hat weit reichende Konsequenzen für seine trinitätstheologische Reflexion insgesamt. Dabei ist zweierlei zu beachten:

Als dieser Locus im Ersten Gebot seinen richtigen Ort für Luther gefunden hatte, war er von den abstrakten trinitätstheologischen Formulierungen der Alten Kirche und der Scholastik frei. Das Zweite ist noch wichtiger: Die Einheit Gottes ist für ihn kein abstrakter Lehrsatz, über den man frei verfügen kann, sondern der Mensch mit seinem Wissen um Gott und das Böse ist dauernd mit ihr konfrontiert. In dieser Konfrontation zielt das Erste Gebot darauf hin, die durch den Sündenfall nahezu unleserlich gewordene Urschrift der *Lex naturae* wider erkennbar zu machen. Der Mensch sucht, dieses Drängen Gottes zu verhindern. Hierbei wird er von der satanischen Gegenmacht unterstützt, welche "die Herzen so blendet und besitzt, dass sie solch' Gesetz nicht allzeit fühlen". Aus der Sicht des Menschen, der sich unter der Sklaverei des Satans befindet, ist die Einheit Gottes, wie sie ihm im Ersten Gebot begegnet, gleichzeitig Gesetz und Evangelium. Das Gesetz drängt auf die Vernichtung des gefallenen Menschen. Dadurch entsteht die Anfechtung. Auf dem Weg dieser Erfahrung, d.h. der Anfechtung, des

Weges zur Vernichtung durch das Gesetz, wird er sich selbst gewahr, wird gewahr der unüberwindlichen Rückenverkrümmung des Menschen, die sich selbst in die frömmsten Absichten mischt und in der der Inbegriff der Sünde überhaupt liegt.

Der allmächtige Schöpfer begegnet dem rebellischen Menschen als Gesetz und Evangelium. Hier greifen das Ersten Gebot und das Credo ineinander. Das Fehlen eines "Tertius Comparationis" zwischen Gesetz und Evangelium ist die verborgene Einheit der immanenten Trinität. Luther hat es so im Kleinen Katechismus formuliert: "Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, etc."

Nur in diesem Spannungsfeld zwischen Gesetz und Evangelium wird der Sünder in die verborgene Einheit der immanenten Trinität aufgenommen. Luther zitiert oft 1 Sam 2,6: "Der Herr tötet und macht lebendig, er stößt in die Grube und führt heraus". Luther identifiziert Gott mit seinen Eigenschaften. So ist das Gesetz Gott, und das Evangelium ist Gott. Das Gesetz Gott tötet den unter der Sündensklaverei befindlichen Menschen und das Evangelium Gott richtet ihn auf, d.h. er wird in die Einheit Gottes aufgenommen.

Diese unerhörte und unglaubliche Machttat des allmächtigen Gottes ist aber dadurch geschehen, dass er den Sünder in seine Einheit aufgenommen hat, der sich von ihm willentlich abgewandt hatte. Diese Machttat war nur durch die Selbsterschließung Gottes, zu erreichen. Durch die Inkarnation macht Gott das Unglaubliche schlechthin möglich: Er wandelt die Sünde in Gerechtigkeit um. Das kann nur Gott tun. Das ist ein noch größeres Wunder als die creatio ex nihilo. Gott verwandelt das Widergöttliche zum Göttlichen, die Sünde zur Gerechtigkeit und den Tod zum ewigen Leben.

All dies ist nur durch eine unbegreifliche Selbsterschließung Gottes möglich geworden. Denn in einer scharfen Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie nimmt Luther im Blick auf den Gekreuzigten wahr, dass Gott sein Gottsein und sein Ganzanderssein zu uns Menschen gerade darin zu erweisen vermag, dass er aus seiner Liebe, die wie ein Feuerofen brennt (wie Luther es formuliert), zunichte werden,

sich ganz klein machen und der Allerletzte werden kann. Das ist ja der Sinn des Satzes: "Christus ist der größte Sünder geworden". Gott offenbart sich in seinem Entgegengesetzten, in contrariis. Selbst dort, wo er als Richter auf den Plan tritt, kommt er nicht erwartungsgemäß von oben, sondern von unten. Mehr noch: Im Gekreuzigten ist nach Luther für die extremste Andersheit Raum. Denn am Kreuz geht der Gott-Mensch in alles ein, was Nicht-Gott ist, einschließlich der Sünde, und birgt so in einer Weise, die alles Begreifen sprengt, selbst das Böse in Gott hinein, ohne es deswegen gut zu heißen. Der Weg dazu ist sein Sichselbstzunichtewerden aus Liebe in der Gottverlassenheit, sein Abstieg in die Hölle, indem er alles Negative rettend in Gott hinein begreift.

Die Inkarnation war die notwendige Folge der Radikalität des Bösen und der uneingeschränkten Allmacht Gottes. Als der Herr Christus, der fleischgewordene Sohn Gottes und die zweite Person der Trinität, der größte Sünder wurde, blieb er in der Einheit der immanenten Trinität durch seinen Gehorsam gegenüber dem Vater und bringt durch sich den Sünder in dieselbe Einheit. In diese Einheit gibt es keinen Weg, der an den konkreten Zeichen vorbei, in denen die Gottheit Christi verborgen ist, zu dem im Himmel zur Rechten des Vaters sitzenden Christus führt. Wenn man einen anderen Weg einschlägt, findet man da nur einen Christus in unverhüllter Majestät, einen Christus, der der strenge Richter ist, der mit dem todbringenden und zur Hölle mit Luzifer stürzenden Deus nudus identisch ist. Wie im Paradies bindet der souveräne Gott, der Heilige Geist, das Heil, d.h. das ewige Leben, an die konkreten Zeichen der Predigt und der Sakramente in seiner Kirche. Die Allmacht Gottes kommt hier darin zum Ausdruck, dass allein der Heilige Geist uns dieses Heils teilhaftig macht. Das Heil ist nur im Herrn Christus zu finden. Der Heilige Geist, Spiritus Creator, der die Toten auferweckt, bringt den Sünder in Christus zum Vater, weil der Heilige Geist der Geist des Vaters und des Sohnes ist.

Die Rechtfertigungslehre ist eine einzigartige Explikation der Einheit Gottes, der trinitarischen Selbsterschließung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Einheit Gottes ist hier in das Erste Gebot verlagert und als einheitsstiftender Allmächtiger selbst verstanden. Das trinitarische und christologische Dogma wird konsequent im Spannungsfeld

der uneingeschränkten Allmacht Gottes und der Radikalität des Bösen integriert.

Gemäß der Schrift wird die Selbstoffenbarung Gottes in das heilsgeschichtliche Schema von Urstand/-fall, Sinai-Offenbarung, Inkarnation und Zeit des Geistes eingeordnet; das Schema finden wir vor allem in dem Aufbau der beiden Katechismen: Dekalog – Credo – Vaterunser. Das Vaterunser steht hier für die Zeit des Geistes. Nur im Geist kann der Mensch richtig beten. Dieses Schema enthält einerseits die für uns lebensnotwendigen Etappen der Selbstoffenbarung Gottes. Es verfolgt aber andererseits die Grammatik Gottes darin, dass die Eigenständigkeit der trinitarischen Personen voll entfaltet wird.

---

Drei wichtigste Quellenwerke:

Martin Luther: Commentarius in Epistolam ad Galatas. Weimarer Ausgabe 40 I – II, 1911-1914

Finnische Uebersetzung: Martti Luther: Galatalaiskirjeen selitys. Latinan kielestä suomentanut Jukka Thurén. SLEY-Kirjat. Helsinki 2003

In Primum Librum Mose Enarrationes, D.D.Martini Lutheri (1535-1545) Weimarer Ausgabe 42, 1-335. Finnische Uebersetzung: Martti Luther: Ensimmäisen Mooseksen kirjan selitys 1-7. Latinan kielestän suomensi Heikki Koskeniemi. Suomen Luther-säätiö. Hämeenlinna 2004

Jouko Martikainen Johannes I. Sedra. Einleitung, Syrische Texte, Uebersetzung und vollständiges Wörterverzeichnis. Göttinger Orientalforschungen. I. Reihe: Syriaca. Band 34. Wiesbaden 1991

## How to Approach the Incomprehensible? – Perspectives to the Question of the Presence of God

Pekka Metso

In Christianity transcendence and God's being beyond is confirmed in this world. There is a strong conviction that theology – and faith ultimately – deals with transcendence which is real and bears significance within the boundaries of immanence of this world. Despite its philosophical and theoretical capacity, Christianity is not in its essence concentrated that much on theory of God than on experience of God. This attitude is inherited from the Jewish descriptions of God in the Old Testament. In Prophet Jeremiah the Lord is designated as the true God since he "is the living God, the eternal King." (Jer 10:10). Prophet Joshua further particularizes that "the living God is among you" (Jos 3:4). Thus, in the lines of Old testamental conceptions the true God is one who lives and is present amidst his people. The very notion of true God as *living God* has recently taken as the starting point in discussing on the importance God's presence in theology. According to Ingolf Dalferth, only living God can be present. If God's presence bears witness of considerable significance, he must be present to everyone different from him. "If there is anything at all, God is present", Dalferth concludes. He then proceeds to claim that the importance of presence of God or God being present has not always been understood as crucial in Christian theology.<sup>252</sup>

It is not my task here to assess the value of impetus God's presence or lack of it in Christian understanding of God. Rather, I will just adopt the idea or experience of "living God" as something central in Christianity. This leads to a fundamental tension: even though God is incomprehensible to man, his "living presence" can be experienced as something real to man.<sup>253</sup> With this kind of understanding I engage into exploring the idea of God being present in Christian theology.

---

<sup>252</sup> Dalferth 2001, 237-238. See Tornøe 2007, 213-214 for a concise summary on some current philosophical and theological criticism of divine transcendence and God being present to the world.

<sup>253</sup> In this article God's presence as something experienced and partakable is taken as an initial assumption. Question of existence or presence of God outside human experience of his presence is due to its speculative nature not that valid topic of consideration.



### The concept of presence in Christian theology

Taken as a whole, Christianity could be labelled as a religion of presence. The underlying epistemological starting point for approaching divine presence is a distinction between the noetic omnipresence of God experienced everywhere and the (more) ontological presence of the divine in specific symbols and tangible signs, made accessible to men even corporeally. For example, in the context of Christian worship, the noetic is amplified in and through the very liturgy itself whereas the latter mode of presence comes to light especially in the sacrament of the eucharist – Christ's true presence, believed to be real in the bread and wine.

The presence of God is in theory separable from the psychological level of human experience of his presence. Philosophically put, the presence of God is not dependent on human experience of his presence. In the realm of theology and science of religion God's presence is, however, received as something which is manifested in, communed with and experienced within human reality in its fullness.<sup>254</sup>

### Revelation and incarnation – presence of God in Jesus Christ

The New Testament's revelation focuses on Jesus Christ as the incarnate Logos. Such conviction is announced in Apostle Peter's response to Jesus' inquiry what the disciples believe of him: "You are the Christ, the Son of Living God" (Matt 16:15; cf. also Mark 8:29 and Luke 9:20). Based on the New Testament it is evident that from the very beginning a special presence of God was recognised in Christ. After the apostolic era it was occasionally heavily debated in what manner this presence in

<sup>254</sup> In humanity psychological, philosophical and religious are interwoven. According to Dalferth, question of God's knowability and his incomprehensibility comes into fore in dialectics between apophatic and kataphatic knowledge. Human condition, however, challenges intellectual strivings in reaching God. Dalferth boldly claims that it may be easier for man to understand God than apprehend myself: "...the deepest mystery for us is not God but we ourselves." With an emphasis on sort of an existential mystery of man, he comes to an interesting conclusion of duality in notions of God: "God is both comprehensible and beyond understanding. But God is beyond understanding only because he is comprehensible, and God is comprehensible precisely in the way in which he illumines the incompatible experiences of our life." Dalferth 2007, 53.

Christ should be understood and expressed. There is no need to summarise the course of the Christological controversy here. It is enough just to state that the history of doctrine clearly witnesses that there is a forceful consensus on the special presence of God in Christ. Even though the given explanations would vary from Arianism to Monophysitism, Jesus Christ was yet believed to circumscribe divine presence in his being.<sup>255</sup> Despite vast doctrinal disagreements, orthodox and unorthodox christological convictions cohere in this basic attitude. Consequently, in Christian theology the question of presence of God is christocentric at its core.<sup>256</sup> Awareness of this Christological *locus* of the theme of presence serves as a starting point for two more aspects: sacramental and mystical.

### Sacrament – presence of Jesus Christ in the eucharist

The New Testament accounts give witness of the fact that celebrating the eucharist is one of the most original elements and actions in Christianity. From the Upper Room in Jerusalem to the present day, the eucharist has been celebrated without interruption. No matter what kind of eucharistic theology the New Testament descriptions are seen to promote, it is evident that soon after the apostolic era the conviction of Christ's special, even real, presence in the eucharist takes over in Christian sacramental theology. The eucharist becomes, firstly, a special sign of the presence of the Divine and, secondly, also a means of participating in the very reality signified by the eucharist.<sup>257</sup>

In his *Christian Liturgy* (1998) Edward Kilmartin, the Catholic Jesuit scholar classifies several modes of Christ's presence in the liturgy. Some

<sup>255</sup> The unity between the Father and the Son, expressed in biblical expressions (e.g. Mt 11:27; Lk 10:22; Jh 1:18; 5:19-23; 8:19; 10:15, 38), was conceptualised in the council of Nicea (325) by the term *homoousios*. On New Testament Christology see Burrige 2005; Brown 1994. On the christological debate see Pelikan 1971, 226-277; Pihkala 1997.

<sup>256</sup> In his article dealing with Christ's presence in the world, Terry Wright examines different aspects of that presence (varying from providence to sacramentality). Christocentric nature of Christian understanding of God's presence is captured in his characterization of Christ as the 'proper presence' of God. Wright 2005.

<sup>257</sup> As Wright explicates, the eucharist is a means of "God's presence as dwelling in the material world." Thus, Christ's presence in the eucharist verifies divine involvement within the created order and structures of the world. Wright 2005, 314.

of those modes are noetic in their nature, thus expressing the liturgy as an event permeated by presence (e.g. presence of Christ through faith and through commemorative liturgical representation of Christ). Yet, there are other specific modes that point to sacramental eucharistic presence of Christ, which Kilmartin sees, firstly, to be manifested through the eucharistic prayer and, secondly, being realized as "the somatic real presence of Christ". By the latter Kilmartin refers to "personal presence of Christ [ - - ] objectively fixed as a consequence of the celebration of the memorial of the Last Supper and the death of the Lord." Furthermore, the somatic real presence of Christ is designated by Kilmartin as the most intensive expression of the abiding presence of Christ in the Church.<sup>258</sup>

It is unquestionable that at least from the late third century onwards the idea of Christ's presence in the eucharistic elements as something tangibly real is commonly accepted. Patristic authors describe the sacrament as the true blood and body of Christ, stressing the awe of approaching Christ in the sacrament. As a consequence, sacramental realism becomes a dominating thread in Christian East and West alike, and can easily be traced up to the Orthodox Church and Catholic Church in the modern age, as well as to Anglican communion and even to some Protestant churches. Modern ecumenical theology demonstrates the timeliness of the discussion of the sacramental presence of Christ in the eucharist.<sup>259</sup>

This sacramental dimension enhances the resonance of the Christocentric nature of the theme of presence of God. Hugh Riley has defined

<sup>258</sup> Kilmartin 1988, 329-335, 338-341.

<sup>259</sup> For example, a recent Faith and Order statement reported that "Churches continue to disagree about the nature and mode of the presence of Christ in the Eucharist." *The Nature and Mission of the Church* 2005, 48. Historically the 16<sup>th</sup> century Protestant Reformation meant that the eucharistic presence of Christ has been a matter of dispute ever since. Refuting the Catholic stand on the manner of change of the eucharistic elements and the nature of the presence of Christ in them, the challenge of Protestant theology has kept the ecumenical discussion of presence alive. Orthodox and Roman Catholic doctrine also differ from each other in explaining how Christ's presence in the eucharist is understood. The prevailing difference of opinions, despite significant consensus on presence-constituting elements, is voiced by Perham: "Although Christians will never entirely agree about how they understand that presence in the eucharist, the truth that Christ is present, as the assembly hears the scriptures read and gives thanks over the bread and wine they are to share, is one in which all can rejoice." Perham 2000, 103.

Christology as the "inner standpoint of interpretation", when the Christian rites are explained.<sup>260</sup> Basing argument on such a point of view, importance of Christian ritual, especially the eucharist, comes focal in experiencing the presence of Jesus Christ. The eucharist brings the faithful into a close relationship with Christ, and enables them to "be with him":

Further, by accepting the bread and wine specially blessed by Jesus [ - - ], his followers agreed to "be with him", to follow his example of selflessly doing God's will. In a very powerful way, the followers of Jesus felt themselves so empowered by the presence of Jesus when they shared this meal that they became Jesus; that is, they continued the message and actions of Jesus on earth.<sup>261</sup>

This definition points out the importance of being gathered around the 'Dinner Table'. For the early disciples those occasions were the means of both recollecting Jesus and bringing back his presence. As the Anglican bishop Peter Atkins observes, the meal was not only the main occasion of sharing memories of Jesus, but the *means* of refreshing and re-presenting the presence of Jesus. Furthermore, "the meal also was the *sign* of the presence of Christ as the bread embodied the person and the wine embodied the sacrifice which restored [ - - ] the relationship between God and the worshipper." Finally, Atkins suggests that the disciples understood the eucharistic meal to connect them with Christ because "the bread was *in reality* his body, and the cup of wine was his blood [ - - ]."<sup>262</sup> Thus, commemoration of Christ leads the faithful to experience his presence.

The above descriptions of the importance of the eucharist not only highlight the magnitude of its role in making Christ present in the midst of his followers, but they also point to the effects of eucharistic communion. After all, the eucharist is also understood as a means of

<sup>260</sup> His observation is based on the analysis of early mystagogy. Riley 1974, 40. Cooke and Macy (2005, 39) define the sacrament as a presence-generating event: "A *sacramentum* (or *mysterion*, to use the even more inclusive Greek word) referred to any thing or action or person that mediated the presence of God to humans. Of course, the central person who mediates that presence for Christians is Jesus Christ [ - - ]."

<sup>261</sup> Cooke & Macy 2005, 93.

<sup>262</sup> Atkins 2004, 61-62.

participation in Christ. Being with Christ is then fortified by the eucharist, but not limited to it. The breadth of experiencing the presence of God leads us to pay attention to mystical tradition in Christian spirituality.

### Experiencing the presence of God – mystical theology

In the philosophy of religion there is, even nowadays, a general agreement on the possibility of man to know God genuinely through mystical experience.<sup>263</sup> Philosophical discussion of mystical experience has, however, shown that the basic concept of 'mystical experience' is defined with wide variety and great difference.<sup>264</sup> Even if exact and generally accepted classifications are not easily achieved, there are yet some elements common to different approaches to mystical experience. William Alston's classification of the experience of presence (instead of absence) as one of the fundamental characteristics of mystical experience exemplifies how the feeling of the presence of 'God', 'divine' or 'the Other' is commonly held as an essential aspect of mystical experience. Awareness of God can be so central that it is felt even up to the point of obscuring one's perception of anything else.<sup>265</sup>

The centrality of the idea of presence is evident in Christian mysticism or mystical theology which is defined by Andrew Louth "as a search for and experience of immediacy with God. The mystic is not content to know *about* God, he longs for union with God."<sup>266</sup> In the

<sup>263</sup> Gellman gives such a statement based on a consensus of opinions held by philosophers and theologians such as William Alston, Carolyn Davis, Richard Swinburne, William Wainwright and Keith Yandell. There is, however, disagreement over whether mystical experience can provide any evidential value in proving the existence of God. Gellman summarizes the controversy: "Yet the question whether people ever genuinely experience God is not necessarily equivalent to the question whether God exists [ - - ]." Gellman 2001, 1-2.

<sup>264</sup> Turner rather critically remarks that attempts to define mysticism seem to fall in two unsatisfactory categories. On the one hand, stipulative determination faces the danger of treating the actual mysticisms in a contingent manner. On the other hand, a descriptive approach to varieties of actual mysticisms tends to limit the varieties by convention or intuition. Turner 1995, 2.

<sup>265</sup> Alston 2005, 201-203.

<sup>266</sup> Louth 1981, xv.

Christian tradition of mystical theology the aim is to experience being in the presence of the incomprehensible and omnipresent God. Faithful to its Jewish roots, Christianity has kept the conviction that no matter how strongly and tangibly the presence of God is felt, God in his essence remains unrevealed to human comprehension. The human intellect simply cannot know God in the absolute transcendence of his divine essence.<sup>267</sup> These basic convictions about Christian mystical tradition have been strongly embraced in modern Orthodox theology.<sup>268</sup>

The central quest for "union with God" can mean different things to different Christian mystics. There are, however, some traditional lines both with regard to the manner in which union with God is interpreted and by what means it is understood to be attained. The bases of Christian mystical theology became explicit on fourth century in the writings of such spiritual authors like Evagrius of Pontos and Gregory of Nyssa, and especially in the sixth century Pseudo-Dionysius the Areopagite.<sup>269</sup> The starting point of mystical theology is the paradox of experiencing God; man can tremble of awe in God's presence but at the same time cannot explain what and who God in his utter being is. Regardless of God's unattainability, the process of getting near to him is voiced in mystical theology. Characterisations of mystical ascent are formulated as three steps, traditionally classified as *praxis*, *fysiki* and *theoria*, as well as *purification*, *illumination* and *theology*. The former describes the activi-

<sup>267</sup> For an extensive view of the principles of Christian mysticism see *Christian Spirituality* (1985) and *The Study of Spirituality* (1986). Knowles emphasises the fundamental element of uncomprehending in his definition of Christian mystical theology as "an incommunicable and inexpressible knowledge and love of God or of religious truth received in the spirit without precedent effort or reasoning." Knowles 1979, 13.

<sup>268</sup> The spirituality of the Christian East and an apophatic approach to the knowledge of God has now been strongly underlined for decades in Orthodox theology. Vladimir Lossky was one of the modern pioneers of contemporary spiritual theology. The role of neo-patristic theology has been significant in this development. Largely due to the influence of Lossky and his contemporaries Bulgakov, Paul Evdokimov and Nicholas Arseniev, mystical theology is nowadays connected with Orthodox theology, and is seen as its core. Among the more recent representatives of this "mystical trend" in modern Orthodoxy are Lev Gillet, Anthony Bloom and Kallistos Ware.

<sup>269</sup> As a former student and associate of venerable prof. Gunnar af Hällström, I have got a vivid impression that of the patristic authors it is namely the enigmatic Pseudo-Dionysius that inspires him the most. Consequently, there are many graduates from the former Faculty of Theology in Joensuu University that through prof. af Hällström's inspiration are preoccupied with the Areopagite as well.

ties leading towards God; the latter reflects more the inner spiritual process. Due to the nature of mystical experience these schemata rather refer to the ascent of soul to God than define it accurately.<sup>270</sup>

In his research on mystical experience Serafim Seppälä has introduced the concept of *metatheology* to designate the experiential, mystical dimension of Christian theology. Metatheology, paired with the concept of dogmatic theology, therefore, points to the convergence of conceptual and experimental aspects of theology – being in the presence of the divine. Seppälä stresses that metatheology is not separated from dogmatic theology, but intends “to extend it towards the exposition of [a] more existential, personal and in that sense ‘practical’ discussion concerning the progress of the soul, and possibly towards wider cosmological structures.”<sup>271</sup> It is exactly in this kind of frame of metatheological epistemology that the Eastern Orthodox theology and spirituality traditionally settles and becomes understandable. The famous fourteenth century dispute between Gregory Palamas and Barlaam was centralised around the aforementioned paradox: what are the limits of human reasoning in grasping God, and at the same time, are there limitations in experiencing the presence of God.

The fact that approaching God is described as an process, suggests that the the soul's journey to experience of God already forms a part of that experience. Besides, combining action and contemplation in the two above models of spiritual ascent points out the dynamic nature of experiencing God and puts significant emphasis on active human involvement in the process. For another, progressiveness and idea of human involvement go together with the eucharistic perspective to God's

<sup>270</sup> Bouyer 1963 (esp. chapters XIV-XVI); Louth 1981; Špidlík 1986 (esp. chapters III, VI and XIII). Bradshaw (2004, 187-220) gives an excellent presentation of the Eastern Christian understanding and explications of the possibility of communion with the divine from the viewpoint of “the fundamental revision of Neoplatonism”. References to ascent seem to dominate Christian mystical descriptions. As Turner points out, metaphors such as ‘interiority’, ‘ascent and ‘oneness with God’ “appear to have occupied a central role in the description of the Christian ways of spirituality for as long as Christians have attempted to give one.” Turner 1995, 1.

<sup>271</sup> Seppälä 2003, 39-40.

presence: action and contemplation are interwoven in the worship, which gives spiritual progress a definite liturgical character.<sup>272</sup>

### Trinitarian approach to the presence of God

So far we have dealt with theology of the presence of God in a christocentric manner. We will now widen our perspective and discuss Trinitarian theology. It is in connection with the Trinitarian mystery that Christology is perceived. This interconnection has been evident since the very beginning of the development of Christian doctrine; the crucial question being the nature of unity and diversity in God. Furthermore, New Testamental and christological tradition illustrate that it is namely through Christ the full knowledge of God as Trinity is reached.<sup>273</sup> Christ is therefore the key that solves the mystery of the doctrine of the Trinity. At the same time it is Christ himself who in the first place can be designated as the origin of the question of one and many in God. As a result, the Trinitarian approach to God is fundamentally christocentric.<sup>274</sup> This notion applies also to the liturgy, which in Orthodox theology is perceived as an expression of full revelation of God.<sup>275</sup> Ion Bria has summed up the Eastern Orthodox understanding of liturgy as manifestation of God as follows:

The most significant characteristic of the liturgy is its Christocentric character as part of an explicitly trinitarian theology. All the prayers,

<sup>272</sup> In his extensive anthology of Christian mysticism, Harvey Egan enumerates eucharistic liturgy and hesychasm as the two key sources of Eastern Orthodox mysticism and spirituality. Egan 1991, 311.

<sup>273</sup> See e.g. Behr 2001; Studer 1992.

<sup>274</sup> Wainwright offers an excellent review of the principles behind, and history of , Christ as an object of Christian worship. Wainwright 1980, 46-62.

<sup>275</sup> Bobrinskoy voices the Orthodox conviction of the Trinitarian basis of the liturgy: “It is not possible to ascertain the nature of the liturgical action without a constant reference to the trinitarian mystery into the communion of which, worship introduces us. *The Church is filled with the Trinity*. All of Christian worship is an ecclesial – and personal – celebration addressed to the Father, through Christ, in the Holy Spirit. Christian worship, likewise, expresses the gift of knowledge and of the new life which comes from the Father, through Christ, in the Holy Spirit.” Bobrinskoy 1999, 153.

rituals and symbols, which are taken from the biblical texts, make Christological affirmations which relate to the Trinity as a whole.<sup>276</sup>

The trinitarian aspect of the eucharistic liturgy is apparent in its emphasis on the culmination of the history of salvation in Christ. The way the operation of the Trinity was manifested in the course of history become real and actual in the liturgy, the liturgy being an expression of the Trinitarian economy. Of recent Roman Catholic liturgists, Edward Kilmartin has established the "theology of the liturgy as theology of the Trinity". Basing his arguments on the traditional lines of both Eastern and Western Christian traditions he states that "the liturgy has a Trinitarian structure in its execution and content". From this basic position he arrives at a hermeneutic key for a systematic research on the theology of the liturgy: its task is to demonstrate "how the liturgy can be conceived as a realization of the economic Trinity."<sup>277</sup>

The setting of the Trinitarian economy of salvation gives grounds to view the experience of the divine presence in the liturgy in broad terms, although the christocentric view dominates the hermeneutics of approaching God in the liturgy. The Trinitarian orientation of the liturgy is witnessed by the formulations of prayers from the very beginning of the development of Christian liturgy. The vast number of eucharistic prayers or anaphorae follows the pattern of addressing the prayers to

<sup>276</sup> Bria (1996, 5) describes further the dynamic and holistic vision revealed by liturgy, of the Triune God approached through Christ: "The gathering of the people in the presence of God the Trinity undercovers the relational element. The *Pantocrator* is neither an absent and passive eternal being nor an all-powerful monitor of the sinful world ever ready to condemn the sinner. Here is a living God, the Father, who reveals his intimate relation with Jesus Christ: 'You are my son, the Beloved' (Mark 1:11). At the same time, the liturgy discloses God's plan of redemption of all, not only the church, but also the world."

<sup>277</sup> Kilmartin 1988, 100-103. Kilmartin's way of perceiving Trinitarian theology in the liturgy coincides with major tendency in modern orthodox theology. According to Vassiliadis, "the 'Eucharistic and Trinitarian' approach to all aspects of theology is the approach most widely used by Orthodox in recent times." Vassiliadis 2004, 269. Referring to Bobrinskoy's statement of the liturgy as an expression of theological reality, Klentos describes that reality with a soteriological (i.e. trinitarian) accentuation. As a consequence, the rite of the liturgy (words and actions) is seen by him an expression of incarnational and pneumatological dimensions of triune God's plan of salvation. Klentos 2004, 110-111.

the Father – through the Son and in the Holy Spirit. This is a remarkably dominant tradition, since there are but few known early anaphoras that address prayers to Christ.<sup>278</sup>

In the Byzantine liturgy there are number of elements that refer to the Trinitarian operation. Starting with the opening doxology there are recurrent references to the divine economy, with a special emphasis on the economy of the Son. Yet another and very substantial perspective of the liturgy is the pneumatological; the transformative power of the Holy Spirit (in the consecration of the elements) and the communion of the Spirit (with ecclesiological derivatives: that is, with pneumatological aspects of ecclesiology as derivatives of the eucharistic koinonia established by the Spirit) play a central role in investigating the manifestation of God as Trinity.

Perceiving liturgy as something that reveals the fundamentals of Christian faith and theology, points to the last theoretical notion: a mystagogical approach to experiencing God's presence.

#### Mystagogical approach to God's presence

When the question of God's presence is related to Christian initiation and worship, one needs first to clarify the fundamental character of the liturgy for the Christian theology. This is the emphasis Aidan Kavanagh has promoted in his studies on the theology of the liturgy. He has maintained that liturgy is the nucleus of Christian theology (*theologia prima*), contrary to the intellectual conceptualisations of dogma (*theologia secunda*). Leaning on Alexander Schmemmann's argument regarding the liturgy as the very being of the church, Kavanagh proceeds to stress the relational, transformative and dialectic nature of the eucharistic gathering. For Kavanagh, this empirical level of liturgy is the primary source of Christian theology from which the expressions and definitions of it (*theologia secunda*) originate.<sup>279</sup> That is to say, experience precedes conceptualisation.

<sup>278</sup> Gerhards 1983; Varghese 2004, 61-62.

<sup>279</sup> Kavanagh 1984, 74-93. Kavanagh writes about "aphasia concerning *theologia prima*" which, according to him, has resulted a distortion in the balance of theology as a whole.

The way Kavanagh defines the nature of *theologia prima* finds an echo in the aforementioned metatheology of Seppälä. I understand *theologia prima* as a liturgically outlined notion of the very experiential aspect of theology that Seppälä in his metatheology so forcefully points out. This experiential basis for theology is witnessed to in the mystagogical tradition, the teaching of and initiation into the Christian mysteries. In the process of mystagogical catechesis the main stress is put on experience in stead of intellectual knowledge, while at the same time the content of the faith is also taught.<sup>280</sup> Enrico Mazza has observed that mystagogy forms a special kind of liturgical theology. Mystagogical theology, as Mazza calls it, has its own "special method of developing an understanding of the mystery." This method is capable of shedding light upon and explaining the ontological content of the sacraments in the context of liturgical action. Consonant with Kavanagh's *theologia prima*, Mazza concludes that mystagogical theology is "doing theology in the true and proper sense of the term".<sup>281</sup>

Mystagogy developed into the symbolical interpretation of the liturgy and other sacred rites. The beginning of the sequence of symbolical interpretations of liturgy as a literary genre dates from the fourth century and flourished until the fifteenth century (and to some extent up to the present day). The aim of mystagogy – and liturgical symbolism as well – is to express the reality that is participated in the rite in question. The celebration of a mystery is an event which involves dynamic transition from one mode of being to another. The transition is represented in the elements of the rite, which, according to Riley, is "an introduction into a new world of consciousness, insertion into a history which absorbs past, present and future, and recapitulates it interiorly and transcendently in the mystery of Christian Initiation." Riley further asserts that the conversion narratives in the New Testament speak of a similar drama as the rites of Christian initiation, both ushering

<sup>280</sup> This can be seen, for example, in the late 4<sup>th</sup> century catechetical homilies of Cyril of Jerusalem. The way Cyril addresses the neophytes indicates that no full teaching of the mysteries was given before personal participation in them. Baptism and the eucharist were, therefore, explained after the neophytes already had experienced them. Only the spiritual experience enabled them to really understand what the mysteries were all about.

<sup>281</sup> Mazza 1989, 2-6.

people into the world of salvation history.<sup>282</sup> Thus, in the mystagogies the idea of parttaking the realities represented by the rite is in the fore.

Regardless of the early mystagogies' close connection to the initiation of the neophytes, the mystagogical tradition can also serve well the purposes of Christian spirituality more broadly. As a means of constant initiation into Christian life as communion with God, mystagogical theology can be taken as an expression of continuous spiritual inclination towards the spiritual reality manifested in the liturgy. This is witnessed in the output of Byzantine liturgical commentaries. In his modification of James Empereur's categories of liturgical hermeneutics (inspired by the ecclesial models of Avery Dulles), John Klentos points out the importance of continuous re-initiation into liturgical experience of salvation. Based on the mystery model of the church he argues that "the cosmic and trans-historical presence of Christ is realized in and through the Church as worshipping community". This presence is laid bare by the sacramentality of the church which is especially manifested in the liturgy (sacramental model). Furthermore, Klentos takes cognisance of the liturgy as dialogue between God and men (proclamation model) and liturgy connecting the three dimensions of time – past, present and future – in one event and occasion (the process model).<sup>283</sup> In other words, Christian liturgy provides a meeting point between God and man. Furthermore, the mystagogical tradition gives evidence on belief to the presence of God as an experienced reality made partakable through the rite and in the liturgical frame.

#### Final remark

The above theorisations aimed to sketch out the experiential nature of Christian theology. Doctrinal perspectives to the question of God's presence, opened up by Christology and Trinitarian theology, come into their full experimental – and thus personally utmostly significant – po-

<sup>282</sup> Riley 1974, 37.

<sup>283</sup> Klentos 2004, 111-112. The other models presented by Klentos include institutional model, therapeutic model and liberation model, which all are given profound liturgical expressions as continuous spiritual renewal and partaking in the salvation entrusted to the church. Cf. Empereur 1987; Dulles 1987.

tential in the context of Christian worship. It is the liturgy as initiation to, realisation of and participation with Christian mysteries which explicates the classical sense of theology: yearning after God and knowing him – and feel his presence.

### Bibliography

- Alston, W.  
2005 *Mysticism and Perceptual Awareness of God*. – *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Ed. By W. Mann. Malden – Oxford.
- Atkins, P.  
2004 *Memory and Liturgy. The Place of Memory in the Composition and Practice of Liturgy*. Aldershot.
- Behr, J.  
2001 *The Way to Nicea. The Formation of Christian Theology, Vol. I*. Crestwood.
- Bobrinskoy, B.  
1999 *The Mystery of the Trinity. Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition*. Transl. by A. Gythiel. Crestwood.
- Bouyer, L.  
1963 *The Spirituality of the New Testament and the Fathers. A History of Christian Spirituality I*. Minneapolis.
- Bradshaw, D.  
2004 *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge.
- Bria, I.  
1996 *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Geneva.
- Brown, R.  
1994 *Introduction to New Testament Christology*. London – New York.
- Burridge, R.  
2005 *From Titles to Stories: A Narrative Approach to the Dynamic Christologies of the New Testament*. – *The Person of Christ*. Ed. S. Holmes & M. Rae. London – New York. 37-61.

- Christian Spirituality  
1985 *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*. *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Vol. 16. Ed. by B. McGinn & J. Meyendorff. London.
- Cooke, B. & Macy, G.  
2005 *Christian symbol and ritual. An Introduction*. Oxford.
- Dalferth, I.  
2001 *Representing God's Presence*. – *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 3, No. 3/2001. 237-256.
- 2007 *Beyond Understanding? Transcending Our Limits and the Limits of Our Transcending*. – *Subjectivity and Transcendence*. Ed. by A. Grøn, I. Damgaard & S. Overgaard. *Religion and Philosophy in Theology*, No. 25. Tübingen. 37-54.
- Dulles, A.  
1987 *Models of the Church*. Expanded edition. New York.
- Egan, H.  
1991 *An Anthology of Christian Mysticism*. Collegeville.
- Empereur, J.  
1987 *Models of Liturgical Theology*. Nottingham.
- Gellman, J.  
2001 *Mystical Experience of God. A Philosophical Inquiry*. Aldershot – Burlington – Singapore – Sydney.
- Gerhards, A.  
1983 *Prière adressée à Dieu ou au Christ? Relecture d'une these importante de J.A. Jungmann à la lumière de recherché actuelle*. – *Liturgie, Spiritualité, Cultres. Conférences Saint Serge*. Éd par A.M.Triacca & A. Tistoia. Rome. 101-114.
- Kavanagh, A.  
1984 *On liturgical theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981*. New York.
- Kilmartin, E.  
1988 *Christian Liturgy: Theology and Practice. I. Systematic Theology of Liturgy*. Kansas City.
- Klentos, J.  
2005 *Liturgical Perspectives on the Laity*. – *One Calling in Christ. The Laity in the Orthodox Church. Papers from the Annual Meeting of the Orthodox Theological Society in America 2004*. Ed. by A. Vrame. Berkeley. 107-123.

- Knowles, D.  
1979 *What is Mysticism?* London.
- Louth, A.  
1981 *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys.* Oxford.
- Mazza, E.  
1989 *Mystagogy. A Theology of Liturgy in the Patristic Age.* New York.  
1990  
*The Nature and Mission of the Church*  
2005 *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement. Faith and Order Paper No. 198.* Geneva.
- Pelikan, J.  
1971 *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine 1.* Chicago - London.
- Perham, M.  
2000 *New Handbook of Pastoral Liturgy.* London.
- Pihkala, J.  
1997 *Yksi kahdessa. Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana.* Helsinki.
- Riley, H.  
1974 *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan.* The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, Vol. 17. Washington.
- Seppälä, S.  
2003 *In Speechless Ecstasy. Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature.* *Studia Orientalia*, No. 98. Diss. Helsinki.
- Špidlík, T.  
1986 *The Spirituality of the Christian East. Cistercian Studies Series 79.* Transl. by A. Gythiel. Kalamazoo.
- Studer, B.  
1992 *Trinity. – Encyclopedia of the Early Church, Vol II.* Ed. A. Di Berardinon. Cambridge. 851-853.
- The Study of Spirituality*  
1986 *The Study of Spirituality.* Ed. by C. Jones, G. Wainwright and E. Yarnold. London.

- Tornøe, C.  
2007 *God and the Demiurge: Subjectivity and Transcendence from a Theological Perspective. – Subjectivity and Transcendence.* Ed. by A. Grøn, I. Damgaard & S. Overgaard. *Religion and Philosophy in Theology*, No. 25. Tübingen. 213-223.
- Turner, D.  
1995 *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism.* Cambridge.  
1980 *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology.* New York.
- Varghese, B.  
2004 *West Syrian Liturgical Theology.* Burlington.
- Vassiliadis, P.  
2004 *Canon and Authority of Scripture. An Orthodox Hermeneutical Perspective. – Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht.* Herausg. I. Dimitrov, J. Dunn, U. Luz & K.-W. Niebuhr. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 174. Tübingen. 259-276.
- Wright, Terry  
2005 *How is Christ Present to the World? – International Journal of Systematic Theology*, Vol. 7, No.3/2005. 300-315.



## Considerations on ancient Greek religious dedications: A case study on 'symbolic capital' at Eleusis\*

Petra Pakkanen

### Introduction

This article is a case study. It aims at testing a theory which is rather rarely used in the studies of Classical antiquity regardless of its well-established standing in interpretative cultural studies. Pierre Bourdieu's elaborations on the so-called symbolic capital have their starting point in the exchange of goods. Ancient Greek votive offerings and religious dedications can be regarded as a form of gift exchange, and since they can be seen to have a symbolic aspect in addition to social and cultural significance, it calls for trying to make sense of them in the light of Bourdieu's theory. I have chosen one example out of the well-known dedications, namely a famous Eleusinian first fruits decree to test the suitability of the theory in our attempts to further understand ancient Greek religious dedications.<sup>284</sup> Due to the nature of limited case study this article does not, however, aim at generalising more widely about Greek votive cult. Instead, I shall look at the symbolic and social role of gift exchange which here is regarded to include the so-called 'symbolic capital'.<sup>285</sup> The Eleusinian example shows dedications primarily as symbolic representations of maintenance and enforcement of social order and power in social institutions. My intention is to bring forward also the symbolic aspect to interpretations of religious dedications. In the end I shall briefly discuss the suitability of the theory of symbolic capital in our trial to further understand the Eleusinian first fruit decree.

\* I want to thank Johannes Siapkas for his valuable comments on the manuscript.

<sup>284</sup> I chose this topic for Gunnar af Hällström's Festschrift because I worked on similar themes at the Finnish Institute at Athens during his directorship between 1993–1995. Contributing to this volume has provided me with an interesting opportunity to revisit topics related to the sanctuary of Eleusis after many years. This is also an opportunity to thank Gunnar for all his support during the years I had a pleasure to work with him.

<sup>285</sup> See below, pp. 5–6.

### 1. Theory

In his comprehensive but somewhat dated monograph W.H.D. Rouse defined a votive offering very broadly: "Whatever is given of freewill to a being conceived as superhuman is to be speak strictly of a votive offering. The motive is simple, but not always the same: the occasion is accidental, or, if it be determined, the gift is not compulsory."<sup>286</sup> This definition is centred around a reciprocal relationship between humans and deities ('superhumans') and a motivation behind the act of giving dedications. More recent studies of religion, however, consider the act of dedicating objects from a broader point of view which takes into account implications of culturally determined behaviour and definitions of religion in general. The weakness of Rouse's definition of votive offerings, i.e. religious dedications, lies precisely in the broadness of it: "whatever is given of freewill". In the field of classical studies (including pre- and protohistory) this has resulted in the problem that whatever can be defined as a dedication or votive if it seems to fall into a context which has been defined – often by the grounds of existence of these objects – as religious, thus trapping us in a circular argument. The reason for this is that religious dedications of ancient past have often been decontextualised, not regarded as part of symbolic-cultural systems consisting of encoded messages which require interpretation within the whole system because they are simply and only *part of a system* of cultural information. Every symbolic detail, like a physical dedication, must be seen as part of a complex of meanings. Details considered in isolation are as meaningless as isolated letters in the alphabet.<sup>287</sup> T.E. Lawson and N. McCauley rightly point out that symbolic-cultural systems require a synchronic analysis – an analysis of how the related elements together form a system of meaning.<sup>288</sup>

<sup>286</sup> Rouse 1902, 1; already earlier: L. Reisch 1890; cf. *OCD* 1996, s.v. votive offering (I. Malkin). For the ancient Greek terminology for votives, see e.g. van Straten 1992, 248, 252; *idem* 1981, 65–66.

<sup>287</sup> Leach 1976, 95.

<sup>288</sup> Cf. Lawson & McCauley 1990 (1996), 55.

What is important is that the starting point should not be pre-defined religion but *culture* in its social setting because religion is often only a construct of a scholar: we do not *find* religion; we only choose to view something as religious.<sup>289</sup> I would like to draw attention to the tradition of regarding religion as part of, or analogous to, social and cultural phenomena. This is a long tradition in the scholarship of religion, and as such it is not unproblematic. As early as the late nineteenth and early twentieth century Emile Durkheim proposed in his theory of religion that communal ceremonial acts held on set occasions tend to become ritualised acts and form the core of a group's life together: they become sacred, and, in the final analysis, symbolic expressions of social realities. Their purpose is to promote group consciousness, to make people feel part of it, and to form their group identity which partly depends on the knowledge of some sort of descendancy, real or legendary. Durkheim regarded a group of which an individual is part as the only conceivable religious authority, and therefore, according to him, religion originates in states of the collective mind (*états de l'âme collective*). From this it follows that religion involves the formation of communities bound together by a common attitude towards certain 'sacred' objects.<sup>290</sup> Thus, it could be argued that society is a root of religion, or, ultimately, it *is* religion. In the course of time the institutions of giving and exchange become a part of this process and evolve into the practice of institutionalised sacrifice, giving of votive offerings, donating dedications, building of temples, i.e. the central elements of classical Greek religion. In this view it is impossible to separate the object of worship from the process of socially defining the sacred which, in turn, is something set apart and distinguished in certain ways.<sup>291</sup>

Still today the echoes of durkheimian understanding of ancient Greek religion resonate strongly. For quite some time there has been a

<sup>289</sup> Anttonen 1996, 22; Pyysiäinen 1993, 14–15; *idem* 1996, 11 echoing Jonathan Z. Smith's (1982, xi) famous (and consciously provocative) postulate on religion "[...] there is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization."

<sup>290</sup> Durkheim 1899, 15, 21 and *idem* 1912, 47, 295–309. See also Sharpe 1975 (1994), 83–86 and Pals 1996, 107–109.

<sup>291</sup> See e.g. Poggi 1971, 232–233, 256–257, 20; Moore 2004, 57. Note that for Durkheim society as a whole was symbolised in religion.

strong social emphasis in the studies of ancient Greek religion which as a phenomenon is seen to be firmly embedded in the city-state: the structure of the *polis* has provided the framework for conceptualising Greek religion.<sup>292</sup> This communal understanding naturally de-emphasises some central aspects of Greek religion, primarily its belief structure. Nevertheless, when looking at religious dedications in a public context, the social role of religion easily becomes underlined. Even public votives and communally made religious dedications can be seen, however, also as carriers of multivalent symbolic meanings which are not exclusively social, and this is where theories concentrating on symbolic aspect may bring forward some new insights. In this light our question here is to look equally for the cultural-symbolic and social aspects which may have been behind the formation of institutions of dedicating gifts to deities. This should provide us with at least 'an open definition' of dedications as a point of departure.<sup>293</sup>

An example of theorising which attempts to get rid of a pre-conceived idea of religion neither as primarily social practice nor as individual belief strategy with idiosyncratic symbolism is W. Burkert's idea of dedications. Burkert approaches the matter from a biological-anthropological perspective and lists three basic forms present in the practice of giving gifts to the gods; in the background of the phenomenon of giving gifts to gods there are the following features: 1) abandonment of a valued object or part of one's body is performed in a situation of threat and anxiety leading to inevitable *surrender* and fight; 2) *distribution* of food within a group of individuals is a parallel or predecessor for giving gifts to gods; and 3) the development of *exchange* with the notion of reciprocity is fundamental for co-operation. He observes an important element of trickery present in the rituals of giving or offering to gods.<sup>294</sup> It is exactly this trickery that we can try to decode

<sup>292</sup> This seems to be almost a dominant paradigm. For example L. Bruit-Zaidman and P. Schmitt-Pantel 1992, 6 write that "[...]Greek religious beliefs and rituals were given their characteristic structure at the moment when one of the most distinctive forms of the Greek political organisation was emerging – the polis or city." This polis-centered social agenda was put forward particularly (and influentially) by Ch. Sourvinou-Inwood 1990, 295–232.

<sup>293</sup> Cf. Comstock 1984, 499–517.

<sup>294</sup> Burkert 1987, esp. 44, 47–49; see also *idem* 1996, esp. 8–23 and Ch. 6 (pp. 129–155).

with the aid of the theory of symbolic capital in our case study. What is, then, the symbolic sphere within which we operate?

Even without religious connotations through giving and receiving, in a gift exchange personal and social bonds are forged and maintained, and relations of superiority and subordination are expressed and recognised.<sup>295</sup> When religion starts to play a part in this process the rules may become more codified and culturally determined, particularly if the partners of exchange are unequal: humans are givers of gifts to gods on whose will they regard being dependent via the channel of gift exchange which also stands for a way to communicate with these superior powers. My hypothesis builds, therefore, on the idea that religious dedications, including votive offerings, are emblems in an act of symbolic *and* concrete exchange. They would not, however, be effective or repeatedly acted out (enduring) if they did not accumulate symbolic significance. Our task is to find (in theoretical terms) the mechanism which makes these emblems carry symbolic power. This implies an adaptation of a symbolist approach in which symbols and actions regarded as symbolic are seen as representations of social systems with indirect means of expression. The aim is to understand the role and function of these acts or objects within their context because the function of symbolic systems, like rituals of dedicating gifts to gods, contributes to a causal account of the persistence of the order and structure of society. Symbolic systems can thus be seen not only as representations of social hierarchies but also as a means to maintain it and social equilibrium within it.<sup>296</sup> Due to the correspondence between social and symbolic structures a sociologically coloured approach to interpreting religious phenomena is combined to that of symbolist point of view.<sup>297</sup>

This strategy entails two positions: religion is regarded as an essential part of a social system reflecting its structures and hierarchies, but it is also acknowledged to be operating with different 'language', i.e. symbolic communication which differs from 'ordinary' social commu-

<sup>295</sup> Mauss 1966, 143–279 is a classic study on this theme, used also by Burkert 1985, 66–68.

<sup>296</sup> See esp. Turner 1969, 18, 42–43; see also Lawson & McCauley 1990 (1996), 37–41.

<sup>297</sup> This theory was held by E. Durkheim and appropriated by scholars such as P. Bourdieu.

nication. Trying to understand, in our case to define the meaning of dedicating dedications in religious contexts, requires an attempt to interpret the symbolic 'language' of these acts and objects in the wholeness of their cultural and social context. This emphasises the practical, socially determined aspects of ritualised acts in a 'bourdieusian' way (see below) which holds that trying to understand or decode the internal logic of symbolism is not enough; we have to try to restore the practical necessity of these acts by relating them to their real conditions in society and to their genesis in these societies by asking what functions they fulfil and the means they use to attain.<sup>298</sup>

### 'Symbolic capital'

In our task the notion of 'symbolic capital', first formulated by P. Bourdieu,<sup>299</sup> is important. It implies a view according to which a ritual act or, in the case of dedications or votive offerings, an object playing a role in that act (material good), can turn in a cultic sphere into an action or object which is justified by its own means (symbolic good).<sup>300</sup> Power – economic or social – needs to be converted into symbolic power to become powerful, legitimated and thereby exercised.<sup>301</sup> Significant in the notion of symbolic capital is that it is misrecognised as capital because of its arbitrariness, but still recognised as legitimate; this act of '(false) knowledge' and recognition is an act of practical knowledge.<sup>302</sup>

<sup>298</sup> Bourdieu 1977, 114; see also Moore 2004, 333.

<sup>299</sup> For 'symbolic capital' see esp. Bourdieu 1972, esp. 159–170, 227–245 (French original 1972, 227–243); see also Brubaker 2004, 39–42.

<sup>300</sup> On gift (exchange) Bourdieu notes that religious action can turn into action for itself, free of self-interest and, thus, it represents accumulation of symbolic capital; see Bourdieu 1972, esp. 159–170, 227–245; followed e.g. by Staal 1979 with a notion that religious rituals have no meaning because they do not consist of symbolic activities which refer to something else and therefore they are "self-contained and self-absorbed" (p.4). This view is broadly echoed in Burkert 1987, 43–44 and 1996, 131–132; Price 1984, esp. 65–77 and Gordon 1999, 193–194. The classical work on the role and meanings of gifts in social and cultural exchange is Mauss 1967 in which the author argues that instead of being voluntary, good-willed, and between individuals gift exchange in society is in fact obligatory, calculated and between groups; see also Moore 2004, 127–129, 327–328.

<sup>301</sup> Cf. Brubaker 2004, 40–41.

<sup>302</sup> Bourdieu 1988, 5.

Bourdieu construed the line of thought in which he noted that the 'idolatry of nature' ('l'idolâtrie de la nature') makes it impossible to think of nature as a raw and first material and to see labour, i.e. human's aggressive struggle against exterior nature as purely a system of production and economy. Systematic emphasis of the symbolic aspect of the activities and relations of production, therefore, prevent the economy being perceived as a system governed purely by ties of calculated interest, competition or exploitation.<sup>303</sup> In Bourdieu's schema the 'economy of symbolic goods' is related to the material economy: symbolic goods can be produced, consumed, pursued for profit and their power (symbolic capital) may accumulate while being distinct from other forms of powers. These powers can also be convertible forms of powers because they simply are different forms of the same thing.<sup>304</sup> Cultural or symbolic goods can be, however, 'consumed' only by apprehending their meaning.<sup>305</sup> This means that an initial essence of physical objects dedicated or offered to the gods loses its original nature: *aparche* is no longer grain or food stuffs or surplus from fishing or hunting as a tithe-type of payment, but instead it now becomes an emblem with symbolic power in ritual action which is not questioned. Its role is accepted as a part of expected and natural social and cultural behaviour related to the sphere of religion. Due to their symbolic nature they represent functioning, reciprocal communication between humans and gods. In fact they have become a necessity and could become agents to ensure the efficiency of the ritual act itself.

## 2. *Aparche*

Dedications of 'first fruits' to the gods were named *aparchai*, 'beginnings' denoting a part which represented the whole. Thus, in their principal form they are dedications of *pars pro toto*-type,<sup>306</sup> and they have

<sup>303</sup> Bourdieu 1972, 228 (1977 transl., 171–172); see also Brubaker 2004, 40–41.

<sup>304</sup> Brubaker 2004, 31, 39.

<sup>305</sup> Brubaker 2004, 41.

<sup>306</sup> Scholars of religion have classified dedications or offerings in various ways, e.g. into classes of 1) gift-offerings or dedications which are thanksgivings or tithe-type of dedications intended to show gratitude and also to guarantee the future success of wished for achievements, 2) propitiation-offerings or dedications which are intended to atone

been seen as the most elementary form of gift-offerings. *Aparchai* could be either burnt, deposited at sacred spots, or sunk in water. They could also form seasonal agricultural gifts (*horaia*) or be vowed more impulsively. Thus, as objects they take various forms being, however, always allegedly associated with the products of the earth.<sup>307</sup> In fact, their physical form is of little importance; more interesting is what they communicated within a symbolic-cultural system. Dedicating *aparchai* could also have been a regulated act when certain measures of wheat, barley, wine and meat were to be dedicated to temples as part of public religious festivals, like in Eleusis during the Great Mysteries. This is the aspect of the *aparchai* dedications I am interested in here as it is closely tied to a social element of the process of dedicating gifts in religious context.

When regarded as the basic form of offerings *aparchai*-dedications have a characteristic of renunciation from basic nutritional stuff in the form of surrendering firstlings of food whether achieved by hunting, fishing, gathering, or by means of agriculture.<sup>308</sup> This nevertheless presupposes surplus in means of production. In fact the existence of at least a minimal surplus is an essential feature of offerings and dedications to gods in general. Thus, it has been claimed that *aparchai* are a step from nature to culture: one renounces 'firsts' for the sake of 'Those who are First', notes I. Malkin (in the *OCD* entry). This is rather a strong statement and worth further elaboration. It is obvious that as dedications to the gods *aparchai* really represent rather a universal phenomenon of sharing the fruits of agriculture or hunting with supreme powers that are also approached via this channel of communication by means of thanksgiving or vow for future success. However, simply the fact that *aparchai* are connected with the basic nutritional needs and products of

---

or expiate inappropriate deeds (sins) by e.g. building a temple, or by using a scapegoat as a redeemer of those deeds by his/her/its expiatory death. The types of offerings are, of course, multiple and their characteristics overlap with each other most clearly in the classes of animal sacrifices and bloodless offerings.

<sup>307</sup> See Rouse 1902, 42–54.

<sup>308</sup> Burkert 1985 (1977), 66–68. *Aparchai* regarded as the most ancient (and primitive) of sacrifices by ancient philosophers, see Plato, *Leg.* 782C; Aristotle, *Eth.Nic.* 1160A 25–27: "The sacrifices and festivals of ancient origin take place after harvest, being in fact harvest-festivals."

soil and nature (forests and waters) does not make them 'primitive' or elementary forms of gift-giving to gods even though acts of recognising 'earth deities' by offering them fruits of earth has often been linked to primeval and primitive (sic!) fertility cultic activity.<sup>309</sup>

Instead of seeking 'elementary forms' or origins of the phenomenon of religious dedications we should pay attention to the communication between humans and supposed gods, deities, natural powers etc. It could be called the 'language of ritual act'.<sup>310</sup> This 'language' is communication which presupposes at least some codified forms of symbolic-cultural acts, i.e. culturally determined ritual behaviour. On a superficial level communication between gods and humans can be seen to have at times been perceived rather directly: worshippers and deities shared a common meal which they partook together.<sup>311</sup> This kind of situation involves, however, a number of aspects which can be analysed with a view of rules of communication and social as well as cultural interplay between practitioners. When analysed more closely both language and ritual as communication involve multiple symbolic information since they are structurally connected with society and culture which they reflect and are part of. Information communicated within religious systems may be interpreted in functional terms, and contextual social and cultural aspects must be taken into account. For example, *aparche* is not a type of offering which would have been left for gods determined by anguish or ultimate distress<sup>312</sup> and, thus, would function as a more direct link of communication between the one who seeks help (human) and the potential helper (deity, god). Rather, when a cult in a certain place becomes more institutionalised, dedications given to gods are no longer spontaneous gifts given in gratitude for success. The symbolic dimension of the language of a ritual act gains social significance. In this way *aparchai* were principally communal offerings between

---

<sup>309</sup> See e.g. Rouse 1902, 41–42. Rouse's tendency to seek for 'original' or 'primitive' forms of religion is, of course, in tone with the ethos of the tendencies in the study of religion during his time.

<sup>310</sup> Regarding ritual, and symbolic-cultural systems in general, as analogous to language and interpreting them by trying to encode messages, was firstly proposed by Leach 1976.

<sup>311</sup> Rouse 1902, 41 drawing a parallel between offering the first fruits and hero-feasts.

<sup>312</sup> Cf. e.g. Burkert's point 1 on p. 4 above.

groups of people who worked together to gain good harvest and sanctuaries which functioned in the name of deities worshipped in them. When gift giving and sacrifices became more regulated they came to benefit the institutionalised temple economy and priesthoods as well as function as a practical and symbolical tie between the ruling body and the ruled. They were, therefore, also a tool for demonstrating political and cultural hierarchies: they communicated power relations in society by means of symbolic capital, that is, as explained above, "capital endowed with a specifically symbolic efficacy."<sup>313</sup> In these situations symbolic capital has turned into a tool in political and social spheres connected with religion. Thus, not surprisingly, on Eleusinian inscriptions even the term *aparche* is used of money.<sup>314</sup> *Aparche* was demanded from the cities and administrative units, such as important *phylai*, to cover costs of the cult. It was proclaimed by the *hierophantes* and the *dadouchos* as a formal invitation "to all Hellenes to offer *aparchai* for the Eleusinian mysteries according to the custom and the oracle of Delphi"<sup>315</sup>

### 3. Eleusinian First Fruits Decree

The most well-known context of these kind of *aparchai*-dedications is, indeed, the sanctuary of Eleusis where these dedications may have played a role in the development of the sanctuary into a panhellenic cult place.<sup>316</sup> It is worth remembering here that the cult of mysteries at Eleusis for Demeter and Kore seems to have been established in the early Archaic period (and not in the Mycenaean or Geometric periods as

<sup>313</sup> Bourdieu 1988, 5.

<sup>314</sup> Perhaps most clearly in the inscription published by Philios 1894, 192–193 (inscription on Beilage I and II) which is a list of requested sums of the *aparchai* in money (*argyrion*, *chryision* or *chalkon*: silver, gold or bronze money) from cities and allies of Athens during the *archon*-years of Euktemonos; also Rouse 1902, 54. See also Eleusinian inscription IG I Suppl. 225k from the year 422/419 BC in which the term *aparche* is directly connected with money (*argyrion*), ll. 15–17: *argyrion apo ton sitou tes aparches toin theoin*; for *argyrion* (silver money), see Elster 1914, esp. 29–30, 46.

<sup>315</sup> Isocrates, *Paneg.* 157. For discussion of the formula "according to the laws of the country and the oracle of Delphi", see e.g. Elster 1914, 28–29, 45–46.

<sup>316</sup> For *aparche* with a connection to the Eleusinian cult in general, see Isocrates, *Paneg.* 31–32, 157; Suetonius, *Nero* 34; see also Koch 1999, 25.

has often been claimed).<sup>317</sup> Proclaiming power relations in the name of *aparchai* represents here the close relationship between religion, politics and shaping of culturally encoded behaviour. Dedications, particularly the *aparchai* had turned into a tithe, a kind of tax. According to an inscription which can be dated between 435 and 421 BC (most often placed in 422 BC) the sanctuary proclaimed its title to collect first fruits for Demeter throughout Greece<sup>318</sup>:

(l. 5) The Athenians shall bring first fruit offerings to the two goddesses from the fruits of the field following ancient custom and the oracle from Delphi: from one hundred bushels of barley, no less than one sixth of a bushel (*menimnos*), from one hundred bushels of wheat, no less than one twelfth of a bushel... The *demarchoi* will collect this (l. 10) in the villages and deliver it at Eleusis to the sacred officials of Eleusis. Three corn *silos* shall be built in Eleusis... (l. 14) The allied states shall also bring first fruit offerings in the same manner... (l. 17) They shall send them to Athens... (l. 30) The city council shall also send notice to all other Greek cities... and shall urge them to make first fruit offerings if they wish... (l. 35) And if one of these cities brings offerings the sacred officials shall receive them in the same manner. Sacrifice shall be made from the sacred cakes according to the instructions of the *Eumolpidae*, and also a sacrifice of three animals (*trittoaia*) beginning with an ox with gilded horns, for each of the two goddesses from the barley and from the wheat, then for Triptolemos and the god and the goddess and Euboulos each a perfect victim, and for Athena an ox with gilded horns.

It is clear from this classical inscription that the *aparchai*-institution also had a political and economic role: the sanctuary gained revenues

<sup>317</sup> See Pakkanen 2001, 86–87 with references and discussion. Sourvinou-Inwood 1997, esp. 158–159 'reconstructs' change in the local cult at Eleusis in the late 7th or early 6th century BC when Athens took over the cult transforming it into a *polis* festival which now included a significant eschatological/soteriological component.

<sup>318</sup> IG I<sup>2</sup> 76 = IG I<sup>3</sup> 78 = SEG X, 110 = LSCG 5 (Sokolowski) and Prott & Ziehen, *Leges* no. 4 (pp. 19–27); translated in Rice & Stambaugh 1979, 185–187, and Fornara 1977 (2003), no. 140 (pp. 160–162) and partly in Burkert 1985, 67–68; discussed, for example, by Elster 1914, 28–31; Koch 1999, 24–26; see also Rouse 1902, 57. Even earlier, ca. 454/3 BC, measures of the *aparche* from the Greek cities were regulated: see IG I<sup>2</sup> 259, col. A, l.1 and col. B, l.5. See also IG I Suppl. 225k from the year 422/419 BC administering *aparchai* dedications, and IG II/III<sup>2</sup> 140 (353/2 BC) in which the connection between Athens and Eleusis and the rules for paying *aparche* are explained, and SEG XVI 50 for the same in the late classical Eleusis (middle of the 4th cent. BC). See also Pakkanen 1996, 41–42. For the dating problems of the cited inscription, see Mylonas 1961, 127; also Elster 1911, 27–29.

from the dedications and had already institutionalised its system of collecting the first fruit offerings by specialised officials who functioned both inside and outside of the sanctuary collecting given measures of *aparchai* from outside Attica also. This was to keep political ties between Athens and Eleusis up and running in the name of Athens, its hegemonic power. It is worth noting that this proclamation tied the allied states with Athens through this act of loyalty.<sup>319</sup> Athens and Eleusis were bound together, and this union was legalised by religion: dedicating (in fact paying) *aparche* marked this both in a symbolic and material way. The inscription mentions the building of *siloi* (or *siroi*), storehouses for the tithes (l. 11). Construction of these structures has been connected with the (earlier) Periclean rearrangement and design of the sanctuary; G.E. Mylonas presumes that the construction mentioned here might even have been the last in the series of Periclean undertakings that lasted for a number of years. One of the purposes of Pericles had been to glorify Athens, and at Eleusis he had a great chance, states Mylonas.<sup>320</sup> The cult of Demeter was an instrument for the unification of the Greeks under the hegemony of Athens whose prominence in activities of lasting value and of cultural renown would be enhanced by the undertakings at Eleusis.<sup>321</sup> In this respect the revenue of material and symbolic capital did not differ from each other in any principal way. Sacred economy was intertwined with material economy, and *aparchai* were simultaneously emblems in an act of symbolic and concrete exchange. Thus, religious offerings which carried in themselves symbolic significance also had a very concrete meaning outside a sphere which could be labelled as clearly religious. Religious discourse is a dimension of the sociology of power: mythical discourse becomes attached to interests of those who produce, disseminate and receive it, i.e. specialised

<sup>319</sup> See Kock 1999, 25–26.

<sup>320</sup> Mylonas 1961, 127.

<sup>321</sup> Mylonas 1961, 127. The above mentioned inscription (n. 39) IG II/III<sup>2</sup> 140 (353/2 BC) is a good indicator of this in the context of the *aparchai*-dedications: it shows that by its date the Eleusinian festivals were a joint economically regulated enterprise between Athens and Eleusis as certain clearly indicated measures of the grain were to be dedicated to the cultic officials both in Athens ("by the name of the *Boule*") and in Eleusis; the inscription deals with the *aparche* in connection with the *Eleusinia* of the goddess Demeter.

religious bodies and religious professionals, but also to those who benefit from political gain, both symbolic and material, i.e. city-states (Athens and Eleusis). The position of power that religious formation and institutionalisation (Eleusinian cult) occupies depends on the power of the social group from which it draws its support (Athens).<sup>322</sup> The emergence, or perhaps rather intentional founding, of the cult at the site was in close association with the rise of the *polis* of Athens.<sup>323</sup> Political power had to be sanctioned by a cult which guaranteed the establishment of relations between holders of political and cultural power within a 'safe' arena of discourse, i.e. cut off religious sphere of cultural and social life.

Thus, *aparchai* dedications in the contexts where they are a part of an institutionalised cult are not the first step from nature to culture,<sup>324</sup> but rather they function as an instrument of cementing religious symbolism with social and political power relations. *Aparchai* can also be regarded as tools within an arena of symbolic language, communication within a community, and as carriers of symbolic capital between the gods and humans. Exchange, even proprietary exchange, has gained its power from the accumulation of this capital. In fact, symbolic accumulation was the only way for this form of exchange to become efficient and regulated. Efficiency of symbols is linked to the genesis of the structure of social space.<sup>325</sup> *Aparchai* were symbolically parts set aside for the gods: they were also known by the name *apometra*. In Eleusis the goddesses were the symbolical recipients, but practically *aparchai* were for common consumption. Their initial communicative link is nevertheless clear. Since the other partner was invisible, an imagined entity, the social sharing of the dedicated goods was the only possible way to make the habit or act effective and guarantee its continuity. In this process the symbolic capital remains within the sphere of religion, but material capital, the goods, are free to be shared within the community, for ex-

<sup>322</sup> This theory finds its home in the sociology (of religion) of Max Weber, elaborated by P. Bourdieu in his 1971 article on Weber. See also Dianteill 2004, 67–68, 73–75.

<sup>323</sup> See esp. Sourvinou-Inwood 1997 esp. 132, 142, 144–151f.

<sup>324</sup> In general a view which regards culture as 'developing' from lower to higher stages is not the most fruitful approach; in order to understand the meaning and essence of, for example, dedications as part of ritual acts we should not dismiss historical processes concerned with the constitution of religious institutions.

<sup>325</sup> Cf. Dianteill 2004, 79.

ample in the act of ritual dining the nature of which is also echoed in the practise of dedicating *aparchai*.<sup>326</sup> Importantly, symbolic capital ensures power to be embedded in dedicated goods, carries them beyond the every-day realm, and within an institutionalised system of exchange transforms them into religious offerings. In this manner the sums, i.e. the value of *aparchai* in Eleusis were to go "to the gods" (symbolic capital) while in reality revenues gained from the *aparchai* (economic, material capital) went towards the expenses of the sanctuary and its regulated life cycle. Since the quantities of dedicated grain in Eleusis were remarkable<sup>327</sup> these dedications clearly had a double role: nobody could have been able to regard them purely and solely as symbolic objects without practical role because producing them had required an amount of heavy labour and they had a clear economic value. Also, it must have been impossible to regard them as purely economic goods comparable to 'normal money'. There was no need to disguise this since the context in which *aparchai* were dedicated imprinted upon them the additional meaning, the symbolic capital which turned them into religious dedications. A communicative link, their role as a channel in a dialogue between humans and gods is also connected with this. It is important to note that both these aspects, material and symbolic, were essential and neither less significant than the other; rather, both economic value and symbolic value were necessary in the making these dedications, signifying them. Symbolic capital was to go "to the gods" and economic one to the society which kept up the institutions withholding the symbolic capital. This also guaranteed the continuity of the system of institutionalised religious gift giving. A ritual act had become means in itself.

<sup>326</sup> For the parallel of dedicating *aparche* with hero feasts when the first fruits were offered to the departed ancestors and consumed in a communal meal, see Rouse 1902, 41 with references to Herod. 4.71, Plut. *Symp.* 3.1.3. and Thuc. 3.58.

<sup>327</sup> Already in the relatively early (Classical) inscriptions from Eleusis regulating the *aparchai*, esp. IG I<sup>3</sup> 78, I.3 (422 BC) (see above n. 38) in which it is stated that 100 *medimnoi* were required as the *aparche*. *Medimnos* was an Attic measure especially of dry food stuffs, like corn. IG I Suppl. 225k (422–419 BC) reveal that the quantity of *aparchai* were quite remarkable, for example in the former case the 'fruits' given by the cities and delivered to the *hieropoioi* was to be called to account as thousand drachmas. Towards Hellenistic times it was necessary to even built store-houses and *siloi* for the grain, see Mylonas 1961, 126; see also Pakkanen 1996, 42.

## Conclusion

Social perspectives in the studies of Greek religion have gained prominence since the 1960s, fuelled by a renewed interest in the works of Marx, Weber and Durkheim in the humanities. This tendency is still prominent in the studies of ancient religions and cults. If we took Durkheim's social theory of religion literally as a guide to 'read' the Eleusinian first fruit decree, we would come to a conclusion that it reflects the way in which religion and cult in a certain locality institutionalises to such a degree that it can be hardly separated at all from social realities: religion directly reflects society, and the first fruits decree cements social power relations which are religiously determined or camouflaged in 'religious' language. In order to widen this social perspective, which certainly works as a starting point or hypothesis, I have made a trial to look at the Eleusinian *aparchai* dedications through Bourdieu's theory of symbolic capital. Did it provide us with new insights when trying to further understand the issue? Bourdieu's theory combines the social with symbolic in cultural expressions, power relations in particular. It aims at establishing the mechanism on how practical, material expressions of power relations gain unquestioned meanings in contexts where symbolic language is used. Cultic contexts, particularly those with institutionalised religious aspects, are evident cases where this process takes place.

In this view the Eleusinian *aparchai* can be regarded as a cultural code communicating hierarchies, symbolic as much as social, within a setting which was composed of relations between individuals and communities, but also between humans and gods. What naturally remains to be established is a more general view on frequency, contexts and nature of such state-imposed requirements of dedications in ancient Greek cult practice. The nature of case-studies like this can be blamed for this: our *aparchai* simply have to remain unique in its context, and it is for further studies to set them free for more general comparisons.



## Bibliography

The texts of the ancient authors and the standard epigraphical publications are abbreviated according to the system of the *Oxford Classical Dictionary* (OCD).

V. Anttonen,

1996 *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana (Corporeal and territorial Boundaries. The 'Sacred' as Cultural Category)* with a Summary in English, Helsinki (SKS).

P. Bourdieu,

1971 'Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber', *Archives européennes de sociologie* 12 (1971), 3–21.

Bourdieu

1972 (1977) P. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (Travaux de droit, d'économie, de sociologie et sciences politiques no 92), Genève (Librarie Droz) 1972. Transl.: R. Nice, *Outline of a Theory of Practise*, Cambridge (Cambridge University Press) 1977.

1988 *On Interest and the Relative Autonomy of Symbolic Power* (Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies no. 20), Chicago (Center for Psychosocial Studies).

R. Brubaker

2004 'Rethinking classical theory: The sociological vision of Pierre Bordieu' in D.L. Swartz & V.L. Zolberg (eds.), *After Bourdieu. Influence, Critique, Elaboration*, Dordrecht (Kluwer Academic Publishers) 2004, 25–64.

W. Burkert

1985 *Greek Religion. Archaic and Classical*, translated by J. Raffan, Harvard (Basil Blackwell).

1987 'Offerings in perspective: surrender, distribution, exchange' in T. Linders & G. Nordquist (eds.), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985* (Boreas: Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 15), Uppsala 1987, 43–50.

1996 *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Massachusetts & London (Harvard University Press).

L. Bruit-Zaidman & P. Schmitt-Pantel

1992 *Religion in the Ancient Greek City*, translated by P. Cartledge [Originally published as *La religion grecque* 1989], Cambridge (Cambridge University Press).

W.R. Comstock

1984 'Toward open definitions of religion', *Journal of American Academy of Religion* 52:3 (1984) 499–517.

E. Dianteill

2004 'Pierre Bourdieu and sociology of religion' in D.L. Swartz & V.L. Zolberg (eds.), *After Bourdieu. Influence, Critique, Elaboration*, Dordrecht (Kluwer Academic Publishers) 2004, 65–85.

E. Durkheim

1980 'Préface' in *L'année sociologique* 2 (1899), 15–21 (transl. Y. Nandan in E. Durkheim, *Contributions to L'Année sociologique*, London 1980, 52–55).

1965 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris (Librarie Félix Alcan) 1912 (transl. J.W. Swain: *The Elementary Forms of religious Life*, New York 1965).

Elster

1914 *Ein athenisches Gesetz über die Eleusinische Aparche*, Bonn (M.&E. Weber's Verlag, Universitäts-Buchdruckerei).

C.W. Fornara

2003 *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War* (Translated Documents of Greece & Rome 1), Cambridge (Cambridge University Press).

R. Gordon

1999 'From republic to principate: Priesthood, religion and ideology' in M. Beard & J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1999, 179–198.

Ch. Koch

1999 'The Athenian *Syngrapheis* in the fifth century B.C.: Ad hoc drafting committees or elements of an integrative approach?' *Revue internationale des droits de l'antiquité* 3e série, tome 46 (1999), 13–41.

T.E. Lawson & N. McCauley

1996 *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge (Cambridge University Press).

E. Leach

1976 *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols are Connected*. Cambridge (Cambridge University Press).

M. Mauss

1966 'Essai sur le don. Forme archaïque de le change', *Année sociologique* 2:1 (1923–24) = *Sociologie et anthropologie*, 3rd edition (1966), 134–279.

- M. Mauss  
1967 *The Gift: Forms and Function of Exchange in Archaic Societies* (transl. I. Cunnison), New York (Norton).
- J.D. Moore  
2004 *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists* (2nd edn.), Lanham, MD & Oxford (AltaMira Press).
- G. E. Mylonas  
1961 *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton (Princeton University Press).
- P. Pakkanen  
1996 *Interpreting Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis* (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 3), Helsinki.  
2002 'The relationship between continuity and change in Dark Age Greek religion. A methodological study', *Opuscula Atheniansia* 25-26 (2000-2001), 71-88.
- D.L. Pals  
1996 *Seven Theories of Religion*, New York & Oxford (Oxford University Press).
- D. Philios  
1894 'Epigraphai ex Eleusinos' *AM* 19 (1894), 163-193.
- G. Poggi  
1971 'The place of religion in Durkheim's theory of institutions' *Archives européennes de sociologie* 11:2 (1971), 229-260.
- S.R.F. Price  
1984 *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge (Cambridge University Press).
- I. De Prott & L. Ziehen  
1988 *Leges Graecorum Sacrae e Titulis Collectae: Fasti Sacri, Leges Graeciae et Insularum*, Leipzig (Exact reprint edition 1988: Ares Publishers).
- I. Pyysiäinen  
1996 *Belief and Beyond. Religious Categorization of Reality*, Religionsvetenskapliga skrifter 33, Åbo (Åbo Akademi).
- L. Reisch  
1890 *Griechische Weihgeschenke* (Abhandlungen des archäologischepigraphischen Seminars der Universität Wien, Heft 8), Prague, Vienna & Leipzig.

- D.G. Rice & J.E. Stambaugh  
1979 *Sources for the Study of Greek Religion* (SBL Sources for Biblical Study 14), Scholars Press (The Society of Biblical Literature).
- W.H.D. Rouse  
1902 *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*, Cambridge (Cambridge University Press).
- E.J. Sharpe  
1994 *Comparative Religion. A History*, London (Duckworth).
- J. Z. Smith  
1982 *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago (University of Chicago Press).
- F. Sokolowski  
1969 *Lois sacrées des cités grecques* (Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'école et des divers savants 11), Paris (École française d'Athènes).
- C. Sourvinou-Inwood  
1977 'Reconstructing change: Ideology and the Eleusinian Mysteries' in M. Golden & P. Toohey (eds.), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization, and the Ancient World*, London & New York (Routledge) 1977, 132-164.
- Ch. Sourvinou-Inwood  
1990 'What is Polis Religion?' in O. Murray & S. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford (Clarendon Press).
- F. Staal  
1979 'The meaninglessness of ritual' *Numen* 26 (1979), 2-22.
- F.T. van Straten  
1981 'Gifts to the gods', in H.S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship. Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion 2), Leiden (E.J. Brill) 1981, 65-151.  
1992 'Votives and votaries in Greek Sanctuaries', in A. Schachter & J. Bingen (eds.), *Le sanctuaire grec* (Entretiens sur l'antiquité classique 37), Genève 1992, 247-284.
- V. Turner  
1969 *The Ritual Process*, Chicago (Aldine Publishing Company).

## Origenes, jälleensyntymisusko ja Konstantinopolin II. Kirkolliskokous

Juha Pihkala

### Aleksandrialainen ja egyptiläinen kristillisuus

Aleksanteri Suuri valloitti Egyptin vuonna 332 eKr. Uudeksi metropoliiksi perustettiin Niilin suistoon Välimeren rannalle Aleksandria, josta nopeasti kasvoi merkittävä suurkaupunki ja hellenistisen sivistyksen tukikohta. Erityisesti se tunnettiin valtavasta kirjastostaan ja Ateenan jälkeen tärkeimmästä platonilaisen filosofian koulusta. Aleksandriaan syntyi ja kasvoi myös Välimeren alueen suurin juutalainen siirtokunta, joka omaksui kreikan kielen. Aleksandrian juutalaisuus tunnettiin pyrkimyksistään osoittaa, että Platonin filosofia ja juutalainen monoteismi olisivat henkisiä sukulaisia ja erityisesti sitä, että Raamattu oli jo kauan ennen Platonia edustanut puhdasta yksijumalaisuutta. Tunnetuin tämän alan juutalainen oppinut oli Filon (n. 20 eKr. – n. 50 jKr.), joka sovelsi Vanhaan testamenttiin allegorista raamatuntulkintaa. Sen avulla oli helpompi osoittaa juutalaisen monoteismin ja platonilaisuuden sukulaisuus, mikä puolestaan tuki juutalaista lähetystyötä.

Hellenistinen suurkaupunki oli kansojen ja uskontojen sulatusuuni. Juutalaisuuden ja uskonnollisesti värittyneen platonilaisuuden rinnalla eli vanhan Egyptin uskonnollisuus – tosin osittain niin sanotun *interpretatio graecan* leimaamana. Noihin aikoihin oli koko Egyptin uskonto sulautumassa varsinkin hellenisoituneissa piireissä Isiksen ja Osiriksen palvonnaksi. Joissakin antiikin lähteissä – muun muassa Herodotoksella – on maininta<sup>328</sup>, että oppi sielunvaelluksesta olisi Egyptistä peräisin. Säilyneistä uskonnollisista teksteistä – edes *Kuolleiden kirjasta*<sup>329</sup>, joissa sen kuvittelisi esiintyvän – ei siitä kuitenkaan löydy merkkiäkään.

Myös ns. hellenistisen ajan mysteeriuskontoihin vihkiytyneitä oli kaupungissa runsaasti. Varsinkin niin sanottu uuspythagoralaisuus

<sup>328</sup> Herodotos, *Historiateos II*, 123.

<sup>329</sup> *Das Totenbuch der Ägypter*, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Erik Hornung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990. Myöskään *Jan Assmannin* teos *Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990 ei sisällä viittaustakaan sielunvaellukseen.

vaali monien muiden piirteiden rinnalla sielunvaellususkoo. Egyptissä se siis on – säilyneiden lähteiden mukaan – tuontituote. Toinen uuspythagoralaisuuden erityispiirre oli gematria eli lukuihin kätkeytyvien salaisten merkitysten pohdinta. Käsitys sielunvaelluksesta esiintyi myös platonilaisuudessa. Platon oli perinyt tämän uskomuksen Pythagoraalta.<sup>330</sup>

Vaikka se perimätieto, jonka mukaan Paavalin työtovereihin kuulunut Johannes Markus olisi perustanut Aleksandriaan kristillisen seurakunnan ja kärsinyt siellä vuonna 62 jKr. marttyyrikuoleman, lieneekin legenda, kristinusko levisi kaikesta päätellen Egyptiin hyvin varhain. Delta-alueelta se imeytyi nopeasti Niilin rantoja pitkin kohti etelää: 300-luvun alussa seurakuntia oli jo kaukana Ylä-Egyptissä.

Kun Aleksandriaan perustettiin kristillinen seurakunta, se oli luonnollisesti kreikankielinen, samoin varhaisin kristillinen lähetystyö tuolla alueella muutenkin, mutta jo toisen vuosisadan jälkipuoliskolta tunnetaan paljon koptinkieltä eli vanhaa Egyptin kieltä käyttäviä seurakuntia. Kristinuskon leviämistä helpotti alueella vallinnut suvaitsevainen uskontopolitiikka: kristityt eivät yleensä joutuneet kärsimään vainoa ennen Diocletianuksen aikaa (200-luvun loppupuolella).

Varhaiskauden egyptiläinen kristillisuus ei ollut selväpiirteisesti vanhakantaista jerusalemlaista juutalaiskristillisyyttä eikä kreikkalais-roomalaiseen maailmaan tunkeutuvaa paavalilaista pakanakristillisyyttä, vaan omalaatuinen ja moneen suuntaan avoin ryväs erilaisia kristillisiä traditioita. Ehkä selvimmin näkyvä yleispiirre oli vahva yhteys platonilaiseen perinteeseen. Tätä kytköstä helpotti se, että alueen juutalaiset olivat jo kauan pitäneet platonilaisuutta liittolaisenaan. Myös kristittyjen oli luontevaa liittyä tuon filosofian antamaan maailmankuvaan ja elämän kokonaistulkintaan. Se antoi yleiset kehykset, raamatullinen ja kristillinen aines taas varsinaisen kuvan näiden kehysten sisälle. Myös allegorinen raamatuntulkinta oli itsestään selvä väline pyhää kirjaa selitettäessä. Allegorian ja lukusymboliikan avulla olivat jo hellenistisen ajan kreikkalaiset oppineet tulkinneet Homeroksen tekstejä monotheistisesti. Juutalaiset olivat siis omaksuneet menetelmän heiltä ja kris-

<sup>330</sup> Perusteellinen tutkimus sielunvaelluksesta ja sen eri muunnelmien historiasta on Helmut Zanderin *Geschichte der Seelenvanderung in Europa, Alternative religiöse Traditionen von Antike bis Heute*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999.

tityt puolestaan juutalaisilta. Syyrian Antiokiassa tätä selitystapaa tosin ankarasti vastustettiin, koska sitä pidettiin täysin mielivaltaisena. Antiokian kristittyjen mielestä Raamattu oli tulkittava kirjaimellisesti, paitsi silloin kun se itse sanoi tekstin oleva allegoriaa. Sellaisia kohtia ei kovin paljon ole. Koulukuntien välinen ero oli kuitenkin liukuva, enemmän ideologinen kuin käytännöllinen, sillä molemmissa pidettiin historiallista merkitystä tärkeänä eikä allegoria ollut vieras Antiokiasakaan.<sup>331</sup>

### Gnostilaisuus Egyptissä

Egyptin varhaiseen kristillisyyteen punoutui selvästi myös jyrkän askeettisia, gnostilaisia juonteita. Sen osoittavat Ylä-Egyptin Nag Hammadista vuonna 1945 löydetyt koptinkieliset tekstit.<sup>332</sup> Apokryfisiä evankeliumeja, luomiskertomuksia ja ilmestyskirjoja sisältänyt ruukku oli kätetty luolaan erään luostarin läheisyyteen. Kirjat oli ilmeisesti piilotettu sinne 300-luvun lopulla, jolloin harhaoppeja kitkettiin pois ja kirkon elämää yhdenmukaistettiin. Ei ole kuitenkaan mitään todisteita sille väitteelle, että koko egyptiläinen kristillisuus olisi aluksi ollut gnostilaista. Gnostilaisuushan korosti sitä, että aineellinen maailma on paha ja harhaa ja että ihminen pääsee irtautumaan materian pimeistä kahleista ja pelastuu hengen kirkkaaseen maailmaan, mikäli hän saa avukseen salassa olleen tiedon. Kristillissävyisessä gnostilaisuudessa Jeesus oli tämän pelastavan tiedon tuoja. Useimmissa gnostilaisissa ryhmissä ajateltiin lisäksi niin, että kaikelle kansalle tarkoitettujen ”tavallisten evankeliumien” lisäksi oli olemassa sisäpiirille tarkoitettua erityistä tietoa, ”salainen evankeliumi”. Jos Nag Hammadin tekstit ovat olleet

<sup>331</sup> Aleksandrian ja Antiokian koulukuntien hermeneuttisista periaatteista ks. Gunnar af Hällström, Raamatuntulkinnan periaatteet, in: Gunnar af Hällström - Anni Maria Laato - Juha Pihkala, *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*, Helsinki 2005, 91-98. Ks. myös Juha Pihkala, *Yksi kahdessa*, Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana, Yliopistopaino, Helsinki 2004<sup>2</sup>, 108-113, 183.

<sup>332</sup> Nag Hammadin tekstit on julkaistu suomeksi: *Nag Hammadin kätetty viisaus*. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Toimittaneet Ismo Dundenberg ja Antti Marjanen. Juva 2001. Kirjaan sisältyy käännösten lisäksi johdannot ja selityksiä. Englanninkielinen julkaisu *The Nag Hammadi Library*, Revised edition, The definitive new translation of the Gnostic scriptures, complete in one volume, James M. Robinson General editor, San Francisco 1990. Teoksessa on laaja kansainvälinen avustajakunta.

tällaista salaista opetusta, niin kovin suuria nämä salaisuudet eivät kaikessa synkretistisessä esoteerisuudessaankaan ole olleet. Teksteistä yksi kiinnostavimmista on epäilemättä ns. Tuomaan evankeliumi, jossa saat-  
taa olla joitakin aikaisemmin tuntemattomia Jeesuksen sanoja. Tästä syystä se on nykyisin liitetty sellaisiin tieteellisiin tekstijulkaisuihin (eli synopseihin), joissa evankeliumien kertomukset on asetettu rinnakkain vertailun helpottamiseksi. Muut Nag Hammadin evankeliumit ovat lähinnä traktaatteja, jotka käsittelevät tyypillisiä gnostilaisia aiheita. Ne osoittavat, että kirkkoisat eivät ole gnostilaisuutta vastustaessaan yleensä piirtäneet siitä karikatyyriä, vaan ovat kuvanneet sitä omista lähtökohdistaan käsin oikein ja totuudenmukaisesti.<sup>333</sup>

Ensimmäinen "akateemisen tason" egyptiläinen teologi, joka edusti vähitellen ortodoksiseksi hahmottuvaa linjaa, oli Klemens Aleksandrialainen (noin 140–215 jKr.). Hänessä yhdistyivät platonilainen filosofia, syvä mystinen jumalakaipuu, raamatullinen kristinusko sekä jonkinasteinen ymmärtämys gnostilaisia ajatuksia kohtaan, vaikka hän erottautuikin niistä olennaisin kohdin. Hän muun muassa piti – toisin kuin gnostikot – aineellista maailmaa ja ihmisen ruumiillisuutta hyvänä Jumalan luomuksena. Ihmistä ei myöskään pelastanut pelkästään tieto, vaan ennen kaikkea Jeesuksessa Kristuksessa ihmiseksi tulleen Jumalan lunastusteko. Ei ole myöskään löydettävissä viitteitä siitä, että hän olisi suosinut oppia sielunvaelluksesta.

### Origenes

Klemensin merkittävin oppilas ja yksi antiikin ajan etevimmistä teologeista oli Origenes (185–254 jKr.).<sup>334</sup> Hän oli syntynyt sivistyneeseen kris-

<sup>333</sup> Irenaeuksen laaja, noin vuosina 180–185 jKr. syntynyt teos *Adversus haereses* on aiemmin ollut gnostilaisten järjestelmien tärkein samanaikainen lähde. Sen puolueettomuutta on luonnollisesti epäilty. Nag Hammadin tekstit osoittavat kuitenkin, että Irenaeus on pyrkinyt objektiivisuuteen referoidessaan gnostilaisia oppeja ja siinä myös varsin hyvin onnistunut. Hän on pystynyt tekemään eron gnostilaisten käsitysten ja omien arviointiensä välille. Uusin kokonaisuusjulkaisu on *Fontes Christiani*-sarjassa Band 8/1 – Band 8/5: *Adversus Haereses, Gegen die Häresien, Griechisch/Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg in Beisgau 1993–2001.*

<sup>334</sup> Ks. Georg Kretschmar, *Origenes, Klassiker der Theologie I, Von Irenäus bis Martin Luther*, Herausgegeben von Heinrich Fries und Georg Kretschmar, München 1981, 26–43.

tittyyn perheeseen ja sai ehkä senkin vuoksi perinteisen raamatukoulutuksen lisäksi syvällisen hellenistisen kasvatuksen. Hän paneutui filosofisiin opintoihin kuuluisan, alun perin kristityn platonikon, Ammonios Sakkaksen, luennoilla, joita samoihin aikoihin seurasi myös toinen, nuorempi kuuluisuus, Plotinos. Viimeksi mainittu tunnetaan myöhemmin uusplatonilaisuuden perustajana.

Origeneen elämäntyötä ei ole tarpeen käydä tässä yhteydessä laajemmin selostamaan. Hänestä tuli yksi antiikin ajan merkittävimmistä ja tuotteliaimmista teologeista. Hän oli syvällinen Raamatun tekstien tutkija ja julkaisija, raamatun allegorinen selittäjä ja saarnamies. Hän kirjoitti myös ensimmäisen laajan kristillisen uskonopin oppikirjan (*Περὶ ἀρχῶν, De Principiis* eli Pääperiaatteet).<sup>335</sup>

Platonilainen ajattelumalli oli Origeneelle tavallaan itsestäänselvyys, vaikka hän ei todennäköisesti itse olisi samastanut itseään tuohon filosofiseen koulukuntaan. Se nimittäin edusti aleksandrialaisen älymystön normaalia tapaa hahmottaa maailma ja olevainen. Jos sitä ei imetty äidinmaidosta, se omaksuttiin viimeistään koulussa. Materian maailma oli alhaalla, sielun maailma oli sen yläpuolella ja kaikkein korkeimmalla hengen maailma, joka puolestaan oli kosketuksessa ideoiden kirkkaaseen ja puhtaaseen maailmaan. Mitä ylemmäksi tässä hierarkiassa mentiin, sitä todellisempaa kaikki oli. Origeneen oli helppo ajatella, että elämä oli sitä epävarsinaisempaa, mitä kauempana se oli ikuisesta valosta – ja pitää tätä ajatusta täysin luontevana ja kristillisenä. Siksi maanpäällinen, materiaallinen elämä oli vain kalpea varjo siitä, mitä oli ylhäällä ideoiden maailmassa, joka hänelle oli Jumalan maailma.

Origenes oli kuitenkin ennen kaikkea kristitty ja hän kysyttäessä hän olisi varmasti tunnustautunut ortodoksiseksi. Tämä käy selvästi ilmi muun muassa hänen myöhäiskauden teoksestaan *Contra Celsum* (noin 249 jKr.), jossa hän puolustaa kristillistä traditiota tuon keskiplatonilaisen kriitikon hyökkäyksiä vastaan. Hänen säilyneissä kirjoituksissaan heijastuu yleensä perinteinen ja syvällisesti sisäistetty raamatullinen kuva ihmisestä ja ihmisen pelastumisesta. Tämä koskee myös hänen

<sup>335</sup> *Origenes, Περὶ ἀρχῶν τόμοι Δ', De Principiis Libri IV, Vier Bücher von den Prinzipien*, Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Texte zur Forschung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976.

edellä mainittua *De principiis* -teosta. Hän oli kuitenkin jo elinaikanaan kiistelty henkilö ja joutui muuttamaan pois kotikaupungistaan Palestiinan Kesareaan. Aleksandrian piispa Demetrios sulki hänet joskus 240-luvun puolivälissä ehtoollisyhteydestä. Mutta myös entisessä kotikaupungissa suhde häneen pysyi ambivalenttisenä: useita häneltä vaikutteita saaneita teologeja valittiin myöhemmin Aleksandrian piispoiksi. Hänen allegorista tulkintamenetelmäänsä toisaalta arvosteltiin – varsinkin antiokialaisten teologien piirissä – ja toisaalta se sai kannatusta ja paljon jäljittelijöitä. Siinä ei kuitenkaan ollut ongelman ydin. Se ei ollut edes platonismissa sinänsä.

Ongelma syntyi siitä, että platonilaiset ajatusmallit vaikuttivat Origenen teologian kokonaishahmotelmaan kohdissa, jotka antoivat mahdollisuuden tulkita sitä myös huomattavan epäortodoksisesti. Kysymys oli alusta ja lopusta. Platonin ajatusten avulla Origenes pääsi tavallaan Raamatussa kuvatun alun taakse ja jatkoi puolestaan Raamatussa kuvatun lopun tuolle puolen. Näin hän ajatteli saavansa toisaalta kristinuskon ja aikansa tärkeimmän filosofis-uskonnollisen perinteen keskenään sopusointuun ja toisaalta kehittävänsä omaan jumalakuvaansa paremmin sopivan kuvan maailman ja ihmiskunnan lopullisesta päämäärästä. Varovaisena miehenä hän tosin esittelee ajatuksensa vain hypoteeseina, ei sellaisena oppina, joka suoraan nousisi Raamatusta ja olisi sen vuoksi välttämättä uskottava.

Mitä siis Origenes opetti? Mitä hänen ajatuksiaan ei voitu yleisesti hyväksyä? Ensiksikin Origenes opetti platonilaisittain, että ihmisen sielu ja henki olivat olleet ennalta olemassa. Hengen maailma oli ollut olemassa ennen aineen maailmaa. Se oli itse asiassa ainoa todellinen maailma. Se oli Jumalan alkuperäinen luomakunta. Siellä oli vallinnut ehkuva rakkaus Jumalaan, alituinen ja autuas Jumalan kirkkauden katselu. Jostain syystä kuitenkin eräiden puhtaiden henkien rakkaus Jumalaan oli jäähtynyt. Ne olivat alkaneet ensin vajota ja sitten kapinoida Jumalaa vastaan. Kapinaan oli liittynyt paljon henkiä. Silloin Jumala oli luonut aineellisen maailman langenneitten sielujen rangaistus ja kasvatustapaikaksi. Syntiinlankeemus oli siis tapahtunut ennen aineellisen maailman luomista. Myös jokaisen tässä maailmassa olleen, nyt olemassa olevan ja tänne vielä syntyvän ihmisen lankeemus oli tapahtunut ennen tämän meidän maailmamme luomista. Jokaisen ihmisen sielu oli

ollut ennalta olemassa.<sup>336</sup> Tästä eteenpäin Origenes kuitenkin jatkoi raamatullisilla linjoilla.

Toinen Origenen erityisoppi koski eskatologiaa eli ihmisten ja maailman lopullista kohtaloa. Origenes oli sitä mieltä, että lopulta kaikki pelastuvat. Tätä käsitystä kutsutaan apokatastasis-opiksi. Kaikki palaa sen mukaan kerran lähtökohtaansa, Jumalan ikuiseen kirkkauteen. Ikuista kadotusta ei ole, ei edes Saatanaa varten. Hänkin palaa lopulta luojansa yhteyteen. Muutoin Jumala ei Origenen mielestä ole lopullinen voittaja. Ainakaan hänen säilyneistä teksteistään ei saa sellaista vaikutelmaa, että lopullinen pelastus tapahtuisi jälleensyntyneiden ketjun päätteeksi.<sup>337</sup> Kysymyksessä näyttäisi olevan lähinnä kiirastulta muistuttava prosessi kuoleman jälkeen. Kuoleman jälkeinen rangaistus puhdistaa nekin, jotka eivät ole eläessään ottaneet vastaan Kristuksen pelastustyötä. Toisaalta jää avoimeksi myös se mahdollisuus, että lankeemus tapahtuu myös uudelleen, ja että silloin myös koko pelastuksen prosessi käynnistyy samanlaisena toisen kerran. Tämä ei ole kaukana hellenistisestä ikuisen kiertokulun ajatuksesta, mikä on myös yksi stoa-laisen kosmologian ydinajatuksia.<sup>338</sup>

Molemmat Origenen teologiset oletukset voivat edelleen kehiteltyinä helposti johtaa Raamatulle ja kristinuskolle vieraaseen käsitykseen maailmasta. Raamatusta on ensiksikin mahdotonta päätellä, että Jumala olisi luonut maailman langenneiden henkien rangaistussiirtolaksi tai kasvatustapaikaksi. Maailma on luotu hyväksi, siitä kertoo kuvaus paratiisista. Myös ihminen on luotu hyväksi paratiisin asukkaaksi. Lankeemus on tapahtunut tässä hyvässä maailmassa. Ihmisen vuoksi myös paratiisi on turmeltunut. Ajatus apokatastasiksesta puolestaan – toteutuu se sitten jälleensyntyneiden ketjun tai jonkinlaisen puh-

<sup>336</sup> *De principiis*, I 4, 1–5, 5.

<sup>337</sup> 1970-luvulla esitettiin, että Origenes olisi opettanut jälleensyntymistä. Yhtenä keskustelun virittäjänä on ollut *Geddes MacGregorin* teos *Reincarnation in Christianity* (1978). Teosofisia näkemyksiä kannattava MacGregor väittää, että Origenes uskoi reinkarnatioon ja että hänen tuota aihetta käsittelevät kirjoitukset olisi tuhottu. Ajatus jälleensyntymisestä olisi ollut ennen Konstantinopolin toista kirkolliskokousta yleinen kristillinen oppi ja se olisi muka tullut kumotuksi vasta tuolloin Origenen jälleensyntymistä puoltavien ajatusten myötä. Väitettä ei voida todistaa Origenen säilyneiden teosten valossa – eikä sitä tue mikään muukaan tuota ajankohtaa aikaisempi lähde. Se on siitä huolimatta yhä uudelleen nostettu esille.

<sup>338</sup> *De principiis* II 3, 2–3, 7; 11, 7; III 6,1.

distavan kiirastulirangaistuksen tuloksena – tekee lopulta tarpeettomaksi erään kristillisen uskon keskeisimmistä asioista: Kristuksen sovityön. Kristus ei Uuden testamentin mukaan suinkaan tullut maailmaan vain helpottamaan pelastusta, mikä muutoinkin kyllä tulisi aikaan itse kunkin osaksi, vaan hän on pelastaja kerta kaikkiaan. On hyvin mahdollista, ettei Origenes itse ole huomannut, minkälaisia johtopäätöksiä hänen platonilaisperäisistä teologisista kehitelmistään voitiin tehdä - ja myös tehtiin. On siis pidettävä erillään toisistaan Origenes ja myöhemmät niin sanotut origenistit.

### Kiistat Origeneen ajatuksista

Origenes oli siis kiistelty persoona jo eläessään. Antiokialaisten kritiikkiin on edellä jo viitattu. Hänellä oli kyllä tuolloin myös vahvoja tukijoita, varsinkin Aleksandriassa, mutta myös Jerusalemissa ja Kesareassa.<sup>339</sup> Muun muassa Eusebios Kesarealainen arvosti suuresti hänen tuotantaan. Toisaalta Eusebioksen leimautumisensa areiolaisuuden suosijaksi saattoi olla epäedullista Origeneen maineelle.

Ensimmäinen suhteellisen vaimeaksi jäänyt kritiikin aalto laantui 300-luvun alussa ja Origeneen tukijat saattoivat vähitellen kasvattaa ympärilleen teologisen koulukunnan. Eniten hänen ajatuksiaan suosittiin Aleksandrian kreikankielisten parissa, mutta ne levisivät toki myös muualle Egyptiin, varsinkin luostareihin. Toinen vahva tukialue oli Jerusalem, jonka läheisyydessä olevassa luostarissa häntä pidettiin suuressa kunniaissa.

Ensimmäinen todella suuri kiista Origeneen ajatuksista puhkesi vuonna 394 jKr. Epifanios Salamislainen (315–403 jKr.) oli nimittäin liittänyt niitä laajaan harhaoppiluetteloonsa.<sup>340</sup> Hän alkoi myös vaatia - ajan tavan mukaan - että Origeneen teokset olisi tuhottava. Operaatio

<sup>339</sup> Origenesta puolusti tarmokkaasti muun muassa *Pamfilus Kesarealainen* vuosina 307–309 kirjoittamassaan teoksessa *Apologia pro Origene*, joka on säilynyt Rufinuksen latinankielisenä käännöksenä: *Pamphilus von Caesarea, Apologia pro Origene, Apologie für Origenes, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp. Fontes Christiani Band 80, Turnhout 2005.*

<sup>340</sup> *Panarion seu adversus LXXX haereses* (Lääkerasia) on kirjoitettu vuosien 374 - 377 välisenä aikana. Teos esitteli – osaksi yliampuvan kriittisesti – 80 harhaoppia, joista osasta ei ole säilynyt muita dokumentteja.

kohdistui erityisesti Jerusalemin lähellä oleviin luostareihin, joissa kannatus siis oli vahva. Origeneella oli tosin tämänkin kiistan aikana arvovaltaisia puolustajia. Tärkein heistä oli Rufinus Aquilejalainen (345–411 jKr.), joka oli kääntänyt hänen teoksiaan latinan kielelle. Hänen mukaansa harhaoppisuussytykset eivät osuneet oikeaan ja aitoon, vaan väärennettyyn Origeneeseen. Rufinus on todennäköisesti pääosin oikeassa, vaikka hän ilmeisesti onkin kritiikin johdosta käännöksissään hieman toimittanut kunnioittamansa teologin tekstiä. Pääasiassa Rufinuksen ansiota on joka tapauksessa, että Origeneen tekstejä ylipäänsä enää on olemassa.<sup>341</sup> Kiista nimittäin johti - puolustajien ponnisteluista huolimatta - siihen, että origenismi vuonna 400 jKr. tuomittiin, ei tosin vielä virallisessa kirkolliskokouksessa. Traagista tässä oli se, että eräät oikeutetustikin kritiikille alttiit, mutta myös myöhempien kannattajien ehkä ylitulkitsemat kohdat vetivät Origeneen koko tavattoman merkittävän ja laajan teologisen työn tuomion varjoon.

Kun origenismi sittemmin puhkesi taas esiin, sen edustajat usein olivat askeettisten ääriilikkeiden kannattajia. Markus Egyptiläisen vaikutuksesta 300-luvun lopulla Espanjassa syntynyt ns. priscillianismi, askeettis-dualistinen, apokalyptinen ja gnostilaisviritteinen laho<sup>342</sup>, on ensimmäisiä esimerkkejä siitä, millaisesta suunnasta origenistiset ajatukset myöhemmin varmimmin löytyivät.

Toinen ja viimeinen suuri kiista puhkesi 530-luvulla keisari Justinianuksen aikana. Suurin osa Egyptin kristityistä oli 400-luvun loppupuolella Khalkedonin kirkolliskokouksen jälkeen muodostanut kansallisen kirkon ja hylännyt tuossa konsiilissa hyväksytyyn opiin, jonka mukaan Kristuksella oli kaksi täydellistä luontoa, jumalallinen ja inhimillinen, sekoittamatta, erottamatta, muuttamatta ja jakamatta. Egyptiläiset niin sanotut monofysiitit olivat toki myös sitä mieltä, että Kristus oli tosi ihminen, mutta hänellä oli nyt vain yksi jumalallisuuden läpihehkuttama luonto. Tosiasialliset erot eivät olleet kovin suuria, mutta sovintoon egyptiläiset eivät suostuneet, sillä sitä ajoi Bysantin politiikka

<sup>341</sup> *Hieronymoksella*, joka suhtautui Origeneeseen kriittisesti, on häneltä joitakin kreikankielisiä sitaatteja.

<sup>342</sup> Ks. esim. RGG<sup>3</sup> Bd. I, 470; Bd. 5, 588. Zander on sitä mieltä, etteivät myöskään priscillianit opettaneet sielunvaellusta, vaikka sellaisia arveluita onkin esitetty. Emt., 217.

ja bysanttilainen kirkko. Molemmat olivat egyptiläisten mielestä miehittäjän asialla.<sup>343</sup>

Justinianus yritti taas sovintoa, mutta pahimmaksi esteeksi näytti muodostuvan egyptiläisen monofysiittien, varsinkin munkkien, suosima äärisuunta, jossa edelleen haudottiin origenistisia ajatuksia - nyt äärimmäisen esoteeriseksi moneen kertaan tislattuina ja puhtaaksiviljetyinä. Ryhmän kannattajia oli Egyptin lisäksi Jerusalemin eteläpuolella olevassa Sabas-luostarissa. Sieltä ne solmivat yhteyden Konstantinopoliin ja perustivat sinne propagandakeskuksen. Pyrkimyksenä oli saada kaupungin asukkaat ja keisari muuttamaan asiassa mieltään. Sekava uskonnollis-poliittinen kuohunta johti kuitenkin täysin päinvastaiseen tulokseen. Keisari puuttui asiaan ja julisti vuonna 543 muodoltaan kirkolliskokouksen päätöstä muistuttavan ediktin, jossa Origenes ensimmäisen kerran tuomittiin täydellä valtiollisella arvovallalla. Toisaalta se on ainoa virallinen asiakirja, jossa eritellen mainitaan ne opit, joiden vuoksi hänet julistettiin harhaoppiseksi.

Justinianuksen ediktin sanamuoto<sup>344</sup> on Origeneen ajatukset tuomitsevalta osalta seuraavanlainen (käännös on tehty latinankielestä, mutta koko ajan kreikankieliseen tekstiin vertaamalla):

<sup>343</sup> Perusteellinen esitys monofysiittisen suuntauksen kristologiasta ks. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/4, Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien*, Freiburg im Breisgau 1990.

<sup>344</sup> *Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXV emendata*, Freiburg im Breisgau 1973, 403–411, s. 140–142:

Can. 1. Si quis dicit aut sentit, praexistere hominum animas, utpote quae antea mentes fuerint et sanctae virtutes, satietatemque cepisse divinae contemplationis, et in deterius conversas esse, arque idcirco refrixisse a Dei caritate, et inde ψυχάς graece, id est, animas esse nuncupatas, demissasque esse in corpora supplicii causa: anathema sit,

Can. 2. Si quis dicit aut sentit, Domini animam prius exstitisse, atque unitam fuisse Deo Verbo ante incarnationem et generationem ex virgine, an. s.

Can. 3. Si quis dicit aut sentit, primum formatum esse corpus Domini nostri Iesu Christi in utero beatae Virginis, ac postea unitum ei esse Deum Verbum, et animam, utpote quae ante fuisset, an. s.

Can. 4. Si quis dicit aut sentit, omnibus caelestibus ordinibus assimilatum esse Deum Verbum, cherubim que factum esse ipsis cherubim, et seraphim ipsis seraphim, ac omnibus plane supernis virtutibus similem esse factum, an. s.

Can. 5. Si quis dicit aut sentit, in resurrectione corpora hominum orbiculata suscitari, nec confitetur nos suscitari rectos, an. s.

Can. 6. Si quis dicit <aut sentit>, caelum, et solem, et lunam, et stellas, et aquas, quae

#### Kaanonit:

1. Jos joku sanoo tai on sitä mieltä, että ihmisten sielut ovat ennalta olemassa, toisin sanoen että ne olisivat ensin olleet olemassa henkenä ja pyhinä hyveinä ja saaneet ylen määrin nauttia Jumalan katselusta, mutta olisivat sitten kääntyneet pahaan, heidän rakkautensa Jumalaan olisi siitä syystä kylmennyt ja heidät olisi sen jälkeen määrätty sieluiksi (kreikaksi ψυχάς, lat *animas*) ja lähetetty rangaistukseksi ruumiiseen, hän olkoon kirottu.

2. Jos joku sanoo tai on sitä mieltä, että Herran (inhimillinen) sielu olisi ollut olemassa etukäteen ja että se olisi yhdistynyt Jumalan Sanaan ennen inkarnaatiota ja neitseellistä syntymää, hän olkoon kirottu.

3. Jos joku sanoo tai on sitä mieltä, että autuaan Neitsyen kohdussa olisi ensin muodostunut Herramme Jeesuksen Kristuksen ruumis ja että siihen olisi myöhemmin yhdistynyt edeltäkäs olemassa olleet Jumalan Sana ja sielu, hän olkoon kirottu.

4. Jos joku sanoo tai on sitä mieltä, että Jumalan Sana samastuu kaikkiin taivaallisiin luokkiin, että hän olisi kerubeille kerubi, serafeille serafi, että hänet toisin sanoen olisi tehty kaikkien korkeimpien voimien kaltaiseksi, hän olkoon kirottu.

5. Jos joku sanoo tai on sitä mieltä, että ihmisten ruumiit muuttuvat ylösnousemuksessa pallonmuotoiseksi eivätkä tunnusta, että me nousemme ylös nykyisenmuotoisina (kreik. ὀρθίους, lat *rectos*), hän olkoon kirottu.

6. Jos joku sanoo (tai on sitä mieltä), että taivas, aurinko, kuu, tähdet ja vesi, joka on taivasten yläpuolella, olisivat

super caelos sunt, animatas et ratione praeditas [materiales] esse quasdam virtutes, an. s.

Can. 7. Si quis dicit aut sentit, Dominum Christum in futuro saeculo crucifixum iri pro daemonibus, sicuti et pro hominibus, an. s.

Can. 8. Si quis dicit aut sentit, vel finitam esse Dei potestatem, vel eum tanta fecisse, quanta comprehendere et cogitare potuit vel creaturas Deo coaeternas esse an. s.

Can. 9. Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem esse daemonum aut impiorum hominum, an. s.



varustetut sielulla ja järjellä ja että niillä olisi hyveitä, hän olkoon kirottu.

7. Jos joku sanoo tai on sitä mieltä, että Herra Kristus ristinnaulitaan tulevassa maailmassa demonien puolesta, niin kuin hänet on ristinnaulittu ihmisten puolesta, hän olkoon kirottu.

8. Jos joku sanoo tai on sitä mieltä, että Jumalan valta on rajoitettu, joko siten, että hän on tehnyt vain kaiken sen, mikä voidaan käsittää tai ajatella, tai että luodut olisivat yhtä ikuisia kuin Jumala, hän olkoon kirottu.

9. Jos joku sanoo tai on sitä mieltä, että demonien ja jumalattomien ihmisten rangaistus on rajallinen ja että se joskus päättyisi, eli että demonit ja jumalattomat ihmiset saisivat kerran armon ja otettaisiin takaisin (Jumalan) yhteyteen, hän olkoon kirottu.

Justinianuksen julistuksessa näkyvät selvästi ne kaksi kohtaa, joihin Origenes-kritiikki oli koko ajan kohdistunut: toisaalta sielujen olemassaolo ennalta ja toisaalta ajatus siitä, että kaikki lopulta pelastuvat. Jälleensyntymiseen ei näissä kaanoneissa ole vähäisintäkään viittausta. Jos se olisi ollut Origeneen teologiaa koskevissa kiistoissa keskeinen ajatus, se olisi toki mainittu ja epäilemättä myös torjuttu. Jälleensyntymisoppi on tuolloin - ainakin asiakirjoista päätellen - ollut niin marginaalinen, ettei se ole ansainnut erityistä huomiota. Latinankieliselle kristikunnan osalle koko kysymyksenasettelu oli tuolloin vieras. Idässä se esiintyi joissakin gnostilais-platonilais-origenistisissä ryhmissä, mutta se ei ollut varsinainen kirkollinen kysymys. Gnostilaiset virtaukset oli puhdistettu Egyptin koptilaisesta kirkosta viimeistään 400-luvun puolivälissä. Ne olivat silloin käytännössä jo kokonaan kirkon ulkopuolella.

Kymmenen vuotta myöhemmin pidettyä Konstantinopolin II. konsiilia (553) ei kutsuttu koolle ensisijaisesti Origeneen eikä varsinkaan jälleensyntymisen vuoksi, vaan siellä käsiteltiin kolmen muun teologin, Theodor Mopsuestialaisen, Theodoret Kyrralaisen sekä Ibas Edessalaisen oppeja ja kirjoituksia.<sup>345</sup> Niillä ei ollut mitään tekemistä Origeneen

<sup>345</sup> Konsiilin päätökset: Ks. *Decrees of the Ecumenical Councils, Volume One, Nicaea I to Lateran V*, Edited by Norman P. Tanner S.J., Georgetown University Press 1990, s. 105-120. Samoin Denzinger, 416-438, s. 144-153.

kritiikkiä herättäneiden ajatusten kanssa. Yksikään heistä ei myöskään opettanut sielunvaellusta. Origenes mainitaan konsiilin yhdennesätoista kaanonissa eräiden muiden harhaoppisten rinnalla. Kaaanon kuuluu seuraavasti:

Se joka ei kiroa Areiosta, Eunomiosta, Makedoniosta, Apolinarista, Nestoriosta ja Origenesta jumalattomine kirjoituksineen eikä kaikkia muita harhaoppisia, jotka pyhä, katolinen ja apostolinen kirkko ja sen neljä edellä mainittua pyhää konsiilia on tuominnut ja kironnut, sekä heitä, jotka ovat suosineet tai edelleen suosivat mainitunlaisia harhoja ja joko ovat pysyneet tai pysyvät tässä jumalattomuudessaan kuolemaansa asti, hän olkoon kirottu.<sup>346</sup>

Tarkoitus oli ilmeisesti saada keisarin julistuksessa mainituille tuomioille kirkollinen arvovalta. Siinä lueteltuja asioita ei kuitenkaan enää erikseen nimetä Konstantinopolin konsiilin asiakirjoissa. Jotkut tutkijat ovat olleet sitä mieltä, että Justinianuksen julistus tulkittiin tuolloin konsiilin virallisten päätösasiakirjojen liitteeksi. Nykyisin tutkijoiden enemmistö on sitä mieltä, että edikti ei ole missään mielessä Konstantinopolin toisen konsiilin asiakirja.

Oli miten oli, ei ole asiallisia perusteita sanoa, että Konstantinopolin konsiili olisi tuominnut jälleensyntymisopin ja että se sitä ennen olisi ollut varhaisessa kristikunnassa laajalti hyväksytty usko. Siihen on lopulta hyvin selvä selitys. Jos jo Origeneen oletamus sielujen ennalta olemisesta ja se hänen arvelunsa, että jokainen kuolemansa jälkeen lopulta pelastuu, olivat yhteen sovittamattomia kristinuskon perustavimman identiteetin kanssa, vielä vähemmän sen kanssa sopi yhteen ajatus jälleensyntymisestä ja sielunvaelluksesta.

Jälleensyntymisusko gnostilais-manikeolaisine sukulaisilmiöineen toki säilyi hengissä myöhäisantiikin tuomioista huolimatta läpi keskiajan esoteeristen lahkojen piirissä. Osaksi sitä välitti myös kabbalistisen juutalaisuuden mystinen perinne. Myöhäiskeskiajalla ja renessanssiaikana se herätti mielenkiintoa samalla kun Platonin teokset nousivat

<sup>346</sup> Si quis non anathematizat Arium, Eunomium, Macedonium, Apollinarium, Nestorium, Eutychem, Origenem cum impiis eorum conscriptis, et alios omnes haereticos, qui condemnati et anathematizati sunt a sancta catholica et apostolica Ecclesia et a praedictis sanctis quattuor Conciliis, et eos, qui similia praedictis haereticis sapuerunt vel sapient et usque ad mortem in sua impietate permanserunt vel permanent, talis an. s.

uudelleen kunniaan pitkän aristotelelaisen kauden jälkeen. Eräät valistusajan ja sitä seuranneen saksalaisen idealismin edustajat ovat pohtineet Platonin innoittamina myös jälleensyntymiskysymystä.<sup>347</sup> Se, että se on herättänyt mielenkiintoa ja näyttää vastaavan joidenkin myös juutalais-kristillisen perinteen keskellä ihmisten uskonnolliseen kyselyyn myös tällä hetkellä, ei kuitenkaan tee sitä kristinuskon kanssa yhteensopivaksi. Ehkä sen suuntainen yritteliäisyys perustuu ajatukseen, että kaikki uskonnot opettavat lopulta samaa ja että sen vuoksi monissa uskonnoissa tärkeän jälleensyntymisopin täytyy olla piilevänä esoteerisena salaisuutena myös kristinuskon julkisen muodon takana.

Vertaileva uskontotiede ei kuitenkaan tue väitettä, että kaikki uskonnot opettaisivat samaa ja että niiden julistama totuus olisi pohjimmiltaan yksi. On kyllä yhteisiä asioita, mutta ne eivät koske uskonnon syvintä ydintä, sitä keskusta, mistä uskonnon perusidentiteetti kumpuaa. Se, mitä uskonnot kutsuvat pelastukseksi, ei tarkemmin tutkittaessa ole yksi ja sama asia, vaan pelastuksia on monenlaisia.

#### Kirjallisuutta:

- af Hällström Gunnar – Laato Anni Maria - Pihkala Juha  
2005 Johdatus varhaisen kirkon teologiaan, Helsinki.
- Assmann, Jan, Ma'at  
1990 Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München.  
Das Totenbuch der Ägypter  
1990 Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Erik Hornung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Decrees of the Ecumenical Councils  
1990 Volume One, Nicaea I to Lateran V, Edited by Norman P. Tanner S.J., Georgetown University Press 1990.
- Denzinger-Schönmetzer  
1973 Enchiridion Symbolorum, Definitiorum et Declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXV emendata, Freiburg im Breisgau 1973.
- Ismo Dundenberg ja Antti Marjanen

<sup>347</sup> Zander, emt. passim.

- 2001 (toim.) *Nag Hammadin kätkeyty viisauts*. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Juva.
- Grillmeier, Alois  
1990 *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/4, Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien*, Freiburg im Breisgau.
- Herodotos  
1964 *Historiateos, Edellinen nidos: kirjat I–IV*. Kreikan kielestä suomentanut ja esipuheella varustanut Edvard Rein. Porvoo.
- Irenaeus  
2001 *Adversus Haereses, Gegen die Häresien, Griechisch/Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Fontes Christiani-sarjassa Band 8/1 – Band 8/5* Freiburg in Breisgau 1993-2001.
- Kretschmar, Georg  
1981 Origenes, in: *Klassiker der Theologie I, Von Irenäus bis Martin Luther*, Herausgegeben von Heinrich Fries und Georg Kretschmar, München.
- MacGregor, Geddes  
1978 *Reincarnation in Christianity, A new Vision of Rebirth in Christianity*, Wheaton.
- Origenes  
1976 *Περὶ ἀρχῶν τόμοι Δ'*, De Principiis Libri IV, Vier Bücher von den Prinzipien, Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Texte zur Forschung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Pamphilus von Caesarea  
2005 *Apologia pro Origene, Apologie für Origenes*, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp. Fontes Christiani Band 80, Turnhout.
- Pihkala, Juha  
2004 *Yksi kahdessa, Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana*, Yliopistopaino.
- The Nag Hammadi Library  
1990 *The Nag Hammadi Library*. Revised edition, The definitive new translation of the Gnostic scriptures, complete in one volume, James M. Robinson General editor, San Francisco.

Zander, Helmut

1999 Geschichte der Seelenvandierung in Europa, Alternative religiöse Traditionen von Antike bis Heute, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

## Det gyllene Athen. Vältalighetens lockelse och bildningens förförelse i den tidiga kyrkan

Samuel Rubenson

"Därifrån sändes han av Gud, och av sin höga längtan efter bildning, till Athen, vältalighetens hemort, Athen, den gyllene staden för mig, om för någon, och det högsta gudas beskyddarinna."<sup>348</sup>

Det handlar om Basileios, den kappadokiske välborne yngling som senare skulle bli biskop av Caesarea och en av de främsta kyrkofäderna. Han hade redan fått den bästa utbildning hans hemstad kunde erbjuda och tillbringat ett par år i Konstantinopel där han blivit något av en favoritlärjunge till Libanios, en av 300-talets främsta rhetorer, när han nu som 19-åring kom till Athen. Det blev sex, av allt att döma intensiva, år i detta vältalighetens gyllene tempel.<sup>349</sup> Men trots att han utan tvekan tillägnade sig undervisningen väl, så väl att han senare kom att prisas för sin retoriska förmåga, har han själv inte mycket gott att säga om Athen. När han sommaren 355 lämnar staden gör han det med en tydlig avsikt att inte återvända. "Jag lämnade Athen när jag hörde om din filosofi, föraktande allt staden stod för", skriver han i ett brev till den radikale munken Eustathius,<sup>350</sup> och i en homilia avfärdar han Athen som "en orenhetens skola".<sup>351</sup> Det är inte utan att man undrar vad som hände honom där, hur ivern och förhoppningarna som styrde hans steg dit kunde förvandlas i en sådan besvikelse, eller var det kanske insikt?

Det var inte för Basileios Athen var den gyllene staden, åtminstone inte när han såg tillbaka. Citatet är taget ur det gravtal över honom som hans nära studiekamrat i Athen och vän genom livet, Gregorios av Nazianz höll ett par år efter hans död. Bördig från Kappadokien hade Gregorios lärt känna Basileios redan i skolan i Caesarea. Båda kom från burgna kristna familjer och båda var de ivriga att skaffa sig en högre

<sup>348</sup> Gregorios av Nazianz, *Oratio* 43,14.

<sup>349</sup> Basileios nämner själv sina år i Athen endast i förbigående. Vår främsta källa är Gregorios gravtal över Basileios (*Oratio* 43). Basileios hemkomst nämns även i förbigående i Gregorios av Nyssa, *Vita Macrina* 6.2–12.

<sup>350</sup> Basileios av Caesarea, *Epistula* 1.

<sup>351</sup> Basileios av Caesarea, *Homilia in Psalmum* 45.

utbildning, att bli vältaliga. Gregorios själv reste till Caesarea och vidare till Alexandria, medan Basileios valde Konstantinopel. Man kan fråga sig varför. Var det hos Gregorios mer av ett andligt sökande, en önskan att fördjupa sig i den kristna filosofin, och hos Basileios mer en fråga om att göra karriär, att söka den utbildning som öppnade vägen uppåt i samhällshierarkin? Ingen av dem ger oss någon förklaring, men deras senare livsöden och deras skrifter kan lätt tolkas så.<sup>352</sup> Tydligt är i alla fall att Athen kom att betyda helt olika ting för dem. Detta framgår inte minst av Gregorios' gravtal över Basileios, där han relativt ingående redogör för deras gemensamma tid i Athen. Men man skall hålla i minnet att det enbart är Gregorios' röst vi hör. Basileios ger oss aldrig någon utförlig beskrivning av sin studentstad.

När Basileios kom till Athen var Gregorios redan där, troligtvis enrollerad som student hos Prohaeresios.<sup>353</sup> Även denne var kristen och ursprungligen från Asien. Nu var han gammal, men enligt Eunapios en samlade kraft för studenter österifrån.<sup>354</sup> Enligt Gregorios var staden full av förväntan på den begåvade yngling från Kappadokien som nu var på väg. Ryktet om honom och hans nära relation till Libanios gick före honom (om nu inte detta enbart är tom lovprisning uttalad över en världsberömd biskop drygt trettio år senare).<sup>355</sup> Gregorios skildrar sedan hur nykomlingar i Athen tämligen brutalt togs om hand av stadens studenter, en grupp som också i övrigt skildras som begiven på stridigheter, upptåg och hästkapplöpningar. Den grupp som lyckas snappa åt sig den nye studenten, oftast några hemifrån, drar enligt Gregorios med sig honom hem där man för att sätta honom tydligt på plats mer eller

<sup>352</sup> För både Basileios och Gregorios finns aktuella omfattande biografier som också behandlar Athentiden utförligt. För Basileios se Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, University of California Press: Berkely 1994, s. 27–60. För Gregorios av Nazianz, se John McGuckin, *St. Gregory Nazianzen. An Intellectual Biography*, St. Vladimir's Seminary Press: Crestwood 2003, s. 35–83.

<sup>353</sup> Miljön i Athen vid denna tid och Prohaeresios karriär tecknas av Eunapius i hans *Vitae philosophorum et sophistarum*. För Prohaeresios se s. 476–514.

<sup>354</sup> Eunapios, *Vitae philosophorum et sophistarum*, s. 480–481.

<sup>355</sup> Basileios hade troligtvis mött och möjligen studerat för Libanios i Konstantinopel innan han kom till Athen (Rousseau, s. 37). Äktheten för den omfattande korrespondensen mellan Basileios och Libanios är omdiskuterad, men åtminstone vissa av breven anses allmänt som äkta. Se Rousseau, s. 57, n. 130 för litteratur och s. 57–60 för kommentarer.

mindre våldsamt driver gäck med honom. Därefter förs han i procession över agoran till de allmänna baden. Utanför badet uppstår så tumultartade scener. Som om badet vore stängt bultar och slår man på portarna och skrämmer upp dem som är därinne, och betar sig allmänt som om nykomlingen inte var välkommen. Först därefter släpps novisen in och när han väl tagit sitt bad är han välkommen in i kretsen på lika villkor. Men, säger Gregorios, när det gällde Basileios lyckade han få de andra att inse att så behandlade man inte en så respekterad, allvarlig och omdömesgill man. Detta var, säger han, begynnelsen på vår vänskap. Där, i det ögonblicket drabbades vi av en ömsesidig kärlek.<sup>356</sup>

Trots att han slapp den traditionella novisinvigningen blev, enligt Gregorios, början på Basileios tid i Athen inte särskilt lyckosam. En grupp äldre studenter hemifrån, som haft Basileios far som lärare i skolan, och nu lämnat retoriken bakom sig för filosofin tog sig an honom. Gripna av avundsjuka inför Basileios begåvning och rykte (och kanske även ett visst högmod) kom de snart att ständigt ansätta honom med förödmjukelser och meningslösa tvister. Gregorios, som tydligen först stått på deras sida i ett försök att göra Basileios övertag mindre, förstod först med tiden deras onda avsikter. Han berättar hur han då, när insikten kom, vände på klacken och helt tog Basileios parti. Efter det var relationen till de andra studenterna bruten, och Gregorios och Basileios oskiljaktiga vänner. "Allteftersom tiden gick, säger Gregorios, visade alltmer öppet vår kärlek till varandra och vår hängivenhet för filosofin. Vi blev allt för varandra, delande samma tak, samma bord, samma känslor. Med våra ögon fästade mot samma mål blev våra känslor för varandra allt varmare och starkare."<sup>357</sup> För att inte missförstås i sitt gravtal tillägger han dock att deras kärlek inte var kroppslig utan andlig, en kysk kärlek vars band var ett gemensamt oförgängliga mål.

Drar man av lite av Gregorios' retorik kan man ur hans tal ändå tydligt se hur olika de två var (och vill man få det bekräftat kan man bara jämföra deras brev till varandra).<sup>358</sup> Basileios var den klart domineran-

<sup>356</sup> Gregorios av Nazianz, *Oratio* 43.16–17.

<sup>357</sup> Gregorios av Nazianz, *Oratio* 43.19.

<sup>358</sup> Se Basileios av Caesarea, *Epistulae*, och Gregorios av Nazianz, *Epistulae*. Stora delar av deras brevväxling finns översatt till svenska i *Svenskt Patristiskt Bibliotek*, vol. III, s. 59–143.

de, en ung man med stora ambitioner, värtalig och framgångsrik, pretentiös men även lätt nedlåtande mot andra. Begåvad, men också rätt snart besviken. Athen var inte det han sökte. Framgången i retorik blev en tomhet, en vinst han senare kom att betrakta som värdelös. Vad gällde filosofin drev den honom, tycks det, alltmer mot en önskan att själv praktisera, att söka stillhet och avskildhet för att så ägna sig åt att tämja kroppen och i andliga övningar vinna en klarsyn han inte kunde få på annat sätt. Men den stilla avskildheten kunde inte tillfredsställa hans sökande. Han var, hela sitt liv, en handlingens man, och det gav Athen honom inte utrymme för.

Gregorios å sin sida lite mer lekfull och livsglad, och inte minst förälskad i Athen och dess studiemiljö. För Gregorios var retoriken en glädjekälla, språkets skönhet en fröjd, och likaså fann han filosofin vara en outsinlig källa till allt djupare reflektion. När Basileios till sist fått nog och skuddar stoftet av Athen från sina fötter, blir Gregorios kvar. Visserligen återvänder även han rätt snart till Kappadokien, men det tycks mest ha varit av familjeskäl, och inte utan att hela livet med värme tänka tillbaka på "det gyllene Athen". Trots att de, som Gregorios uttrycker saken, var två kroppar med en själ, var deras erfarenhet av Athen inte densamma.<sup>359</sup>

Men Basileios och Gregorios var inte de enda som studerade i Athen vid denna tid. På våren 355 kom även Julianus, den blivande kejsaren dit. Han var ett par år yngre än Basileios och Gregorios och liksom de hade han genomgått sin grundläggande skolgång i Kappadokien, men hade sedan studerat i Nikomedia och där blivit övertygad nyplatonist. Nu var han i Athen, inte så mycket för retoriken eller filosofin, utan mest för att invigas mysterierna.<sup>360</sup> Men även om Gregorios av Nazianz, i sin rätt elaka karakterisering av den blivande kejsaren (nervös, arro-

<sup>359</sup> För en diskussion av Athenbilden hos Basileios och Gregorios av Nazianz samt hos Gregorios av Nyssa, se Samuel Rubenson, "The Cappadocians on the Areopagus", *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, ed. by Jostein Børtnes and Thomas Hägg, Tusculanum Forlag: Köpenhamn, s. 113–132.

<sup>360</sup> För en beskrivning av Julianus tid i Athen se Polymnia Athanassiadi-Fowden, *Julian. An Intellectual Biography*, London 1992, s. 46–51. Vår utförligaste samtida källa är Eunapius, *Vitae philosophorum et sophistarum*, se särskilt s. 426–438 i utgåvan i LCL. För Julianus kontakter med Basileios och Gregorios se McGuckin, s. 58–60 och mer återhållsamt Rousseau, s. 32.

gant och dåraktigt självcentrerad), hänvisar till egna observationer, är det inte så troligt att de verkligen lärde känna varandra.<sup>361</sup> Julianus var ju, trots allt, kejsarens kusin. Däremot fick Gregorios senare all anledning att ägna kejsaren en del uppmärksamhet. Genom att ställa saken på sin spets, genom att frånta de kristna all rätt till det Athen stod för, träffade han Gregorios extra hårt.

Bakgrunden var Julianus' revolt redan som tonåring mot den framväxande kristna kulturen, som kejsarhovet stödde, och hans förkärlek till de mer eller mindre hemliga religiösa kulter som inte bara vördade det klassiska arvet, men i religiösa riter levde ut det. Som kejsare förkastade han, under sina soldaters odelade bifall, maktens kristna attribut och gynnade hängivet på alla sätt en upprustning av templen, en förnyelse av offerkulten och en dyrkan av mytologins gudar. Hans problem var att de kristna, som nu i 40 år under hans två företrädare på tronen gynnats, fanns överallt och dessutom ofta företrädades av klassiskt bildade män. Mest upprörande för Julianus var att de tog hjälp av själva den klassiska bildningen, av Homeros och Hesiodos, Platon och Aristoteles, ja att de erövrade den för sina syften, att de gjorde Athen till sin stad. Liksom de beslagtagit judarnas heliga Skrift höll de, som Julianus såg saken, nu på att skamlöst stjäla grekernas arv. Överallt började de uppträda som lärare i skolorna och med hjälp av de litterära klassikerna lära ut läsning och skrivning, stil och retorik, logik och grammatik, men samtidigt fördöma texternas innehåll. Excellerande i grekisk talekonst och litterär komposition, hånade de författare de brukade. Det är mer än kejsaren kan acceptera. Han går till motattack. De kristna får vara så vänliga och hålla sig till sitt. I ett berömt edikt, daterat 17 juni 362, stadgar han att lärartillsättningar skall kontrolleras noga och godkännas av kejsaren själv, så att bara de som verkligen delar det klassiska arvets värderingar också skall få undervisa.<sup>362</sup>

I ett brev skrivet strax efter att lagen trätt i kraft skriver han:

Jag kräver inte att lärarna skall ändra sin övertygelse. Jag ger dem snarare valet mellan att antingen låta bli att lära ut vad de själva inte tror

<sup>361</sup> För Gregorios beskrivning av Julianos, se hans *Oratio* 5.23.

<sup>362</sup> *Cod. Theod.* XIII.3.5 För en diskussion se Glanville Downey, "The Emperor Julian and the Schools", *The Classical Journal*, 53 (1957), s. 97–103.

på, eller undervisa ärligt och inte prisa klassikerna samtidigt som de fördömer deras övertygelse. Annars visar de ju bara att de gör vad som helst för några få drachmer. Förr fanns det ursäkter för varför man inte gick till templet och höll sin tro hemlig. Men nu sedan gudarna har befriat oss tycks det mig orimligt att människor skall lära ut vad de ogillar. Om de är verkliga uttolkare av de gamla klassikerna, får de verkligen leva i enlighet med de gamlas vördnad inför gudarna. Om de anser att klassikerna hade fel, får de nöja sig med att i kyrkorna undervisa utifrån Matteus och Lukas.<sup>363</sup>

Gregorios vägrar acceptera kejsarens enkla och konsekventa tankegång. Hela den enastående litterära och retoriska skicklighet han uppövat på den klassiska bildningen grund och sedan sökt utnyttja i kyrkans och den kristna trons tjänst stod på spel. Den helgjutna integration av grekisk bildning och kristen tro, den slagkraftiga förmåga att låta allt smälta samman i en medryckande lovprisning av den treenige guden och den djupsinniga reflektion över språkets väsen och bärkraft, som kom att ge honom epitetet "teologen", en upphöjelse bara tre grekiska kristna författare fått, var ifrågasatt. Gregorios inser att Julianus träffar själva kärnan i kristnandet: Homeros eller Bibeln. Inget både och, inget kristnande av traditionen, ingen syntes, ingen förening. Vill någon bli kristen får han göra sig urarva, ställa sig utanför. Gregorios ville ha både och, både Homeros och Bibeln, både bildning och kristen tro. Klara än många andra förstod han att utan ett övertagande av kulturen var den kristna traditionen dödsdömd. Utan språklig och litterär bildning, utan kunskaper i historia och litteratur, retorik och filosofi, skulle de kristna bli handfallna. Utan lärda, utan värtalare, utan tänkare, utan skolade skribenter, utan jurister skulle de kristna vara utestängda från allt inflytande, all möjlighet att påverka. Var kyrkan dömd att bli sekt igen? Skulle Bibeln förbli en udda bok för de hängivna och den klassiska litteraturen förbehållen icke-troende?

I sina två kraftfulla tal riktade mot Julianos skriver Gregorios att kejsaren när han beskyller oss för att stjäla vad som tillhör andra agerar som om grekiskan var en religion och inte ett språk. Är inte också vi greker, frågar han retoriskt, är inte det grekiska litterära arvet också vårt? Har inte vi rätta att bruka allt det vi kan lära oss för att söka bättre förstå och ge uttryck åt det som i Bibelns döljs bakom en till synes enkel

<sup>363</sup> Julianus, *Epistula* 36.

fasad?<sup>364</sup> Gregorios accepterar inget antingen eller, inget var och en blir salig på sitt vis Han vill nå fram till den enda sanningen, den som för-enar. Han är inte ensam. Bakom sig har en tradition av kristna tänkare som brottats med det antika arvet med den förutsättningen att kristen tro fulländar detta, ja skymtar fram i det, men samtidigt överträffar det. Homeros och Platon sågs som vägröjare. Samtidigt markerar Gregorios, på ett sätt som nog inte varit tydligt före honom, en principiell åtskillnad mellan språk och tro, litteratur och religion. Han vill inte ersätta Homeros med Bibeln, Platons skrifter med Pauli brev, han vill inte göra de kristnas texter till ideal på klassikernas bekostnad. Som tydligt framgår av hans korrespondens bland annat med vännen och kollegan Basileios den store, kan han, även som biskop, inte annat än älska allt som Athen stod för, bildning, litteratur och filosofi.<sup>365</sup>

En helt annan reaktion på Julianus edikt finner vi hos andra framstående kristna. Jag tänker då främst på Apollinarios, vid denna tid en man i femtioårsåldern, en framstående och högt bildad biskop av Laodikeia, en betydelsefull hamnstad på den syriska Medelhavskusten. När Apollinarios insåg vad den nya lagen betydde satte han sig ner för att tillsammans med sin gamle far, en välrenommerad lärare från Beirut, skriva om Bibeln på en litterärt godtagbar grekiska.<sup>366</sup> Det var ju här skon klämde. Bibeln, inte minst nya Testamentet, var ju som litterär text undermålig, alltför enkel och okonstlad, en bok av obildade för obildade. I finare kretsare dög den inte alls. I andra sammanhang och på den tiden då de kristna var förföljda, en motkultur, kunde det vara en poäng med kontrasten mellan det enkla och det kulturbärande, det nya, befriande, och det klassiska bevarande. Men nu när det kristna skulle bära kulturen, bevara tradition och samhälle, var Bibelns språk och stil ett problem. Som skolbok för den som ville fulländas i tal och skrift var den otänkbar. För den som ville lära sig logik och argumentation, som lockades av värtalighet var den inget att ha.<sup>367</sup>

<sup>364</sup> Gregorios av Nazianz, *Oratio* 4.5, 103, 104.

<sup>365</sup> Se till exempel *Epistula* 32, 90, 114, 178, 189.

<sup>366</sup> Våra källor här är Socrates, *Historia Ecclesiastica* III.16 och Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* V.18.

<sup>367</sup> I efterhand konstaterar Socrates angående Apollinarios arbete att dess misslyckande berodde inte bara på Julianus hastiga död utan även på att Bibeln inte är användbara för att lära sig logik eller polemik. Se Socrates, *Historia Ecclesiastica* III.16.

Om kejsaren tog ifrån de kristna den klassiska litteraturen fick de väl göra sig sina egna klassiker, tänkte Apollinarios. Med dem skulle man inte bara bibehålla möjligheten att ge en fullödig språklig, litterär och retorisk bildning, man skulle t.o.m. kunna göra det med kristna texter. Sagt och gjort. Apollinarios och hans far skapade under ett par år en episk skildring av judarnas historia som ersättning för Illiaden och Odysseen, kristna komedier som ersättning för Menander, tragedier för att ersätta Euripides och oden i stil med Pindaros. Deras ambition var, som kyrkohistorikern Sokrates senare kom att uttrycka det, "att producera en uppsättning texter som när det gäller stil, struktur, uttrycksätt och karaktär är lika den grekiska litteraturen och jämbördiga i antal och slagkraft."<sup>368</sup> Bibeln i stället för Homeros, men samtidigt en Bibel på Homeros villkor. Och Apollinarios och hans far var inte ensamma. Inte långt senare, i Panopolis i södra Egypten, satt poeten Nonnus, känd för sin stora diktverk om guden Dionysios färd till Indien, och skrev om Johannesevangeliet till hexameter.<sup>369</sup>

Att Bibelns böcker kunde ses som en ersättning för de antika texterna var i och för sig ingen ny idé. Många av de första århundradenas kristna författare och apologeter såg på Bibeln, främst gamla Testamentet, som jämförbart med, men sannare än Hesiodos och Homeros. När de för intresserade icke-kristna skulle förklara Bibeln glider utläggningarna lätt in på jämförelser och ofta kan man se att de utlägger berättelser ur Bibeln med klassiska texter i bakhuvudet. Att Bibelns skapelseberättelse, historiska skildring, sedelärande historier, vishetssamlingar o.s.v. hade kommit för att ersätta den gamla hedniska villfarelsen hade varit självklart för många. Det nya greppet, som kom som en reaktion på Julianus edikt, var anpassningen, att erövra den klassiska litteraturens egen mark genom att göra Bibeln till klassiker. Att man därigenom knappast kristnade bildningen, utan snarare tvärtom klädde kristendomen i en dåligt sittande bildad klädnad tycks inte ha gått upp för biskop Apollinarios och hans meningsfränder. I sina försök att rädda den klassiska bildningen åt kyrkan riskerade de att göra sig av med både bildningen och Bibeln.

<sup>368</sup> Sozomenos om Apollinarios *Historia Ecclesiastica* V.18.

<sup>369</sup> För Nonnus av Panopolis och hans Johannesparafra se R. Janssen, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*.

Men kampen om bildningen hade på sätt och vis börjat långt tidigare. I en av de äldsta texter vi har som nämner de för de kristna förbjudna yrkena, nämns läraryrket. Men här är det inte de makthavande som förbjuder, här är det, enligt presbytern Hippolytos av Rom, själva den kristna apostoliska traditionen.<sup>370</sup> Enligt Hippolytos var det för kristna i det sena 100-talets Rom inte lämpligt att undervisa och inte lämpligt att sända sina barn till skolan. Den antika vidskepelsen skulle man inte besmittas av. Samma avståndstagande från klassisk bildning finns hos flera författare från denna tid, även om de ofta framför sin kritik med hjälp av i skolan inhämtade retoriska färdigheter.<sup>371</sup> När evangeliets ljus hade kommit skulle man inte längre hänge sig åt de icke-kristnas mörker. Om man accepterade att lära ut sådant eller ägnade sig åt att studera det kunde man själv besmittas, kunde man riskera att kompromissa. Judarna hade sina skolor, de var bundna vid sina texter. Grekerna hade sina skolor, bundna i sin vidskepelse. De kristna behövde inga skolor. De var inte ute efter att grunda en egen civilisation, de hörde himmelriket till. Det var förföljelsetider och det gällde att stå fast, att hålla rågången klar och inte tolerera de som förrådde sin tro. Bibeln skrifter var till för de invigda, och de behövde egentligen inget annat. Så var idealen. Verkligheten var säkert mindre svart/vit.

Kommer vi längre in på 200-talet förändras bilden, framför allt i den östra rikshalvan. Här framträder inte bara bildade kristna, utan kristna med bildningsanspråk, med ambition att utbilda. Det börjar i Alexandria, samtidens kulturella huvudstad. Unga kristna söker upp stadens främsta lärare, tillägnar sig de senaste rönen i uttolkningen av de stora klassikerna, av Homeros och Platon. Inte för att sätta dem jämsides med Bibeln, utan för att utnyttja dem. Med hjälp av de tolkningsmetoder samtidens och tidigare generationers lärda använder för att tolka klassikerna, och med hjälp av den judiske filosofen Filons arbete med Bibeln

<sup>370</sup> Hippolytos, *Den apostoliska traditionen* 16.5; sv. övers av Anders Ekenberg, Katolska bokförlaget: Uppsala 1994, s. 47-48.

<sup>371</sup> Det främsta exemplet är den radikale kristne rhetorn Tertullianus med sitt kända uttalande: "Vad har Athen och Jerusalem, akademien och kyrkan gemensamt?". Se hans *De praescriptione* 7.9. För en diskussion se Gösta Hallonsten, "Filosoferna som 'heretikernas patriarker' — Tertullianus polemik och verkligheten bakom".

lägger framför allt Origenes grunden för den kristna bibeltolkningen.<sup>372</sup> Att Bibeln trots sitt skenbart enkla språk inte alls är enkel att förstå började klarna, framför allt när man försökte förklara för nyfikna hedningar. Att göra gamla Testamentets berättelser meningsfulla för icke-judar, ja att få dem att säga något existentiellt till var och en, krävde tolkning. Här kom vetenskapen till hjälp. Och med hjälp av den kunde Origenes efterhand skapa inte bara ett helt bibliotek av bibelkommentarer utan också en kristen filosofisk skola. En av hans elever, Gregorios Undergöraren, berättar i ett bevarat tacktal till sin lärare om undervisningen; om hur Origenes gick igenom hela den klassiska tankevärlden och dess olika skolor och åskådningar, inte för att avvisa dem i sin helhet utan för att visa att man inte bör läsa sig vid en enskild; om hur han varsamt förde eleverna fram mot den kristnas trons verklighet, denna som ligger fördold bakom Bibelns yta, men som sammanfattar och fulländar all filosofi.<sup>373</sup>

Men Origenes skola förblir ett udda exempel. Dess elever är aldrig många. Någon folkbildning är det inte tal om. De kristna är fortfarande ständigt misstänkta och tidvis förföljda, och Origenes ambition är filosofens, att med en grupp utvalda elever tränga allt djupare in i gudskunskap. Att detta inte var något för det stora flertalet var självklart. De fick hålla sig till de enkla sanningarna, till en mer bokstavlig läsning och förenklade läroformuleringar. För dem räckte Bibeln. Det var först när Konstantin inte bara slutgiltigt garanterade de kristnas religionsutövning utan personligen anslöt sig till den, som allt förändrades. Det fanns inte längre någon anledning att hemlighålla sin kristna tillhörighet, ingen anledning längre att hålla sig undan de kristna. Tvärtom! Det fanns starka skäl att se om man inte skulle ansluta sig, trots alla de krav det ställde. När de kristnas sak nu blivit kejsarens betydde det ju samtidigt att kejsarens sak blev de kristnas. Med biskoparna i spetsen skulle man hjälpa till att hålla samhällsordningen och kulturen under armarna, hjälpa till att stifta lag, skipa rätt och till kommande generationer

<sup>372</sup> Litteraturen om Origenes och hans bibelforskning är oerhört omfattande. För anknytningen till alexandrinsk hermeneutisk tradition se David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*.

<sup>373</sup> Se Gregorios Thaumaturgos, *Oratio panegyrica in Origenem*. För en diskussion av texten och dess innebörd se Valantasis, s. 13–33.

förmedla bildning och moral. Nu gällde det att se till att man hade bildade och inflytelserika ledare, ja att man hade plats för de bildade och inflytelserika som var beredda att leda kyrkan. Det gällde att förena helighet och bildning.<sup>374</sup> Att somliga av dem kanske såg kyrkan mer som en karriärväg än en kallelse var väl ofrånkomligt. Men utan dem som skickligt kunde bruka ordet, som kunde övertyga och övertala, fanns det ingen framtid. Det gällde nu att erövra kulturen och inte minst skolan. Att det efter fyrtio år skulle komma ett bakslag kunde man inte ana.

Jo, det fanns de som nog anade. Som tyckte att kristendomens seger riskerade att ske till ett alltför högt pris, kyrkans förvärldsligande. De som såg att kejsaren inte bara var god, inte bara önskade tjäna kyrkan. I de framväxande klostren fick dessa sin plattform, inte minst i Egypten vars biskop Athanasios för sin kompromisslöshet fick tillbringa merparten av sina femtio år som biskop i exil.<sup>375</sup> I de tidiga klostren hade man inget till övers för kejsaren, för världslig makt och rikedom. Inte heller för världslig bildning och klassisk litteratur, för Homeros och Euripides. "Grekerna far land och rike runt för att skaffa bildning, medan det enda som behövs är ett uppriktigt hjärta," skriver biskop Athanasios om Antonios, den store ökenfadern och munkväsendets portalgestalt.<sup>376</sup> Allt väsentligt är givet av naturen. Det gäller att bevara det mot det onda. Skolgång skapar bara förvirring. Riktigt så enkelt såg inte alla det. Längre söderut i Egypten bygger Pachomios upp sin klostergemenskap och ger dem världens första samling klosterregler. I dessa finner vi fröet till en kristen skola, en skola där Bibeln ersätter Homeros. Läsning och skrivning behöver alla lära sig, är Pachomios filosofi.<sup>377</sup> Men det bör man inte, som i alla tidigare kända skolgång, göra utifrån de klassiska idealen. Bibeln fungerar utmärkt som grundskolans läsebok. Men Pachomios är inte ensam om denna idé. När Gregorios av Nyssa, lillebror till den Basileios som Gregorios Teologen brevväxlade med, skall skildra sin systems uppväxt och skolgång skriver han att de fromma föräld-

<sup>374</sup> För en diskussion om bildningens plats i tidiga helgonbiografier se Samuel Rubenson, "Philosophy and Simplicity: The Problem of Classical Education in Early Christian Biography", *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*.

<sup>375</sup> För en inträngande analys av Athanasios och kejsarna se Timothy Barnes, *Athanasios and Constantius*.

<sup>376</sup> Athanasios av Alexandria, *Vita Antonii* 20.

<sup>377</sup> Se *Regula Pachomii* 139–140.



rarna å ena sidan var ivriga att hon skulle få utbildning, å andra sidan inte önskade att hon skulle läsa de moraliskt tvivelaktiga klassikerna. De gav henne därför valda delar av Bibeln istället.<sup>378</sup>

Redan innan Julinaus försöker hålla skolan fri från kristna finns det alltså kristna som försöker finna en skola fri från det hedniska. Men det är inte ännu en tanke på en skola för alla kristna, en utbyte av skolböcker för alla. Det rör sig endast om experiment för vissa, för munkar och asketiska kvinnor. För de flesta är detta inget alternativ. Kvar står Gregorios protest som kejsarens utestängande av de kristna, hans försök att monopolisera skolan, alternativt Apollinarios ambition att upprätta en klassisk kristen alternativ skola. Nu bar det sig inte bättre att Julianus ett drygt år efter sitt berömda edikt stupade under ett fälttåg mot perserna och efterträddes av en kristen kejsare. Därmed kunde de kristna återta skolan. Gregorios linje segrade medan Apollinarios förlorade. Hur det hade gått om Julianus fått regera i 40 år i stället för ett och ett halvt får vi aldrig veta.

Det vi vet är att Athen och allt staden står för blev en ofrånkomlig del i den kristna historien Oberoende av vad de personligen tyckte och kände kunde varken Basileios eller Gregorios komma ifrån frågan om hur de som kristna tänkare, och biskopar, skulle förhålla sig till det antika arvet, till språket, litteraturen, filosofin och lärdomstraditionerna. Inte ens Basileios, som knappast hade ett vänligt ord till övers för Athen, kunde klara sig utan det han lärt under sin studietid. Även när han betonar att han skriver enkelt och okonstlat lyser den retoriska traditionen igenom, och även när han i sina predikningar över skapelseberättelsen försöker hålla sig helt till skriften kan man inte undgå att fascineras över hans djupa kännedom om samtidens naturvetenskap.<sup>379</sup> Men framför allt inser han när han skall undervisa att för verklig vishet krävs att man utsätter sig för bildningens frestelse och på gott och ont äter av vältalighetens frukter. Hans lilla skrift om nyttan av den grekiska litteraturen är ett tydligt vittnesbörd om en insikt om att utan Athen blir det inte mycket av Jerusalem.<sup>380</sup>

<sup>378</sup> Gregorios av Nyssa, *Vita Macrina* 3.

<sup>379</sup> Tydligast i hans predikningar över de sex skapelsedagarna, *Hexaameron*. För naturvetenskapen se särskilt inledningen till Rudbergs svenska översättning, s. 13–19.

<sup>380</sup> Basileios, *Ad adulescentes* 2-3

## Bibliografi

- Athanasius av Alexandria  
1993 *Vita Antonii*; ed. Bartelink, *Sources Chrétiennes* 400, Paris: Cerf 2004; sv. övers. av Tomas Hägg och Samuel Rubenson, Skellefteå: Artos.
- Athanassiadi, Polymnia  
1992 *Julian. An Intellectual Biography*, London: Routledge.
- Barnes, Timothy  
1993 *Athanasius and Constantius*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Basileios av Caesarea  
1975 *Ad adulescentes*; ed. N.G.Wilson, *Saint Basil on Greek Literature*, London: Duckworth samt Boulenger.
- Basileios av Caesarea  
1966 *Epistulae*; ed. Courtonne, Paris: Société d'édition «Les belles lettres», Paris 1957, 1961, 1966.
- Basileios av Caesarea  
1998 *Hexaameron*; ed. Amand de Mendieta – Rudberg, GCS, N.F. 2, Berlin: Akademie der Wissenschaften 1997 (Giet, SC 26, Paris: Cerf 1949); sv. övers. av Stig Rudberg, *Hexaameron. Nio homilior om skapelsen av Basilius den store*, Skellefteå: Artos.
- Basileios av Caesarea  
*Homilia in Psalmum 45*; PG 29.416–432.
- Codex Theodosiani  
1952 *Codex Theodosiani*; ed Mommsen, Berlin 1905; eng. övers. *The Theodosian Code*, tr. by Clyde Pharr, Princeton: Princeton University Press.
- Dawson, David  
1992 *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley: University of California Press.
- Downey, Glanville  
1957 "The Emperor Julian and the Schools", *The Classical Journal*, 53 (1957), s. 97-103.
- Eunapius  
1921 *Vitae philosophorum et sophistarum*; ed. Wright, LCL, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

## Gregorios av Nazianz

1974 *Epistulae*, ed. Gallay, GCS 53, Berlin: Akademie der Wissenschaften 1964; SC 208, Paris: Cerf 1974.

## Gregorios av Nazianz

1983 *Oratio* 4 (Contra Julianum I); ed. Bernardi, SC 309, Paris: Cerf.

1983 *Oratio* 5 (Contra Julianum II); ed. Bernardi, SC 309, Paris: Cerf.

1992 *Oratio* 43 (In laudem Basilii); ed. Bernardi, SC 384, Paris: Cerf.

1999 *Vita Macrinae*; ed. Woods Callahan, GNO VIII.1, Leiden: Brill 1952; sv. övers. Gregorios av Nyssa, *Den heliga Makinas liv & Om själen och uppståndelsen*, övers. och inl. av Sten Hidal, Skellefteå: Artos.

## Gregorios Thaumaturgos

1969 *Oratio panegyrica in Origenem*; ed. Crouzel, SC 148, Paris: Cerf.

## Hallonsten, Gösta

1999 "Filosoferna som 'heretikernas patriarker' – Tertullianus polemik och verkligheten bakom", *Patristica Nordica* 5, ed. Samuel Rubenson och Sten Hidal, Lund 1999, s. 73–97.

## Hippolytos

1994 *Traditio apostolica*; ed. Botte, SC 11b, Paris: Cerf 1968; sv. övers. *Den apostoliska traditionen*, övers av Anders Ekenberg, Katolska bokförlaget: Uppsala.

## Janssen, R.

1903 *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, TU 23,4, Leipzig.

## Julianus

1923 *Epistula* 42; ed. Bidez, Société d'édition «Les belles lettres», Paris 1972 (= epistula 36; ed. Wright, LCL, London 1923).

## McGuckin, John

2003 *St. Gregory Nazianzen. An Intellectual Biography*, St. Vladimir's Seminary Press: Crestwood.

2008 *Regula Pachomii*; ed. Boon, *Pachomina Latina*, Louvain: Bibilothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 1932; sv. övers Pachomiosregeln i *Svenskt Patristiskt Bibliotek* V, Skellefteå: Artos 2008.

## Rousseau, Philip

1994 *Basil of Caesarea*, Berkely: University of California Press.

## Rubenson, Samuel

2000 "Philosophy and Simplicity: The Problem of Classical Education in Early Christian Biography", *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. Tomas Hägg and Philip Rousseau, Berkely: University of California Press 2000, s. 110–139.

2006 "The Cappadocians on the Areopagus", *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, ed. by Jostein Børtnes and Thomas Hägg, Köpenhamn: Tusculanum Forlag.

## Socrates

1995 *Historia Ecclesiastica*; ed. Hansen, GCS, N.F. 1, Berlin: Akademie der Wissenschaften.

## Sozomenos

1995 *Historia Ecclesiastica*; ed. Bidez, GCS, N.F. 4, Berlin: Akademie der Wissenschaften.

## Svenskt Patristiskt Bibliotek

2004 *Svenskt Patristiskt Bibliotek*, vol. III, Skellefteå: Artos.

## Tertullianus

1954 *De praescriptione*; ed. Refoulé, *Corpus Christianorum, Series Latina I–II*, Turnhout 1954, 185–224.

## Valantasis, Richard

1991 *Spiritual Guides of the Third Century*, Minneapolis: Fortress Press.

## *The Passion of the Christ* ortodoksisin silmin

Aija Sailamäki

### Johdanto – Kohti ortodoksista käsikirjoitusta

Kristuksen elämä ja kuolema ovat osa länsimaisen populaarikulttuurin koodistoa, vaikka kristinuskon asema yhteiskunnissa murenee. Audiovisuaalinen media tuo Betlehemin, Jerusalemin ja Golgatan valkokankaalle yleensä pääsiäisaikaan. Kiiltokuvamaiset esitykset Kristuksen maanpäällisestä elämästä paljastavat ehkä enemmän länsimaalaisesta nykykulttuurista kuin elämästä ensimmäisen vuosisadan Palestiinassa.<sup>381</sup> Vaikka raamattuelokuvien tekijät ovat usein kristittyjä,<sup>382</sup> elokuvien tarjoama kuva Kristuksesta on usein vieras – erityisesti ortodokskristityille.

Kristuksen elämästä on tehty toki muutamia elokuvia, joita ei voida millään kriteereillä syyttää pastelliväreistä.<sup>383</sup> Uusin kiiltokuvamaisuuden välttävä filmi on yhdysvaltalaisen Mel Gibsonin vuonna 2004 käsikirjoittama ja ohjaama elokuva *The Passion of the Christ* (tästä lähtien

<sup>381</sup> Tätä tematiikkaa käsittelee esimerkiksi ortodoksisen elokuvakriitikko Peter T. Chattawayn artikkelissaan *Come and See* (2004), 122–128. Lisäkeskustelua: Reinhartz (2004); Anker (2000); Johnston 2004, 56–58.

<sup>382</sup> Poikkeuksiakin toki on. Esimerkkinä voidaan mainita iranilaisohjaaja Nader Talebzadehin elokuva *The Messiah* (2007), joka tunnetaan myös nimellä *Jesus, The Spirit of God*. Elokuva esittelee Kristuksen elämän islamilaisesta perspektiivistä ja jättää näin ollen pois muun muassa ristiinnaulitsemisen. IMDb 2007.

<sup>383</sup> Esimerkkinä voidaan mainita kaksi elokuvaa. Italialaisen Pier Paolo Pasolinin (1922–1975) ohjaama *Il Vangelo secondo Matteo* (1964), joka julkaistiin Suomessa nimellä *Matteuksen evankeliumi*, on ainutlaatuinen monessa suhteessa. Useat elementit mustavalkoisuudesta amatöörinäyttelijöihin tekevät elokuvasta kiehtovan ja poikkeavan. Lisäkeskustelua aiheesta: Chattaway 2004, 126. Toinen elokuva perustuu kreikkalaisen Nikos Kazantzakiksen (1883–1957) romaaniin. Martin Scorsesen ohjaama elokuva *The Last Temptation of Christ* (1988), joka julkaistiin Suomessa nimellä *Kristuksen viimeinen kiusaus*, ui sekä vastavirtaan massapäisiä elokuvien joessa, jonne se ei varsinaisesti pyrikään spekulatiivisella vaihtoehtoistodellisuusasetelmallaan.

Mainitut elokuvat herättivät aikanaan keskustelua. Pasolini sai puolustella oikeuttaan tehdä agnostikkona elokuvan Kristuksesta. Kreikan ortodoksinen kirkko oli puolestaan jo vuonna 1955 ekskommunikoinut Kazantzakiksen, ja elokuvakin joutui joidenkin kristittyjen hampaisiin. Lisäkeskustelua Kazantzakiksesta: Middleton and Bien (1996).

*Passion*).<sup>384</sup> Tämä kassamagneetti veti puoleensa suuren katsojajoukon lisäksi myös kiivasta keskustelua ja kirvoitti useita kirjallisia tuotoksia, joissa valkokangasta tarkastellaan muun muassa teologisesta perspektiivistä.<sup>385</sup>

Diskurssissa suurennuslasin alle joutui erityisesti kaksi teemaa. Ensimmäinen näistä oli elokuvan antama kuva juutalaisista.<sup>386</sup> Sekä monet juutalaiset että kristityt kokivat elokuvan antisemitistiseksi, ja sitä protestoiin jo ennen sen julkaisemista.<sup>387</sup> Toisaalta elokuvaa myös puolustettiin: ennen ja jälkeen elokuvan julkaisun monet juutalaiset ja kristityt kirjoittivat, ettei elokuva sisältänyt antisemitismia tai rohkaissut siihen.<sup>388</sup> Toinen teema koski väkivaltaisuutta sekä sen suhdetta yhtäältä historiallisuuteen ja toisaalta raamatullisuuteen, joka jo markkinointikeinona keräsi elokuvalla suuret katsojamäärät erityisesti protestanttien keskuudessa.<sup>389</sup>

Itse Gibson on traditionalistinen roomalaiskatolinen. Suurimman kristillisen kirkkokunnan tuolloinen pää, paavi Johannes Paavali II (1920–2005), istuutui monien tavoin elokuvateatterin tuoliin nähdäkseen *Passionin*. Paavin kommentista elokuvaan nousi omanlaisensa mediakohu. Epävirallisesti hän olisi todennut elokuvan nähtyään seuraavasti: "Se on niin kuin se oli." Tällä paavi olisi tarkoittanut, että *Passion* esitti asiat niin kuin ne todellisuudessa olivat (olleet). Vatikaani ei kuitenkaan tätä lausuntoa virallisesti koskaan vahvistanut.<sup>390</sup>

<sup>384</sup> Gibson sanoo itsekkin pyrkineensä elokuvassaan toisenlaiseen lähestymistapaan kuin näkemissään aiemmissa Jesus-elokuvissa, joiden hän kokee olevan satumaisia ja epätodellisia. "Halusin korostaa todellisuutta," Gibson toteaa. *The Making of the Passion* (2004). Gibsonin kanssa elokuvan käsikirjoittajana toimi Benedict Fitzgerald.

<sup>385</sup> *Passion* toi ensi-iltanaan Yhdysvalloissa yli 3000 elokuvateatteri yhteensä 26,000,000 USD. Tschlis 2004, 1. Esimerkkeinä elokuvaa käsittelevistä teoksista voidaan mainita artikkelikokoelmat *Re-viewing The Passion* (2006), *Perspectives on The Passion of the Christ* (2004) sekä *Jesus and Mel Gibson's The Passion of the Christ* (2004). Näistä sekä kaikista alaviitteissä mainituista teoksista tarkemmat tiedot löytyvät kirjallisuusluettelosta.

<sup>386</sup> Lisäkeskustelua aiheesta roomalaiskatolisen pappi John Bartunekin teoksessa *Inside the Passion*. Bartunek 2005, 127–130. Yleistä lisäkeskustelua tematiikasta: Kesich 2004, 9–14.

<sup>387</sup> Katso esimerkiksi: Fredriksen 2003 ja 2003/4.

<sup>388</sup> Diskurssiin osallistui esimerkiksi rabbi Daniel Lapin, joka kirjoitti useita artikkeleita aiheesta sekä ennen ja jälkeen elokuvan julkaisun. Lapin 2003 ja 2004. Katso myös roomalaiskatolisen Martin Rhonheimerin artikkeli: 2005, 22–26.

<sup>389</sup> Lisäkeskustelua esimerkiksi: Tschlis 2004, 1; Martin J 2004, 98–99; Meacham 2004, 4.

<sup>390</sup> Meacham 2004, 2, 4.

Ortodoksikristillisen maailman reaktio elokuvaan ei herättänyt yhtä suurta kansainvälistä huomiota kuin juutalaisten tai roomalaiskatolisten mielipideilmaisut.<sup>391</sup> Kuitenkin ortodoksien omissa piireissä keskustelu oli vilkasta, ja siihen osallistui jopa suomalainen ortodoksipüspa.<sup>392</sup> Keskustelufoorumina toimi erityisesti Internet, mutta myös lehdistö ja radio. Argumentaation taso ja syvyys vaihteli suuresti. Karkeasti kategorisoiden ortodoksien reaktiot voidaan jakaa neljään ryhmään.

Ensimmäisessä ryhmässä olevat kiittelivät elokuvaa ja kehottivat toisiakin sen näkemiseen.<sup>393</sup> Toisen kategorian muodostavat elokuvaan kriittisesti suhtautuvat, joista osa ilmoitti, etteivät olleet koskaan katsooneet elokuvaa, eivätkä sitä aikoneetkaan katsoa.<sup>394</sup> Näiden kahden ääripään välimaastossa sijaitseva kolmas ryhmä löysi elokuvasta ortodoksisen perspektiivin kannalta selkeitä puutteita tai vääristymiä, mutta eivät täysin tyrmänneet teosta elokuvana.<sup>395</sup> Neljännen kategorian muo-

<sup>391</sup> Tätä seikkaa harmittelee esimerkiksi Ioannides. Hän toteaa, ettei ainakaan yhdysvaltalaisen median diskurssiin aiheesta kutsuttu lainkaan itäisen kristikunnan näkemysten edustajia, mikä jätti keskustelusta pois 350 miljoonan, ympäri maailmaa elävän uskovaisen mielipiteet. Ortodoksien lisääminen median keskustelufoorumille olisi Ioannideksen mukaan antanut "amerikkalaisyleisölle edustavamman kuvan kristillisestä moninaisuudesta." Ioannides 2006, 1.

<sup>392</sup> Helsingin metropoliitta Ambrosiuksen artikkeli aiheesta julkaistiin sekä Kotimaa-lehdessä (26.3.2004) että Ortodoksiviestissä (3/2004).

<sup>393</sup> Yleensä nämä viestit olivat lyhyitä – esimerkiksi piispallisia ensyklikoita ja kannanottoja. Ensyklikat lähettivät metropoliitat Methodios (*Greek Orthodox Archdiocese of America*) ja Philip (*Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*), jotka molemmat suosittelivat elokuvaa (raamatunmukaisena) laumoilleen. Methodios 2004, 1; Philip 2004, 1. Samaan kategoriaan kuuluvat metropoliitta Ambrosiuksen ja yhdysvaltalaisen ortodoksipappi John Manuelin artikkelit sekä romanialaisen ortodoksipappi Lucian Grigoren haastattelu. Ambrosius 2004; Manuel 2004; Dumitru & Grigore 2004. Moskovan patriarkaattiin kuuluva, tuolloin Jegorjevskin piispana toiminut Mark sen sijaan otti hieman varovaisemman linjan. Haastattelussa hän kommentoi, että Kristusta vähän tunteville ja kirkossa käymättömille ihmisille elokuva saattaisi tulla eräänlaiseksi ilmentykseksi. Hänen mukaansa elokuva ehkä auttaa heitä tulemaan lähemmäs Jumalaa. Mark 2004.

<sup>394</sup> Tähän kategoriaan kuuluvat yhdysvaltalaisen ortodoksipappi Thomas Hopkon, Frederica Mathewes-Greenin ja Christos P. Ioannideksen sekä englantilaisen ortodoksipappi Andrew Phillipsin artikkelit ja armenialaistaustaisen orientaaliortodoksi Vigen Guroianin radiohaastattelu. Hopko 2004; Mathewes-Green 2004; Ioannides 2006; Phillips 2004; Tippett & Guroian 2009.

<sup>395</sup> Esimerkkeinä voidaan mainita venäläisen taiteentutkija Oleg Germanovich Uliyanovin sekä yhdysvaltalaisen ortodoksipappien Oliver Herbelin ja Steven Tschliksen artikkelit. Uliyanov 2004; Herbel 2004; Tschlis 2004.

dostivat itseään ortodokseiksi identifioimattomat tai ainoastaan impliittisesti elokuvaan viitanneet ortodoksiset kirjoittajat. He pysyttelivät objektiivisimmalla kannalla, eivätkä suoranaisesti ilmaisseet mielipidettään siitä, kannattiko elokuvaa katsoa vai ei.<sup>396</sup>

Osittain tämän keskustelun pohjalta ja tukeutuen jossakin määrin patristisiin teksteihin sekä ortodoksiseen ikonografiseen aineistoon aion seuraavassa rakentaa ortodoksien omaa hypoteettista Kristus-elokuvaa: millainen se olisi suhteessa *Passioniin*? Mitä ortodoksinen käsikirjoitus sisältäisi ja mikä puolestaan jätettäisiin kuvaamatta? Kumpakaan elokuvaa, reaalista tai mielikuvituksellista, ei käsitellä yksityiskohtaisesti seuraten juonta, vaan ensimmäisestä nostetaan muutamia teemoja sekä detaljeja, joiden avulla valotetaan hypoteettisen elokuvan sisältöä. Ennen tätä tehdään kuitenkin katsaus Gibsonin filmiin: millainen elokuva on *Passion*?

Elokuva alkaa kuunvalon täplittämästä puutarhasta ja päättyy aamuauringon valaisemaan hautaluolaan. Getsemanen puiden seasta ylösnousemusaamuun johtaa kuitenkin noin kaksituntinen<sup>397</sup> tie,<sup>398</sup> jossa katukiveykset värjäytyvät punaiseksi runsaasta verestä. Gibsonin *via crucis* on K18-elokuva, jossa ei säästellä lyönnejä, ruoskaa, orjantappuroita, pilkkaa, tuomitsemista tai ristiinnaulitsemisen fyysisiä kauhuja.

Elokuvan dialogit käydään kolmella eri kielellä ja kahdella tasolla. Näyttelijät puhuvat arameaa, latinaa sekä hepreaa, ja suurin osa katsojista joutuu seuraamaan keskustelua elokuvan tekstityksen kautta.<sup>399</sup>

<sup>396</sup> Näihin kuuluivat erityisesti taiteentutkijana tunnetun Diane Apostolos-Cappadona sekä Chattawayn artikkelit. Apostolos-Cappadona 2004; Chattaway 2004. Kategoriaan voidaan lisätä myös Veselin Kesichin teos *The Passion of Christ* (2004), jonka ensimmäinen versio julkaistiin kauan ennen Gibsonin elokuvaa (1965). Uudemmassa versiossaan Kesich mainitsee Gibsonin elokuvan ainoastaan johdannossaan (ja takakannessa), mutta on nostanut elokuvasta teemoja käsittelemäänsä aiheeseen, minkä hän toteaa eksplisittisesti. Kesich 2004, 7.

<sup>397</sup> Leikkaamattoman elokuvan pituus on 127 minuuttia. Leikattu versio sen sijaan on 120 minuuttia. IMDb 2004.

<sup>398</sup> Grigore toteaa elokuvan esittelevän kauhun matkan (*parcurs al groazei*), jolla kohdetaan kaksitasoinen kärsimys (*doua niveluri ale suferintei*) – inhimillinen ja jumalallinen. Dumitru & Grigore 2004, 7.

<sup>399</sup> Eräs kielellisesti mielenkiintoisin kohta elokuvassa on ensimmäinen Pontius Pilatuksen ja Kristuksen välinen dialogi, jonka Pilatus aloittaa arameaksi, mutta johon Kristus vastaakin latinaksi. Monet tutkijat ovat sitä mieltä, että Kristus saattoi osata kreikkaa, joka oli alueen ja ajan *lingua franca*. Mutta puhuiko hän koskaan latinaa, josta tuli

Narraation keskiössä on Kristuksen maanpäällisen elämän 12 viimeistä tuntia, ja rakenteellisesti elokuva seuraa sekä Ristin tien asemia<sup>400</sup> että erästä ruusukkon (*rosarium*) liitettyä muisteluserjaa nimeltä murheelliset salaisuudet.<sup>401</sup> Kerrontaan on upotettu myös takaumia, retrospektioita, jotka katkaisevat diakronisen juonirakenteen.<sup>402</sup>

Gibsoniin ovat vaikuttaneet evankeliumitekstien lisäksi – tulkintavasta riippuen enemmän tai vähemmän – Raamatun ulkopuoliset lähteet ja erityisesti roomalaiskatolisten mystikoiden ajatukset. Näistä merkittävimpanä voidaan pitää saksalaisen Anna Katharina Emmerickin<sup>403</sup> (1774–1824) visioita, jotka kirjoitti ylös runoilija Klemens Brentano (1778–1842) ja julkaistiin nimellä *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi*.<sup>404</sup> Jo Gibsonin elokuvan ensimmäinen kohtaus nivoutuu Emmerickin visioihin, mutta mihin turvautuisi ortodoksinen käsikirjoitus?

#### Ensimmäinen kohtaus – Getsemane vai Emmaus?

*Passion* alkaa kuutamoisesta taivaasta ja Kristuksen (fyysisestikin) tuskallisista hetkistä hämärässä Getsemanen puutarhassa. Hetkellinen vierailu kaupungissa ja soihtujen valossa paljastaa, että Kristuksen rukoillessa Juudalle heitetään hopeakolikoita sisältävä rahapussi. Saavuttaessa takaisin puutarhaan kohdataan Kristuksen ja opetuslasten lisäksi

---

myöhemmin roomalaiskatolisen kirkon *lingua sacra*? Luultavammin ei, vaikka Bartunek kuitaakin ongelmallisuuden toteamalla, että Jumalana Kristus halusi tulla ymmärretyksi parhaimmalla mahdollisella tavalla ja käytti sen vuoksi Pilatuksen kohdalla maaherran omaa äidinkieltä. Bartunek 2005, 74–75. Toinen kielellinen mielenkiintoisuus liittyy elokuvan nimeen, sillä Gibson on valinnut elokuvalleen englanninkielisen nimen huolimatta siitä, että itse elokuvassa ei puhuta sanaakaan kyseistä kieltä.

<sup>400</sup> Jostain syystä esimerkiksi jesuiitta James Martin näkee elokuvassa Ristin asemista version, joka alkaa Jeesuksen tuomitsemisesta. Martin J 2004, 96. Kuitenkin Getsemanekohtaus elokuvan alussa antaa mahdollisuuden tulkita, että kyseessä on eri versio. Lisäkeskustelua Ristin asemista ja niiden eri versiosta: Marini 2007, 1–4.

<sup>401</sup> Tämän huomion tekee Tschlis 2004, 4.

<sup>402</sup> Takaumista Kristuksen inhimillisyyden ilmaisijana katso: Chattaway 2004, 130.

<sup>403</sup> Emmerickin sukunimestä esiintyy myös versiota Emmerich. Englanninkielisissä teksteissä hänen etunimekseen on lähes poikkeuksetta laitettu Anne Catherine.

<sup>404</sup> Tässä artikkelissa käytetään kyseisestä vuonna 1823 ilmestyneestä teoksesta julkaisua vuodelta 1913. Emmerickista Gibsonin vaikuttajana katso esimerkiksi: Tschlis 2004, 3; Rhonheimer 2005, 21–22; Bartunek 2005, 39, 42, 60, 91, 97, 101, 177–180; Fredriksen 2003/4, 59; Martin J. 2004, 98; Meacham 2004, 4–5.

myös Saatana, joka seuraa Jumalan Pojan kärsimystä. Saatana kyselee ja kyseenalaistaa, muttei saa Kristusta vastaamaan. Lopulta sen paratiisillisista ajoista asti maassa madellut symbolit joutuu murskatuksi Kristuksen kantapäähän alle.

Elokuvalla on selviä yhtymäkohtia Emmerickin näkykuvaelmaan, joka tosin alkaa Kristuksen ja opetuslasten matkasta kohti Getsemanea. Paikalle saavutaan iltayhdeksän tienoilla, kun maa on pimeä ja taivas kuun valaisema.<sup>405</sup> Pian Emmerick mainitsee myös Saatanan, joka iskee koko raivollaan Kristuksen kimppuun kysellen tältä valmiutta ottaa ihmisten kauheimmat synnit kannettavakseen. Myös Emmerickillä Kristuksen kärsimys saa voimakkaita fyysisiä muotoja.<sup>406</sup>

Toisin kuin Gibsonilla tai Emmerickilla, ortodoksiseen versioon elokuvasta valittaisiin jonkin toinen momentti evankeliumikertomuksista. Guroian aloittaisi elokuvansa Kristuksen ylösnousemuksen jälkeisestä kohtaamisesta: hänen ensimmäisessä kohtauksessaan käveltäisiin ensin Emmauksen tiellä ja tunnistettaisiin Kristus vasta Hänen murtaessa leipää.<sup>407</sup> Ortodoksinen versio ei ainakaan periaatteellisesti poikkeaisi tästä orientaaliortodoksin valitsemasta ensimmäisestä kohtauksesta. Kristuksen kärsimyksen ja lähestyvän kuoleman tarkastelu aloitettaisiin ylösnousemuksen kautta. Tai tarkemmin ilmaisten, Kristuksen risti ja ylösnousemus pyrittäisiin sisällyttämään toisiinsa.<sup>408</sup> Tämän paradoksin audiovisuaalinen toteuttaminen valkokankaalla ei olisi helppoa.

Emmaus-momentti ja ylösnousemusperspektiivi ovat mielenkiintoisia myös niiden välittämän soteriologisen sanoman vuoksi. Gibsonin on tulkittu sisällyttäneen elokuvaansa voimakkaan sovitusteologisen lunasmalliajatuksen.<sup>409</sup> Kirkkoisä Gregorios Teologiin (n. 329–390) viitaten Mathewes-Green huomauttaa, että ortodoksinen pelastusoppi ei sisällä ajatusta lunnaista, jotka Isä (Jumala) tai Saatana ottaisivat vastaan.<sup>410</sup> Tämän vuoksi ortodoksinen versio aloittaisikin heti pelastusoppinsa

<sup>405</sup> (nach) Emmerick 1913, 93.

<sup>406</sup> (nach) Emmerick 1913, 95. Emmerickin ja Gibsonin Getsemanien yhteyksistä esimerkiksi: Meacham 2004, 6–7.

<sup>407</sup> Tippett & Guroian 2009.

<sup>408</sup> Herbel 2004, [6]; Phillips 2004, 1–2;

<sup>409</sup> Mathewes-Green 2004, erityisesti 2–4. Implisiittisesti tähän viittaa myös Hopko 2004, 1–2. Ortodoksien lisäksi aihetta pohtii esimerkiksi Johnston 2004, 62–65.

<sup>410</sup> Mathewes-Green 2004, 2–3.

keskeisimpiin teemoihin kuuluvalla kohtauksella Kristuksesta kuoleman voittajana.

### Retrospektioista futurespektioihin – Nasaret vai Eeden?

*Passionin* ensimmäinen<sup>411</sup> takauma ei pohjautu evankeliumikertomuksiin eikä edes roomalaiskatolisiin mystikoihin. Sen sijaan retrospektio avaa näkymän nasaretilaisen puusepän pajaan, jossa Jeesus valmistaa korkeaa pöytää – omana aikanaan täysin käsittämätöntä rakennelmaa. Maria-äidin tiedustellessa, aikooko pöydän omistaja kenties syödä seisaaltaan, poika ilmoittaa hänelle tekevänsä korkeat tuolit. Hieman tuohuneen Marian mielestä idea ei tule koskaan ottamaan tuulta alleen. Elokuvan ainoa eksplisiittinen vitsi on lausuttu.<sup>412</sup>

Ortodoksinen versio jättäisi vitsit vähemmälle tai turvautuisi elokuvan ulkopuoliseen viihteelliseen kommenttiin, jonka Steve Martin tekee tekstissään *Studio Script Notes on "The Passion"* (2004). Komedioista tunnettu näyttelijä kyselee fiktiivisessä viestissään Gibsonille, onko puutarhalla välillä. "Getsemane on vaikea lausua, ja Eeden on niin paljon tunnistetumpi puutarha," Martin pohdiskelee.<sup>413</sup> Joidenkin tulkintojen mukaan *Passion* – kuten myös Emmerickin visiot – yhdistävätkin keskenään nämä kaksi puutarhaa.<sup>414</sup> Koska ortodoksisessa versiossa Getsemane jäisi pois ainakin Emmauksen tieltä, yhteys paratiisiin ja lankeemukseen voitaisiin kuitenkin tehdä eri kohdassa: ensimmäisessä takaumassa. Käyttämättä jääneet Getsemanen lavastepuut voitaisiin siis siirtää retrospektiiviseen Eedeniin.

Eeden- ja syntiinlankeemusretrospektio voitaisiin myös säästää hetkeen, jossa Kristus ojentaa kätensä ristille. Aadamin ja Toisen Aadamin, paratiisiin puun ja eläväksitekevän ristinpuun rinnastaminen visuaali-

<sup>411</sup> Esimerkiksi Bartunek mainitsee kyseisen kohtauksen ensimmäisenä takaumana. Bartunek 2005, 55. Laskentatavasta riippuen tätä voisi kuitenkin pitää myös toisena tai kolmantena takaumana kuten tekee esimerkiksi Webb 2004, 50.

<sup>412</sup> Bartunekin mukaan tätä takaumaa leimaa erityisesti Marian identifioimisen tematiikka. Samalla hän kuitenkin toteaa, että kyseessä on tosiaan huumorikohtaus. Bartunek 2005, 55–57.

<sup>413</sup> "Does it matter which garden? Gethsemane is hard to say, and Eden is a much more recognizable garden. Just thinking out loud." Martin S. 2004, 283.

<sup>414</sup> Tämän huomion tekee esimerkiksi Thistlethwaite 2004, 130.

sesti toisi elokuvaan soteriologista jännitettä. Retrospektion visuaalinen toteutus voitaisiin tehdä asettamalla valkokankaalle synkronisesti diakroniset paririnnastukset. Kolminkertaista retrospektio-nykyhetkimomenttia voisi viimeisenä seurata retrospektio-futurospektio.

Mallina tälle asetelmalle toimisi Gregorios Teologin *Apologetica*, jossa rinnastuvat sekä puut että erityisesti Aadamin ja Kristuksen kädet. Ensimmäinen retrospektio-nykyhetkimomentti asettaisi valkokankaalle Paratiisin puun ja sitten ristinpuun (τοῦτο ξύλον κατὰ τοῦ ξύλου) ja toinen kohtaisi jälleen Aadamin hillittömyydessä kohti hedelmää ojennetun käden (τῆς ἀκρατῶς ἐκταθείσης) ja sitten taas Kristuksen anteliaasti levittämät kädet (γενναίως ταθεῖσαι). Kolmannessa kohtauksessa tulisi korostaa ensimmäisten käsien varomattomuutta (τῆς ἀνειμένης) ja toisia käsiä naulittuina (τοῖς ἤλοις δεθεῖσαι). Neljännessä momentissa nähtäisiin karkotus paratiisista (τῆς ἐκβαλοῦσης Ἀδὰμ) ja lopulta maanäät yhdistävät kädet (τὰ πέρατα οἰκειούμεναι), jota voitaisiin pitää jo futurospektiona.<sup>415</sup>

Kohtaus Kristuksen (ristiinnaulituista) käsistä koko maanpiirin yhdistäjinä toisi myös esille Jumalan Pojan kärsimyksen ja kuoleman (ja lopulta ylösnousemuksen) kosmisen luonteen. Gibsonin elokuvassa Kristukseen, inkarnoituneeseen Jumalaan, sisältyvä kosminen kulminaatiopiste nimittäin tuntuu rajoittuvan vain hetkellisiin välähdyksiin. Näistä välähdyksistä voidaan esimerkkinä mainita elokuvan alussa oleva käärmeen murskaaminen ja elokuvan loppumetreillä Saatanan raivoisa kirkuminen, jota Herbel tosin pitää vain ilmentymänä elokuvan soteriologisesta ongelmallisuudesta, jossa Kristuksen ei tarvinnut voittaa niinkään kuolemaa kuin (ainoastaan) synti.<sup>416</sup>

Gibsonin eksplisiittisimpiin välähdyksiin sisältyy myös elokuvan alkupuolella kuultava neitseen Marian pääsiäisseder-lausahdus: "Miksi tämä yö on erilainen kuin kaikki muut yöt?"<sup>417</sup> Lause ei tosin kuulunut alkuperäiseen käsikirjoitukseen, ja Marian roolissa ollut juutalaisnäyttelijätär lisäsi sen itse. Kaiken lisäksi se tuntuu yhdistävän vain äitiä ja Poikaa – eikä niinkään koko ihmiskuntaa ja Kristusta.

<sup>415</sup> Gregorios Teologi: PG 35, 433C–436A.

<sup>416</sup> Herbel 2004, [4]–[5].

<sup>417</sup> Englanninkielinen tekstitys antaa seuraavan käännöksen neitseen sanoista: "Why is this night different from all other nights?"

### Neitsytäiti – Omnisienssistä kunnioitukseen

Elokuvassa neitseen Marian rooli korostuu useissa eri yhteyksissä.<sup>418</sup> Hän on kunnioituksen kohde.<sup>419</sup> Hänellä on mystinen yhteys Poikaansa ja tämän kärsimyksiin.<sup>420</sup> Lisäksi hänellä on muilta salattua tietoa siitä, miksi kaikki (Kristuksen kärsimys) tapahtuu.<sup>421</sup> Paradoksaalisesti neitsytäidin tärkeys korostuu myös paholaisen kautta. Kristuksen äiti ei ole vain ainoa, joka pystyy Poikansa tavoin näkemään paholaisen, vaan Saatana pyrkii pilkkaamaan nimenomaan äidin ja Pojan välistä erityissuhdetta.<sup>422</sup> Gibson itse hämmästeli elokuvansa suosiota perinteisesti nihkeästi mariologisiin kysymyksiin – tai ainakin neitseen kunnioitukseen – suhtautuvien evankelisten protestanttiryhmittymien keskuudessa. "Filmi on niin mariaaninen," Gibson toteaa eräässä haastattelussa.<sup>423</sup>

Tsichliksen mukaanokuva on liian mariaaninen jopa ortodokseille.<sup>424</sup> Tämä siitäkin huolimatta, että ortodoksien ja roomalaiskatolisten opeilla Mariasta on laaja yhteinen perusta. Efeson synodissa (431) vahvistettu dogma neitseestä Jumalansynnyttäjänä (*Theotokos*) antaa Marialle erityisaseman Poikansa kautta pelastushistoriassa.<sup>425</sup> Ortodoksisessa hengellisessä elämässäkin neitsytäiti on ensiarvoisessa asemassa trini-

<sup>418</sup> Lisäkeskustelua aiheesta esimerkiksi: Bartunek 2005, 51–56; Rhonheimer 2005, 16; Martin J 2004, 97.

<sup>419</sup> Esimerkiksi kolmesti Jeesuksen kieltänyt Pietari polvistuu Marian eteen. Apostoli ei anna Marian koskea itseään, kutsuu neitsyttä äidiksi ja tunnustaa tälle kieltämisen.

<sup>420</sup> Neitsyen mystinen yhteys omaan Poikaansa konkretisoituu, kun äiti asettaa poskensa vasten lattiakiveystä. Syyksi neitseen käytökselle paljastuu, että Kristus on vangittuna lattian alla olevassa tyrmässä.

<sup>421</sup> Tämä käy ilmi esimerkiksi Poikansa pidätettynä näkevän neitseen sanoissa, jotka englanninkielisessä tekstityksessä kuuluvat: "It has begun, Lord. So be it." Rhonheimer kirjoittaa elokuvan paljastavan, kuinka Maria "on ainoa henkilö, joka ymmärtää heti alusta, mitä tapahtuu." Neitsyt on "yhteydessä (*in union*) poikansa kanssa, hyväksyy sisäisesti kaiken ja kokee kaiken hänen [so. Poikansa] kanssa." Rhonheimer 2005, 16.

<sup>422</sup> Eräässä kohtauksessa Saatana kantaa sylissään "paholaislasta." Tällä langennut enkeli pyrkii pilkkaamaan sitä erityissuhdetta, joka vallitsee Kristuksen ja hänen äitinsä välillä. Lisäkeskustelua aiheesta: Johnston 2004, 61; Bartunek 2005, 95–96.

<sup>423</sup> Tsichlis 2004, 4.

<sup>424</sup> Mr. Gibson's personal beliefs about Mary as co-redeemer and co-mediator with Christ goes [sic] beyond the boundaries of the Scriptures and Orthodox teaching. Tsichlis 2004, 4.

<sup>425</sup> Itse nimitys *Theotokos* on kuitenkin vanhempi. Varhaisin täysin ajoitettavissa oleva esiintymä nimityksestä on vuodelta 319, kirkkoisä Aleksander Aleksandrialaisen (k. 326) epistolasta. Aleksander Aleksandrialainen: PG 18, 568C.

teettisen Jumalan jälkeen. Mariaa ei kuitenkaan nosteta kaikkitietävän (omnisienssi) Jumalan rinnalle. Tämä käy ilmi esimerkiksi kirkkoisien Basileios Suuren (n. 330–379) ja Hesykhios Jerusalemilaisen (k. 450) kirjoituksista: molemmat patristiset kirjoittajat totesivat, että neitsyt tunsivat epäilystä nähdessään Poikansa kärsimyksen ja kuoleman.<sup>426</sup> Vaikka ortodoksiohjaajan tekemässä elokuvassa korostuisikin Kristuksen ja hänen äitinsä suhde, Marian rooli olisi kuitenkin Gibsonin versiota pienempi.

### Intervisuaaliset lähteet – Renessanssista Bysanttiin

Gibson on käyttänyt useissa kohtauksissa intersemioottista käännoästä tuoden valkokankaalle intervisuaalisia viittauksia sekä yksittäisiin taideteoksiin että kokonaisuun taideteemoihin. Kuten jo mainittiin, Gibsonin käsikirjoituksessa on selkeää saksalaisen mystikon kirjoituksiin viittaavaa intertekstuaalisuutta. Intervisuaalisessa materiaalissa hän on sen sijaan turvautunut erityisesti italialaisiin renessanssiajan taiteilijoihin.<sup>427</sup>

Tämän intervisuaalisuuden vuoksi elokuvaa voi arvostaa, mikäli on silmää länsimaiselle kristilliselle taiteelle.<sup>428</sup> Kuitenkin esimerkiksi Herbel pitää *Passionia* taiteellisenä mestariteoksena, jossa katsojalle esitellään ruutu toisensa perään renessanssi- tai postrenessanssitaideteos.<sup>429</sup> Selkeimpiin intervisuaalisiin kohtauksiin kuuluu muiden muassa hetki, jolloin Pilatus esittelee Kristuksen parvekkeensa alapuolella seisovalle ihmisjoukolle. Tämä *ecce homo*-momentti heijastelee useita taideteoksia ja on visuaalisuudessaan vaikuttava.<sup>430</sup> Toinen vastaava kohta elokuvassa on ristiltä ottaminen. Lamentaatio- eli pietà-asetelma, johon kamera lähes pysähtyy, on erittäin ikoninen.

<sup>426</sup> Basileios Suuri käsittelee aihetta kirjeessään piispa Optimokselle. PG 32, 968A. Hesykhios Jerusalemilainen puolestaan pohtii teemaa homiliassaan. Katso esimerkiksi: Hesykhios Jerusalemilainen: PG 93, 1476B–D.

<sup>427</sup> Gibsonin itse nimeltä mainitsemat vaikuttajat ovat italialaiset renessanssitaiteilijat Mantegna (n. 1431–1506), Masaccio (1401–1428) ja Piero della Francesca (n. 1415–1492). Hän mainitsee myös barokkitaiteilija Caravaggion (1571–1610). Goa 2004, 151.

<sup>428</sup> *Passion* reseptiosta taideteoksena Apostolos-Cappadona 2004, 98.

<sup>429</sup> Herbel 2004, [6].

<sup>430</sup> Itse näkisin kohtauksessa Antonio Ciserin (1821–1891) maalauksen *Ecce Homo*, vaikka Gibson ei eksplisiittisesti mainitsekaan sveitsiläistä taiteilijaa vaikuttajaan.

Seuraavaksi voidaankin kysyä, millaisia intervisuaalisia innoittajia ortodoksiohjaaja ottaisi omaan elokuvaansa? Luonnollisin vastaus on bysanttilainen ikonografia, mikä käy ilmi sekä Uliyanovin artikkelista, jossa esitellään eksplisiittisesti muutamia ortodoksisia ikoneita ja ikonografisia detaljeja,<sup>431</sup> että muutamien ortodoksisten kommentoijien implisiittisistä huomautuksista.<sup>432</sup> Ortodoksisen ikonografian käyttö intervisuaalisena lähteenä muuttaisi elokuvan luonnetta aika tavalla.

Esimerkkinä mainittakoon tapa, jolla Kristus kiinnitetään ristiin. *Passion* esittää, että risti nostettiin korkeuksiin, kun Kristus oli naulattu siihen. Uliyanovin mukaan ortodoksinen ikonografinen aineisto sekä useat kirkkoisät ja historiallinen todistusaineisto viittaavat kuitenkin toisenlaiseen toimintatapaan. Uliyanov toteaa, että ristinpuu pystytettiin ensin maahan yksinään, ja Kristus – muiden kuolemaantuomittujen tavoin – kiipesi itse puulle.<sup>433</sup> Tämän lisäksi elokuvan kokonaistunnelma olisi hitaampi. *Passion* sisältää joitakin hidastettuja otoksia ja kohtauksia, jotka tuovat siihen taidemaalauksellista pysähtyneisyyttä. Ortodoksisessa versiossa näitä kohtauksia olisi huomattavasti enemmän; elokuvan kuvakielen tulisi olla selkeän symbolista.

Koska ikonit toimivat symboleina rajanylittäjinä, ”visuaalisina yhdistäjinä” esitetyn ja esittämänsä välillä,<sup>434</sup> ikonisen elokuvan tulisi pyrkiä samaan – sen tulisi osoittaa johonkin itsensä ulkopuolelle. Mutta mikä on se ulkopuolinen todellisuus, johon elokuvankin tulisi viitata? Vastaus voidaan lukea kirkkoisä Johannes Damaskolaiselta (n. 676–749), joka ensimmäisessä puheessaan kuvainraastajia vastaan kirjoittaa kuvien anagogisesta elementistä. Hän toteaa, että näkyvät ikonit johdattavat ihmisen jumalallisen ja hengellisen mietiskelyyn (kontemplaatioon).<sup>435</sup>

Kontemplaatioon tulisi siis pyrkiä elokuvankin kautta – ainakin jos siihen sovelletaan Lucianin mielipiteitä. Hänen mukaansa *Passionia* ei

<sup>431</sup> Uliyanov 2004.

<sup>432</sup> Esimerkiksi: Tippet & Guroian 2009; Ioannides 2006, 1.

<sup>433</sup> Uliyanovin mukaan *Passion* seuraa läntistä maalaustaidetta, muttei ole historiallisesti korrekti. Hän mainitsee Kyprianos Karthagolaisen, Johannes Krysostomoksen, Gregorios Teologin sekä Augustinuksen kirjoittaneen, että ristinpuu pystytettiin ensin yksinään. Visuaaliseksi todistusaineistoksi Uliyanov ottaa erään 1300-luvun ikonin detaljin, jossa Kristusta autetaan nousemaan ristille tikapuita pitkin. Uliyanov 2004, 3–5.

<sup>434</sup> Teemasta lisäkeskustelua esimerkiksi: Apostolos-Cappadona 2004, 99–101.

<sup>435</sup> Johannes Damaskolainen: PG 94:1261A.



tulisi katsella elokuvateatterissa. Sen sijaan elokuva pitäisi katsoa ”rukouksen mystisessä kammiossa” (*camara ascunsa a rugaciunii*).<sup>436</sup> Damas-kolaisen sanat ikonista voidaan Lucianin mukaan soveltaa liikkuvaan kuvaan: hän toteaa hyvin tehdyn uskonnollisen elokuvan olevan dynaaminen ikoni, jonka kautta voi etsiä luomatonta Jumalaa.<sup>437</sup> Jos tämä pitää Lucianin mukaan paikkansa Gibsonin versiosta, ehkäpä hän suhtautuisi ortodoksiseen versioon samalla – tai suuremmalla – pietetillä.

On kuitenkin ortodoksikriitikkoja, joiden mukaan elokuva ei voi periaatteessakaan toimia kuten ikoni. Tämä paljastuu implisiittisesti Phillipsin mielipiteessä. Hän kirjoittaa olevan mahdotonta, että kukaan näyttelijä saattaisi esittää inkarnoitunutta Jumalan Poikaa.<sup>438</sup> Tällainen suora väite on toisaalta totta, mutta siinä on myös ongelmallisuutensa – yhtäältä se lähentelee jo ikonoklasmaa, toisaalta monofysitismää.

Eräs pääargumentti 700- ja 800-luvuilla käydyissä keskusteluissa ikonoklasteja vastaan oli, että inkarnoituneessa Kristuksessa Jumala saa ihmiskasvot, joita voidaan kuvata. Vaikka ortodoksinen kanoninen traditio ei koskaan hyväksynyt kolmiulotteisia patsaita, silti Kristusta on pitkän historian aikana kuvattu ortodoksisessa kontekstissa monella eri tyylillä – joskus turvautuen ikonimaalarin aikalaisiinkin malleina. Toiseksi voidaan olettaa, ettei elokuvan katsoja luule, että valkokankaalla todella olisi lihaksitullut Logos. Tämän vuoksi katsoja tekee automaattisesti interpretaation: hän tietää näyttelijän näyttelevän jotakin, mikä on valkokankaan ulkopuolista todellisuutta.

Ikonoklasmin vaarat vältettyään ortodoksikäsi kirjoittaja joutuu kysymään itseltään, millaisena Kristus kuvataan. Kristuksesta kertova elokuva tulisi olla kristosentrinen. Koska *Passionissa* Kristuksen verisen masan alta ei enää erota kasvopiirteitä ja selkä ja vatsa sekä raajat ovat kaikki yhtä haavaa, voidaan siitä esittää kysymys: onko siinä pääosassa ennemminkin kärsimys kuin kärsijä, onko se passiosentrinen vai kristosentrinen?

<sup>436</sup> Dumitru & Grigore 2004, 3.

<sup>437</sup> Dumitru & Grigore 2004, 2.

<sup>438</sup> Phillips 2004, 1.

### Kärsimys ja ylösnousemus – Veripisara ja tyhjä hauta

Kirjoituksista *Passionista* käsitellyimpiin teemoihin lukeutuu elokuvan väkivaltaisuus ja fyysisen kärsimyskuvauksen määrä. Ortodoksikristityt eivät poikkea muista kirjoittajista. Harvan katsojan kipukynnys on yhtä korkealla kuin Rhonheimerin, jonka mukaan filmi on jo puolessa välissä ensimmäisten väkivaltakohtausten (Kristuksen ruoskimisen) alkaessa.<sup>439</sup> Alemmalla kipukynnyksellä varustettu katsoja sijoittaa fyysisen kidutuksen alkamisen jo Öllymäen tapahtumiin. Jeshuaa pidättämään saapuneet sotilaat alkavat lyödä vankiaan puutarhassa, ja Kristuksen toinen silmä muurautuu pian umpeen. Veri on tosin jo vuotanut ennen tätäkin: Pietari haavoittaa teräaseella sotilasta, jonka korva leikautuu irti iskun voimasta.

Hopkole Getsemane sisältää ylilyöntejä. Hän kirjoittaa, että Kristuksen fyysisten kärsimysten alkaminen jo puutarhasta on vastoin Kirjoituksia.<sup>440</sup> Tätä mielipidettä vastaan voitaisiin esittää vastaväitteitä evankeliumien pohjalta.<sup>441</sup> Ongelmallisuudestaan huolimatta Hopkon kommentti kuitenkin paljastaa olennaisen piirteen väkivaltakeskustelusta, jossa olennaisia ovat raamatunmukaisuus- ja historiallisuusargumentit.

Joillakin ortodoksikirjoittajilla nämä kaksi argumenttia – raamatullisuus ja historiallisuus – ovat menneet sekaisin. Toisaalta löytyy myös niitä, jotka muistuttavat, ettei evankeliumitekstejä kirjoitettu ensisijaisesti historiallisiksi dokumenteiksi, eikä niitä voi harmonisoida historiallisesti.<sup>442</sup> Jos elokuvaa halutaan markkinoida raamatunmukaisuusargumentilla, olennaiseksi kysymykseksi sen kannalta muodostuu: Missä laajuudessa ja millä tavalla evankeliumeissa kuvataan fyysinen Kristuksen kärsimys?

Vastaus on hyvin yksiselitteinen: vain muutamilla jakeilla ja erittäin tiivistetysti. Esimerkiksi kukaan evankelistaista ei kuvaile graafisen yksityiskohtaisesti Kristuksen ruoskimista – evankeliumeista voidaan ainoastaan lukea, että Jeesus ruoskittiin. Tämä Vapahtajan kärsimyksen kuvaus – tai kuvaamattomuus – ei koskenut ainoastaan ensimmäisen vuosisadan kristittyjä, vaan koko ensimmäistä vuosituhatta. Mathewes-

<sup>439</sup> Rhonheimer 2005, 14.

<sup>440</sup> Hopko 2004, 1.

<sup>441</sup> Vertaa esimerkiksi Luuk. 22:44. Lisäkeskustelua aiheesta: Kesich 2004, 69–71.

<sup>442</sup> Hopko 2004, 2.

Green kirjoittaa, että ensimmäisen vuosituhannen kristityt hoitivat Kristuksen fyysisen kärsimyksen kuvaamisen minimalistisella otteella.<sup>443</sup>

Tästä yksiselitteisestä vastauksesta huolimatta evankeliumitekstien ja varhaiskristillisen aineiston pohjalta ortodoksien mielipiteet jakautuvat eniten silloin, kun on kyse elokuvan väkivaltaisuudesta. Joidenkin mukaan *Passion* ei edes saavuta sitä kidutuksen määrää, joka reaalisesti tapahtui. Manuel kirjoittaa, että "todellinen ristiinnaulitseminen oli varmasti vielä pahempi" kuin elokuvassa esitetty "groteski, kivulias ja sydäntä raastava" kärsimys.<sup>444</sup> Sen sijaan Hopkon mielestä elokuvassa oleva Kristuksen kärsimys ja kuolema ovat "yksitoikkoinen ja harhaanjohtava liioittelu" yhdestä raamatullisesta aspektista.<sup>445</sup>

Ortodoksien käymän ristiriitaisen diskurssin pohjalta olisi siis vaikea rakentaa hypoteettisen ortodoksisen version ruoskimis-, pilkkaamis- ja ristiinnaulitsemiskohtauksia. Jotkut haluaisivat kohtaukset puhtaammaksi verestä. Toiset puolestaan pitäisivät ne sellaisinaan tai lisäisivätkin tuskan ja veriroiskeen määrää. Jotta hypoteettisen elokuvan käsikirjoitusryhmä ei ajautuisi skismaan, turvautuminen kirkkoiisiin näyttäytyy parempana vaihtoehtona.

Jälleen Gregorios Teologilta voidaan valita eräs lause, jonka intersemmioottinen kääntäminen audiovisuaaliseksi momentiksi valkokankaalle voisi olla vastaus kysymykseen verenvuodatuksista. Homiliassaan *In sanctum pascha* Gregorios toteaa Kristuksesta, kuinka vain "muutama veripisara luo uudeksi koko maailman".<sup>446</sup> Verimäärä voitaisiin korvata muutamalla Kristuksen veripisaralla, mutta kuinka tämä voitaisiin toteuttaa visuaalisesti?

*Passionissa* Kristuksen kuolemaa seuraa heti erikoinen detalji: taivaasta maahan putoaa vesipisara. Monet ovat tulkinneet tämän vesipisaran olevan Jumalan kyynel, jonka Isä vuodattaa Poikansa kuolinhetkellä. Olipa tulkinta oikea tai väärä, Gibsonin elokuvassa vesipisara tuntuu lähettävän kosmosta järisyttävän aallon: voimakas tuuli, maanjäristys ja temppelin tuho seuraavat pisaran putoamista. Ortodoksisessa versiossa taivaallinen vesipisara voitaisiin korvata muutamalla Kristuk-

<sup>443</sup> Mathewes-Green 2004, 1.

<sup>444</sup> Manuel 2004, 2. Katso myös: Dumitru & Grigore 2004, 3–4; Phillips 2004, 2.

<sup>445</sup> Hopko 2004, 1. Katso myös: Ioannides 2006, 1–2; Mathewes-Green 2004, 1.

<sup>446</sup> Gregorios Teologi: PG 36, 664A.

sen veripisaralla, mikä heijastelisi myös ortodoksista Golgata-ikonია.<sup>447</sup> Samalla tämä painottaisi epämääräisen kyynelinterpretaatiomahdollisuuden sijaan kristologista dogmaa: Kristuksen kuolema kuten aiemmin Hänen inkarnaationsa ja syntymänsä, eikä sadepisara, aiheuttaa muutoksen kosmisessa järjestyksessä.

### Leikattu kohtaus – Ylösnousemus?

*Passion* päättyy Kristuksen ylösnousemukseen. Katsoja näkee hiljalleen ilmasta tyhjentyvät käärinliinat ja Kristuksen, jonka puhtoisille kasvoille paistaa aurinko ja joka lähtee alastomana kävelemään. Viimeinen lähikuva ennen pimennystä on Kristuksen kädestä, jonka läpi voi nähdä suurehkon reiän ansiosta.

Kohtaus ei vakuuta ortodoksisia kriitikoita. Monet heistä näkevät sen olevan epätasapainossa edeltävään verenvuodatukseseen.<sup>448</sup> Tschlis kirjoittaa kohtauksen olevan dramaattinen, mutta päälleliimatun oloinen. Hänen mukaansa Jumalan pelastussuunnitelman olennainen osa jää elokuvassa irralliseksi.<sup>449</sup> Samoilla linjoilla oleva Guroian puolestaan toteaa, että ylösnousemus oli "epäuskottava" ja "surrealistinen," ja tällä tavoin suuressa ristiriidassa naturalistisen ristiinnaulitsemiskohtauksen kanssa.<sup>450</sup> Herbelinkin mukaan Gibson on erottanut toisistaan ristin ja ylösnousemuksen, mikä tekee elokuvasta evankeliumia vääristävän.<sup>451</sup>

Kuten jo todettiin, ortodoksinen elokuva olisi lähtenyt jo liikkeelle ylösnousemuksen jälkeisestä realiteetista. Millä tavalla ortodoksiohjaaja kuvaisi ylösnousemuksen? Orientaaliortodoksi Guroian toteaa, että hän päättäisi elokuvansa Kristuksen sanoihin ristillä: "Se on täytetty." Koska ortodoksinen versio olisi jo alkanut ylösnousemuksen jälkeisestä tapahtumasta, Guroianin mukaan tällainen loppu paradoksaalisesti korostaisi jo ristillä tapahtuvaa ylösnousemusta.<sup>452</sup> Sama idea voidaan

<sup>447</sup> Kristuksen kärsimyksen kuvaamisesta ortodoksisessa ikonografiassa: Ioannides 2006, 1; Kesich 2004, 9.

<sup>448</sup> Tätä mieltä on jopa erittäin myönteisesti *Passioniin* suhtautunut metropoliitta Methodios. Methodios 2004, 1.

<sup>449</sup> Tschlis 2004, 4.

<sup>450</sup> Tippett & Guroian 2009.

<sup>451</sup> Herbel 2004, [6].

<sup>452</sup> Tippett & Guroian 2009.

lukea useilta ortodoksikirjoittajilta. Esimerkiksi Kesich kirjoittaa Kristuksen rististä ristinä, joka nostaa kuolleista.<sup>453</sup> Itse ylösnousemushetki jäisi siis pois ortodoksisesta käsikirjoituksesta: Kristuksen kärsimyksen ja ristiinnaulitsemisen itsessään tulisi loistaa ylösnousemuksen valoa.

#### Lähde- ja kirjallisuusluettelo

##### Patrologia Graeca

Aleksander Aleksandrialainen

PG 18 *Epistulae* (12). 547–572.

Basileios Suuri

PG 32 *Epistulae* (260). 953–968.

Gregorios Teologi

PG 35 *Oratio 2 – Apologetica*. 407–514.

PG 36 *Oratio 45 – In sanctum pascha*. 623–664.

Hesykhios Jerusalemlainen

PG 93 *Sermones (In praesentatione Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi)*. 1468–1477.

Johannes Damaskolainen

PG 94 *Orationes Tres adversus eos qui Sacras Imagines Abjiciunt: Oratio 1*. 1231–1283.

##### Muut lähteet

Kaikilla Internet-sivustoilla on vierailtu 11.12.2009.

Ambrosius, Helsingin metropoliitta

2004 The Passion of the Christ. Kristuksen kärsimykset Gibsonin mukaan. – Ortodoksiviesti. Numero 3.

[http://www.ort.fi/ortodoksiviesti/ov0304/ambr\\_gibson.htm](http://www.ort.fi/ortodoksiviesti/ov0304/ambr_gibson.htm)

Anker, Roy M.

2000 Lights, Camera, Jesus. – Christianity Today 05/22, Vol. 44 Issue 6. 58–63.

<sup>453</sup> Kesich 2004, 8.

Apostolos-Cappadona, Diane

2004 On Seeing *The Passion*. Is There a Painting in This Film? Or Is This Film a Painting? – Re-viewing *The Passion*. Mel Gibson's Film and Its Critics. Edited by S. Brent Plate. Palgrave: Macmillan. 97–108.

Bartunek, John (L.C.)

2005 Inside the Passion. An Insider's Look at *The Passion of the Christ*. West Chester, Pennsylvania: Ascension Press.

Chattaway, Peter T.

2004 Come and See. How Movies Encourage Us to Look at (and with) Jesus. – Re-viewing *The Passion*. Mel Gibson's Film and Its Critics. Edited by S. Brent Plate. Palgrave: Macmillan. 121–133.

Dumitru, Laurentiu & Grigore, Lucian (haastattelu)

2004 Mel Gibson si "Patimile lui Hristos" – Dialog cu parintele Lucian Grigore. Teoksesta Tinerii pe calea întrebărilor. Egumenita. <http://www.laurentiudumitru.ro/carti.php?id=2&cap=57>

(nach) Emmerick, Anna Katharina

1913 Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich. Nebst einer Kurzen Lebensbeschreibung dieser Dienerin Gottes, und einigen Geteben zu Ehren des bitteren Leidens. Clyde, Missouri: Druck und Verlag des Benediktiner Klosters.

Fredriksen, Paula

2003 Mad Mel. The Gospel according to Gibson. – The New Republic. Vol. 229. Issue 4/5. July 28 & August 4. 25–29.

2003/4 Responsibility for Gibson's *Passion of Christ*. – The Responsive Community. Vol. 14. Issue 1. Winter 2003/2004. 59–63.

Goa, David J.

2004 *The Passion*, Classical Art and Re-presentation. – Jesus and Mel Gibson's *The Passion of the Christ*. The Film, the Gospels and the Claims of History. Edited by Kathleen E. Corley and Robert L. Webb. London & New York: Continuum. 151–159.

Herbel, Oliver (Rev.)

2004 An Orthodox Perspective on Gibson's *The Passion of Christ*. – The Journal of Religion and Film. Vol. 8, No. 2, October. <http://www.unomaha.edu/jrf/Vol8No2/herbelGibson.htm>

- Hopko, Thomas (Rev.)  
2004 Mel Gibson's Messiah.  
<http://www.svots.edu/Faculty/Thomas-Hopko/Articles/melgibsonsmessiah.html>  
IMDb
- 2004 The Passion of the Christ. – Internet Movie Database.  
<http://us.imdb.com/title/tt0335345>
- 2007 The Messiah. – Internet Movie Database.  
<http://www.imdb.com/title/tt1190075>
- Ioannides, Christos P. (Dr.)  
2006 Greek Orthodox and Western Views of the Passion and Easter, Pascha: Where is the Holy Grail? Tuesday, April 18.  
<http://www.johnmetexas.com/ioannides060418.html>
- Johnston, Robert K.  
2004 *The Passion* as Dynamic Icon. – Re-viewing *The Passion*. Mel Gibson's Film and Its Critics. Edited by S. Brent Plate. Palgrave: Macmillan. 55–70.
- Kesich, Veselin  
2004 The Passion of Christ. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Lapin, Daniel (rabbi)  
2003 The Mel Gibson Controversy. As Seen Through the Eyes of an Orthodox Jew. – Catalyst Online. November.  
<http://www.catholicleague.org/research/lapin.htm>
- 2004 Why Jewish Groups Passionately Hate Mel Gibson. – Catalyst Online. June.  
[http://www.catholicleague.org/research/rabbi\\_lapin\\_passion.htm](http://www.catholicleague.org/research/rabbi_lapin_passion.htm)
- The Making of 'The Passion of the Christ' (TV)  
2004 The Making of 'The Passion of the Christ'. Director: Holly McClure. Writer: Rich Cowan.  
Release Date: 22 February 2004 (USA). PAX.
- Manuel, John (Fr.)  
2004 Should Orthodox Christians See "The Passion of the Christ?" – OrthodoxyToday.org.  
<http://www.orthodoxytoday.org/articles4/ManuelPassion.php>

- Marini, Piero  
2007 The Way of the Cross. – Office for the Liturgical Celebrations of the Supreme Pontiff.  
[http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/documents/ns\\_lit\\_doc\\_via-crucis\\_en.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_via-crucis_en.html)
- Mark, Bishop of Yegoryevsk (The Patriarchate of Moscow)  
2004 Passion will bring Russians closer to God – Church. – CDI Russia Weekly.  
<http://www.cdi.org/russia/299-6.cfm>
- Martin, James (S.J.)  
2004 The Last Station. A Catholic Reflection on *The Passion*. – Perspectives on *The Passion of the Christ*. Religious Thinkers and Writers Explore the Issues Raised by the Controversial Movie. Miramax. 95–110.
- Martin, Steve  
2004 Studio Script Notes on "The Passion". – Perspectives on *The Passion of the Christ*. Religious Thinkers and Writers Explore the Issues Raised by the Controversial Movie. Miramax. 283–285.
- Mathewes-Green, Frederica  
2004 The Meaning of Christ's Suffering. – Christianity Today.  
<http://www.christianitytoday.com/bc/2004/marapr/1.28.html>
- Methodios, Metropolitan of Boston (Greek Orthodox Archdiocese of America)  
2004 Review of "The Passion of the Christ"  
<http://www.orthodoxytoday.org/articles4/MethodiosPassion.php>
- Meacham, Jon  
2004 Who Really Killed Jesus? – Perspectives on *The Passion of the Christ*. Religious Thinkers and Writers Explore the Issues Raised by the Controversial Movie. Miramax. 1–15.
- Middleton, Darren J. N. and Bien, Peter A. (Editors)  
1996 God's struggler. Religion in the Writings of Nikos Kazantzakis. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- The Passion of the Christ  
2004 The Passion of the Christ. Ohjaus: Mel Gibson. ICON.

- Philip, Metropolitan  
2004 Metropolitan's Message Regarding the Film, "The Passion of The Christ."  
Primate. Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. March 2.
- Phillips, Andrew (Father)  
2004 On the Passion of the Christ. – Orthodox England.  
<http://www.orthodoxengland.org.uk/passion.htm>
- Reinhartz, Adele  
2004 Jesus of Hollywood. – Perspectives on *The Passion of the Christ*. Religious Thinkers and Writers Explore the Issues Raised by the Controversial Movie. Miramax. 165–179.
- Rhonheimer, Martin  
2005 Mel Gibson's "The Passion of the Christ": A Plea for Fairness. Translated by John Jay Hughes. Logos 8:1. Winter.
- Thistlethwaite, Susan  
2004 Mel Makes a War Movie. – Perspectives on *The Passion of the Christ*. Religious Thinkers and Writers Explore the Issues Raised by the Controversial Movie. Miramax. 127–145.
- Tippett, Krista & Guroian, Vigen  
2009 "It is finished". Speaking of Faith with Krista Tippett. April 9.  
[http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/2009/restoringthe\\_senses/](http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/2009/restoringthe_senses/)
- Tsichlis, Steven (Father)  
2004 The Gospel According to Mel: A Review of the Passion of the Christ. [http://www.stpaulsirvine.org/mel\\_gibsons\\_passion.pdf](http://www.stpaulsirvine.org/mel_gibsons_passion.pdf)
- Uliyanov, Oleg Germanovich (Dr.)  
2004 The Passion of the Christ. 31 March.  
[http://www.icon-art.info/book\\_contents.php?lng=en&book\\_id=32](http://www.icon-art.info/book_contents.php?lng=en&book_id=32)
- Webb, Robert L.  
2004 The Flashbacks in The Passion. Story and Discourse as a Means of Explanation. – Jesus and Mel Gibson's *The Passion of the Christ*. The Film, the Gospels and the Claims of History. Edited by Kathleen E. Corley and Robert L. Webb. London & New York: Continuum. 46–62.

## Gilgul – juutalainen sielunvaellusoppi Serafim Seppälä

Myöhäiskeskiajan juutalaisuuteen perehtyvä ei voi olla panematta merkille, kuinka laajalti usko jälleensyntyymiseen ja sielunvaellukseen oli mukautunut osaksi juutalaista elämää. Tämä vaikuttaa yllättävältä siihen nähden, että ennen 1100-lukua juutalaisessa kirjallisuudessa ei ole juuri lainkaan merkkejä sielunvaelluksesta. Kaikki keskiajan merkittävät juutalaiset filosofit vastustivat ajatusta jälleensyntymisestä,<sup>454</sup> eikä sitä löydy klassisesta rabbiinisesta kirjallisuudesta, paitsi varsin väkimmäisellä tulkinnalla. Oppia olivat kannattaneet ainoastaan muutamat yksilöt kuten karaiittijuutalaisuuden perustajahahmo Anan ben David (700-luku) ja eräät esoteeriset juutalaiset 900-luvun Irakissa.<sup>455</sup> Filosofinen ja kabbalistinen keskustelu olivat lähtökohtaisesti varsin kaukana toisistaan. Kuvaavaa on, että filosofit ja kabbalistit käyttivät sielunvaelluksesta eri käsitteitä: filosofiassa termi oli *ha'ataqa*, 'transferenssi', kabbalassa *gilgul*, jonka kirjaimellinen merkitys viittaa kiertämiseen.<sup>456</sup>

Historiallista taustaa vasten on erikoista, että sielunvaellus näyttää olleen osa kabbalan aatemaailmaa alusta alkaen: ajatus esiintyy jo vanhimmassa kabbalistisessa tekstissä *Sefer ha-bahir* (n. 1180) itsestäänselvyytenä, jota ei puolustella mitenkään.<sup>457</sup> Opin tueksi oli helppo esittää sekä raamatunlauseita<sup>458</sup> että Talmudin tarinoita ja vertauksia. Tällöin

<sup>454</sup> Esimerkiksi Saadia Gaon, Abraham ibn Daud, ja Josef Albo. Monet merkittävät ajattelijat kuten Juda ha-Levi ja Maimonides eivät mainitse asiaa lainkaan.

<sup>455</sup> Ks. Scholem 1991, 197–199. Karaiitit sanoutuivat irti uskomuksesta.

<sup>456</sup> Kumpikin termi toimii arabian sanan *tanasukh* käännösvastineena. Mielenkiintoisen etymologisen sattuman kautta sana *gilgul* on samaa juurta kuin Golgata. Reduplikoitu juuri *GLGL* viittaa pyöreyteen, pyörimiseen. Golgatan tapauksessa nimi kertonee paikan pyöreästä muodosta (kyseessä oli vanha louhos), *gilgul* taas on kirjaimellisesti sielujen "kierrätystä".

<sup>457</sup> Eräs mahdollinen poikkeus on Josefus, jonka eräät ilmaisut (*Antiquities* 18:1, 3, *Juutalaisuuden historia* 2:8, 14) saattaisivat juuri ja juuri olla ymmärrettävinä viittauksina sielunvaellukseen – todennäköisemmin hän kuitenkin kirjoitti ylösnousemuksesta. Scholem 1978, 345.

<sup>458</sup> Esim. Saarn. 1:4, jossa "yksi sukupolvi menee pois ja toinen tulee tilalle". 900-luvun Irakin juutalaisissa esoteerikkopiireissä Danielin kirjaa tulkittiin niin, että kuningas Nebukadnessar syntyi seitsemän kertaa eläimeksi puhdistuakseen synneistään (Dan. 3).

on kuitenkin kyse enemmän asian havainnollistamisesta kuin uskomuksen arkaaisuuden osoittamisesta.

Kabbalisteille oppi oli keskeinen. Kyseessä oli niin suuren luokan asia, ettei sitä ollut mahdollista pitää aatteellisena uutuuena: jos sielunvaellus oli totta, sen oli ollut oltava totta kaikkina aikoina. Toisin sanoen: jotta oppi olisi uskottava juutalaisten piirissä, sen oli edustettava ikiaikaista juutalaista viisautta. Tästä syystä kabbalistien oli puolustettava myös sielunvaellusopin historiallista vanhakantaisuutta. Sama apologinen tendenssi on nykyäänkin tärkeä osa modernien kabbalistien (ja "kabbalistien") ajattelua. Valtaosa kabbalististen piirien ulkopuolisista rabbeista ei pitänyt oppia lainkaan juutalaisuuteen kuuluvana, mutta varsin monet myös pidättivät ottamasta asiaan selkeää kantaa. Kuo-lemanjälkeinen elämä ei ylipäätään ole juutalaisuudessa ollut likimainkaan yhtä keskeinen kysymys kuin kristinuskossa.

Keskiajan keskeiset kabbalistit eivät suinkaan olleet traditiota vastaan sooloilevia yksityisajattelijoina vaan aikansa parhaita juutalaisen tradition tuntijoita. Itse asiassa se, onko jälleensyntymisen idea totta, ja se, onko oppi sopusoinnussa klassisen juutalaisuuden kanssa, olivat heille yksi ja sama kysymys, koska klassinen juutalaisuus oli heille itseltään selvästi korkein totuus. Kokonaan toinen kysymys sen sijaan on se, oliko kyseessä avoin vai esoteerinen totuus. Jerusalemin rabbi Levi ben Habib (k. 1545), joka oli paennut Portugalista Pyhälle maalle, kirjoitti tutkineensa asiaa laajasti, ja hänen lopputuloksensa on tässä suhteessa havainnollinen: *gilgul* on juutalaisille filosofeille käsittämätön ilmiö, mutta uskonoppineille kyseessä on "Tooran fundamentti", johon oli syytä uskoa "epäröimättä ja epäilemättä". Levi liitti jälleensyntymisen voimakkaasti osaksi eettistä problematiikkaa, kärsimyksen oikeudenmukaisuuden logiikkaa. Levi ben Habib totesi, että jälleensyntymistä koskeva opetus oli läsnä Toorassa ja Talmudissa mutta ei avoimesti ilmaistuna vaan ainoastaan "vihjeinä ja arvoituksina". Levi Ben Habib piti oppia luonteeltaan esoteerisena ja halusi sen myös jäävän sellaiseksi: "Sen julkinen julistaminen on selkeästi sopimatonta, sillä me emme ole parempia kuin esi-isämme ja opettajamme, rauha heille."<sup>459</sup> Toisin sanoen sielunvaellus on totta, mutta se ei kuulu juutalaisen uskonnon

<sup>459</sup> Levi ben Habib, *Maharalbach* (Venice 1565), 8.

sanomaan, eikä siitä ole syytä puhua avoimesti. Tämä oli ilmeisen yleinen näkemys varhaisten kabbalistien piireissä.

Mistä ja millä tavoin varhaiset kabbalistit omaksuivat sielunvaellusopin, on hämärän peitossa. He saattoivat käyttää varhaisempia mutta sittemmin kadonneita juutalais-gnostilaisia tekstejä tai ammentaa vaikutteita kokonaan juutalaisuuden ulkopuolelta. Oleellisinta on kuitenkin se tosiasia, että kabbalistinen sielunvaellusteoria nivoutui saumattomasti juutalaiseen uskonnolliseen ajatteluun ja näin muodostui leimallisesti juutalaiseksi ja tätä kautta myös monessa suhteessa varsin omaperäiseksi. Oppi pysyi pitkään esoteerisena, mutta 1300-luvulla asiasta alettiin julkaista kirjallisuutta, joka oli ainakin periaatteessa avoimesti saatavilla. 1500-luvun kuluessa alkoi ilmestyä kirjoituksia, joissa *gilgul* oli jo maailmankuvan keskipisteenä ja perustana. Tällainen oli esimerkiksi anonyymi teos *Galya raza*, 'avoin salaisuus'.

Levitessään opetus alkoi muuttua kirjavammaksi, ja eriäviä näkemyksiä ilmaantui. Ajatus alkoi vähitellen myös levitä laajempiin piireihin. Usko jälleensyntymiseen ja sielunvaellukseen levisi 1600-luvun tienoilla kabbalistien piireistä kansanhurskauteen. Asia aiheutti väitteilyitä uskonoppineiden kesken. Tilastoja asiasta ei ole, mutta kaiken todennäköisyyden mukaan valtaosa Itä-Euroopan juutalaisista uskoi *gilgulin* muodossa tai toisessa modernia aikaa lähestyttäessä.

Seuraavassa tarkastelen juutalaisen jälleensyntymäopin sisältöä selälaisena kuin se ilmeni kabbalan kultakaudella, 1500- ja 1600-lukujen Safedissa,<sup>460</sup> jossa laadittuja kirjoituksia voi pitää juutalaisen mystiikan huipentumana. Iisak Lurian (1534–1572) piirissä kehittynyt luriaaninen kabbala on juutalaisen mystiikan vaikutusvaltaisimman ja keskeisimman muoto. *Gilgulin* keskeisin auktoriteetti on Iisak Lurian oppilas Hayyim Vital (k. 1620), jonka teokset *Sefer ha-gilgulim*, "Jälleensyntymien kirja", ja *Ša'ar ha-gilgulim*, "Jälleensyntymien portti", ovat juutalaisen sielunvaellusopin syvällisimmät ja vaikutusvaltaisimmat esitykset. Niiden ajatukset perustuvat Iisak Lurian opetukseen ja sikäli edustavat luriaanisen kabbalan ydintä – "oikeaa" kabbalaa.

<sup>460</sup> Pohjois-Israelissa sijaitseva Safed oli juutalaisen hengenenelämän keskus 1500-luvulta 1800-luvulle. Luriaanisen kabbalan formatiivinen aikakausi oli täynnä messiaanisten odotusten ja käytännön vastoinkäymisten jännitteitä. Ks. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 244–251, 281–284.

### Jälleensyntymisen etiikka

Juutalainen keskustelu jälleensyntymisestä painottui vahvasti eettisiin kysymyksiin. Juutalaisia oli vuosituhansien ajan askarruttanut kysymys, miksi hurskaat voivat kärsiä ja pahat menestyä. Juuri tähän *gilgul* antoi selkeän ja loogisen vastauksen, joka ei uhannut Jumalan hyvyyttä eikä kaikkivaltiota vaan päinvastoin korosti molempia. 1500-luvun ensimmäisellä puoliskolla vaikuttanut espanjalaissyntyinen kabbalisti Meir Ibn Gabbai muotoili vastauksen yksiselitteisesti: "Miksi hurskaat kärsivät ja pahat kukoistavat? Syy on se, että hurskas oli aiemmin paha ja nyt hän saa rangaistuksensa."<sup>461</sup>

Varhaiset kabbalistit liittivät sielunvaelluksen erityisesti seksuaaliin ja lisääntymiseen liittyvien rikkomusten seurauksiin. Taustalla voi nähdä tietynlaisen logiikan: jos esimerkiksi mies kieltäytyy siittämisestä itselleen lapsia tai jos raiskaaja tekee uhrinsa raskaaksi, tämä sotkee persoonien luonnollista järjestystä ja määrää universumissa, ja siksi asia on hyvitetävä uudella elämällä ja uudessa elämässä.

Sielunvaellus tarjoaa rationaalisen selityksen sille, miksi maailmassa ei ole oikeudenmukaisuutta: vääryys vallitsee maailmassa vain pintatasolla, ja pinnan alla on suorastaan mekaaninen oikeudenmukaisuus. Kärsivä hurskas kärsii rangaistuksena edellisen elämän synneistä. Näin Job on saanut vastauksen. Filosofi-kabbalisti Nahmanides (k. 1270) laati Jobin kirjaan kommentaarin *Peruš Iyyov*, jossa kirjan keskeinen jännite ratkaistaan *gilgulin* käsitteen avulla. Myöhemmät kabbalistit seurasivat samaa tulkintatraditiota.

Meir Ibn Gabbai kirjoitti, että kapinoineet ja syntiä tehneet sielut "palaavat nuoruutensa päiviin oikaistakseen kieroutuneet tiensä". Jos tämä ei onnistu ensimmäisellä kerralla, he palaavat toisen ja kolmannen kerran.<sup>462</sup> Perusteena Gabbai käytti muun muassa Zoharin (89a) kertomusta miehestä, joka istutti puun ja huomattuaan sen epäonnistuvan juurrutti sen toiseen paikkaan, mikä toistui useita kertoja. Hayyim Vital ilmaisi asian yksiselitteisen selkeästi: "Jokaisen syntiä tekevän täytyy jälleensyntyä kuolemansa jälkeen saadakseen rangaistuksensa."<sup>463</sup> Moderni juutalainen *gilgul*-asiantuntija Dovber Pinson on tiivistänyt ase-

<sup>461</sup> Meir Ibn Gabbai, *Avodat ha-kodeš*, 2:32.

<sup>462</sup> Meir Ibn Gabbai, *Avodat ha-kodeš*, 2:32.

<sup>463</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-mitsvot*, luku *qedosim*.

telman näin: "Koska uskomme Jumalan olevan oikeudenmukainen, jälleensyntymisen on oltava totta."<sup>464</sup>

Jälleensyntymisen ymmärrettiin siis varhaisessa kabbalassa ennen muuta rangaistuksena. Tämä kertoo siitä, että jälleensyntymisopin psykologinen lähtökohta ei niinkään ollut henkilökohtainen halu jatkaa elämää tai päästä takaisin maan päälle, vaan tarve saada maailmaan oikeudenmukaisuutta. Taustalla oli juutalaisten alistettu asema keskiajan kristillisissä ja islamilaisissa yhteiskunnissa: he elivät maailmassa, johon palaaminen ei välttämättä erityisemmin houkutelut.

Sikäli kuin reinkarnaatio on luonteeltaan rankaisu, sillä on aina tietty kestoajansa. Kun jälleensyntymä ymmärrettiin luonteeltaan rangaistuksena, tästä oli helppo päätellä myös se, että erityisten pahantekijöiden tapauksessa jälleensyntymisen voi tapahtua myös eläimeksi. Eräissä 1200-luvun teoksissa (*Sefer ha-temuna*) esitettiin, että Tooran kieltämien seksuaalisten lakien rikkominen johtaa eläimeksi syntyymiseen, ja tämä uskomus alkoi vähitellen levitä laajempiin piireihin.

Rangaistus on kuitenkin vain asian toinen puoli. Vähitellen jälleensyntymiseen alettiin suhtautua toiveikkaammin. Nahman Breslavilainen (k. 1810) selitti vastaavasti oman aikansa hurskaiden (*tsaddiq*) taloudellista kukoistusta jälleensyntymisellä. Hän totesi hurskaiden olleen aiemmin pääsääntöisesti köyhiä, mutta hänen aikanaan, 1700-luvulla tilanne oli muuttunut. Hän viittasi Mišnan lauseeseen: "Kaikki, jotka pitävät Tooran köyhinä, ovat lopussa pitävä sen rikkaina".<sup>465</sup> Yhden maanpäällisen elämän aikana tämä pitää paikkansa vain satunnaisesti, mutta tuhansien vuosien aikaperspektiivillä kyseessä on selkeä laki.

### Jälleensyntymisen "tekniikka" - sielun sirpaleet

Juutalaisen jälleensyntymiskeskustelun erikoisuus on se kosminen ja mystinen merkitys, jonka oppi tulee antaneeksi juutalaiselle laille (*halakha*). Tämä vaikutti myös tapaan ymmärtää se, miten jälleensyntymisprosessi tapahtuu. Ulkopuoliselle tässä keskustelussa on eräitä häm-

<sup>464</sup> Pinson 1999, 138.

<sup>465</sup> Nahman Breslavilainen, *Likkutei Moharan* (Jerusalem 1969), 1:200.

mentäviä piirteitä. Kabbalistit olivat kiinnostuneita lähinnä juutalaisten sielujen kohtaloista. Juutalaisten ja ei-juutalaisten välillä nähtiin syvä ontologinen kuilu. Keskiajan kabbalistien oli erikseen keskusteltava siitä, oliko jälleensyntyminen ei-juutalaiseksi ylipäätään mahdollista. Kuvaavaa on, että mielenkiinto tältä osin kohdistui käännyttäisiin. Juutalaiseksi kääntyvää pidettiin juutalaisena sieluna, joka rangaistuksensa kärsittyään palaa omaan, alkuperäiseen uskontoonsa. Ei-juutalaisten sielujen ajateltiin läpikäyvän omaa puhdistumisprosessiaan syntyäkseen lopulta juutalaisiksi.<sup>466</sup> Tämä selittäisi, miksi jotkut ihmiset tuntevat toisen uskonnon välittömästi omakseen.

Nyky näkökulmasta asetelma voi vaikuttaa hivenen ylimieliseltä, mutta on hyvä muistaa, että asenteet olivat historiallisten realiteettien karaisemia. Juutalaisten massiivinen karkottaminen Espanjasta (1492) oli ollut eräs juutalaisten historian suurimmista katastrofeista, ja monet Safedin kabbalistit olivat itse taustaltaan Espanjan pakolaisia. Juutalaiset kohtasivat ylenkatsetta lähes kaikkialla minne menivät: kuinka he olisivat voineet olla työstämättä ajatuksissaan käsitystä ontologisesta kuilusta, kun se oli kaikkialla omin silmin nähtävissä?

Tästä huolimatta monet Safedin kabbalisteista kehittivät sielunvaelluksesta suurta universalistista visiota. He päätyivät näkemään jälleensyntymisen valtaisana kosmisena prosessina, joka koskee todellisuuden kaikkia tasoja jumalallisista emanaatioista (*sefira*, *sefirot*) aina elottomaan aineeseen saakka. Tässä katsannossa koko olemassa oleva todellisuus on jatkuvassa muutoksen tilassa: kaikkialla tapahtuu laskeutumista alemmille tasoille ja nousemista ylemmille tasoille. Tällöin jälleensyntyminen ei ole enää pelkkä rangaistus vaan myös valtaisa mahdollisuus, ja tämä prosessi on koko olemisen perustarkoitus. Tätä näkemystä edustaneiden rabbien elämäntehtävänä oli sovittaa kabbalallinen mystiikka ja rabbiininen viisaus yhteen uusplatonisen ontologian<sup>467</sup> kanssa. Myös Safedin kabbalistit päätyivät siihen, että jälleensyntymisen laki koskee koko luomakuntaa.

<sup>466</sup> Ei-juutalaiset tuomitaan sen perusteella, miten he ovat noudattaneet "seitsemää Nooan käskyä", jotka velvoittavat koko ihmiskuntaa. Ks. Scholem 1991, 239.

<sup>467</sup> Uusplatonismissa oleminen on Yhdestä ulospäin emanoituvaa säteilyä ja samalla myös olevaisen säteilyä Yhtä kohti.

Luriaanisen kabbalan mukaan jumalallinen olemus on viisitasoinen: ykseys (*yehida*), elämä (*haya*), noettinen mieli (*nešama*), henki (*ruah*), sielu (*nefeš*). Myös ihmisen sisin rakentuu samanlaisista ulottuvuuksista, mutta ihmisessä ylimmät tasot *yehida* ja *haya* ilmenevät ainoastaan muutamissa valituissa pyhimyksissä. Jälleensyntymien varsinainen tarkoitus on puhdistaa näitä osia yksi kerrallaan. Nämä viisi osaa voivat myös jälleensyntyä yksinään, toisistaan erillään. Lunastuksen ja vapauduksen aika merkitsee näiden hajalleen joutuneiden osien uutta yhdistymistä.<sup>468</sup>

Kabbalan jälleensyntymisopissa ja ihmiskuvassa on kaksi peruserikoisuutta. Ensinnäkin ihmissielu ei yleensä ole kokonainen vaan vajaa sielun sirpaleiden (hepr. *nitsotsot ha-nešamot*) kooste. Toiseksi ihmisessä voi olla eri sielujen sirpaleita ja jopa useita eri sieluja. Hayyim Vitalin mukaan yhteen ruumiiseen voi jälleensyntyä pääsielun lisäksi kolme eli maksimissaan neljä sielua – tai tarkemmin sanoen sielun sirpaleita.<sup>469</sup> Nämä pysyvät yhdessä aina ruumiin kuolemaan asti ja muodostavat ihmisen sielullisen energiakentän.

Safedin luriaaninen kabbala erikoistui sielun sirpaleiden käsitteen tutkimiseen. Opilla on tietty gnostilainen esikuvansa, mutta kaiken kaikkiaan juutalainen opetus pre-eksistenssistä sai varsin omintakeisen ilmaisuuden. Keskeinen idea on Aadamin ymmärtäminen kosmisena protoihmisena, johon sisältyivät koko ihmiskunnan sielut. Ajatus on omalla tavallaan varsin looginen: ensimmäisessä ihmisessä oli kaikkien tulevien sukupolvien fyysikaaliset juuret eli nykytermein geenit, ja samalla tavalla hänessä oli myös koko ihmiskunnan "sielullinen geenipankki" eli kabbalistsesti ilmaistuna sielujen juuret. Ajatus on mukailtu erästä vanhasta *midraš*-kertomuksesta,<sup>470</sup> joka kuvailee Aadamin kosmista olemusta ja jota varhaisimmat kabbalistit eivät olleet huomanneet hyödyntää.

Kabbalistit siis ymmärsivät Aadamin kosmisena olentona, joka oli pelkkää sielullista ulottuvuutta (suurin piirtein sanan uusplatonisessa

<sup>468</sup> Dan 2002, 204–205.

<sup>469</sup> Hayyim Vital, *Sefer ha-gilgulim*, 5. Keskustelua: Scholem 1991, 240–241.

<sup>470</sup> *Midrash Rabbah: Exodus*, 40:3. Keskustelua: Scholem 1991, 228–230.



merkityksessä).<sup>471</sup> Syntiinlankeemus oli kirjaimellisesti ontologinen murros, jonka seurauksena sielullinen aines murtui, hajaantui ja kiinnittyi ruumiilliseen ulottuvuuteen. Tässä yhteydessä tapahtui myös sielujen jakaantuminen sukupuolisiksi: alkuperäinen maskuliinis-feminiininen sielullisuus hajautui miehiseksi ja naiselliseksi sieluiksi. Avioliiton perimmäinen funktio on palauttaa yhteys näiden välille.

Kosmisen sielun jakaantumisprosessia kabbalistit käsittelivät erittäin monimutkaisesti, eikä tässä yhteydessä ole mahdollista mennä yksityiskohtiin. Oleellista on lopputilanne: jälleensyntymisen ja koko olemassaolon tarkoitus on palata kohti eheyttä. Sielunsirpaleiden on päästävä yhteen omien juuriensa kanssa. Yksilön kannalta oleellista on se, missä roolissa hänen sielunsa sirpaleet olivat kosmisessa alku-Aadamissa. Kaikki maailmassa olevat sielunsirpaleet, jotka kosmisessa alkusielussa kuuluivat samaan "raajaan", ovat näet sukua keskenään, ja tällaisten sukulaissielujen yhteistyö maailmassa on erittäin hedelmällistä: ne kykenevät auttamaan ja täydentämään toisiaan ja ylevöittämään muita ympärillään.<sup>472</sup> Yksilön kannalta oppi on kuitenkin tylyhkö: kun yksilö on saanut täytettyä oman tehtävänsä, se yhdistyy kosmiseen alkusieluun ottaen siinä oman paikkansa, ja tällöin sen yksilöllinen olemassaolo päättyy. Eheytymisprosessista käytetty nimitys *tikkun* on juutalaisen spiritualiteetin keskeisimpiä termejä. Koko olemassaolo on enemmän tai vähemmän hapuilevaa suuntautumista kohti tuota hajonnutta yhteyttä.<sup>473</sup>

Alkusielu rakentui siis mystisistä "sielunjäsenistä", joista irtoavat tietynlaiset kipinät tai sirpaleet tulevat ihmiseksi ja elävät ihmisruumiissa. Näiden sirpaleiden universaali kokonaisuus on kosminen sielullinen todellisuus, joka pyrkii kohti alkuperäistä eheyttään. Näin ollen yksilön sielussa on useita erilaisia kipinöitä, sielunsirpaleita, joilla on yhteinen juuri. Ihmisyksilö ei siis ole ehyt kokonaisuus vaan sielu koostuu lähes aina vajaista ja hajanaisista sirpaleista. Tämän voi päätellä paitsi yksilön hajanaisuudesta myös ihmisten lukumäärän kasvusta:

<sup>471</sup> Tämän kosmisen Aadamien olemuksen analysointi oli kabbalistien lempiaiheita. Asteraalinen Aadam koostui 248 "jäsenestä" ja 365 "jänteestä" eli 613 osasta, joita juutalaisuuden 613 käskyä vastaavat ja eheyttävät.

<sup>472</sup> Hayyim Vital, *Sefer ha-gilgulim*, luku 5.

<sup>473</sup> Keskustelua: Scholem 1995, 282–283.

kehoja on maailmassa paljon enemmän kuin alkuperäisiä sieluja (tai "sielujuuria"), joiden määrä kabbalistien mukaan oli 600 000. Lukema vastaa juutalaisten määrää Siinailla lakia annettaessa, ja myös jokainen Tooran kirjain vastaa yhtä sielua. Toisin sanoen jokaisella (juutalaisella) sielulla on oma kirjaimensa Toorassa – mutta sitä vastaava ehjä sielu löytyy vain aniharvalta. Niistä, joilla on ruumiissaan kokonainen sielu, tulee pyhimyksiä (*tsaddiq*).<sup>474</sup>

Jälleensyntymisen käytännön tapahtumistavasta on kaksi erilaista mallia. Toisinaan annetaan ymmärtää, että sielu tulee ruumiiseen, kun tämä syntyy äitinsä kohdusta.<sup>475</sup> Loogisempi kanta on kuitenkin se, että sieluaines tulee ruumiiseen jo sikiämisessä. Jälleensyntymistä kuvataan siten, että sielu laskeutuessaan maailmaan "pukeutuu" jo siemennestepisaraan.<sup>476</sup> Hayyim Vitalin mukaan laskeutumisprosessin aikana sielu voi kohdata toisen inkarnoitumista tarvitsevan sielun, jolloin nämä voivat siirtyä ruumiin alkioon yhdessä. Tämä edellyttää, että kyseisillä sieluilla on läheinen suhde. Kyse voi olla myös siitä, että kummallakin on maailmassa sama tehtävä, saman käskyn täyttäminen.<sup>477</sup>

Ihmisessä olevien ja vaikuttavien sielujen suhteista avautuu kokonainen sielutiede. Ihmisessä voi olla hurskas "pääsielu", joka täyttää oman tehtävänsä maailmassa, ja sivusielu, joka pääsee täyttämään oman täydellistymisensä varsinaisen sielun yhteydessä. Sielut ovat läpikotoisin sidoksissa toisiinsa, eikä pääsielu pääse saamaan henkeä (*ruah*) ennen kuin toinen on suorittanut oman tehtävänsä.<sup>478</sup> Kyseessä ei ole varsinainen persoonien jakautuminen tai moneus: yksilön tietoisuus ilmentää yhtenäistä persoonallisuutta, ja eri sielunsirpaleiden vaikutus ilmenee ehkä enemmänkin tiedostamattomassa. Eräissä kabbalisticissa teksteissä esitetään kuitenkin ajatus, jonka mukaan jokainen ihminen kantaa jälkiä sielu(je)nsä edellisistä elämistä myös ruumiissaan: otsan ja käsien uurteissa sekä kehon aurassa.<sup>479</sup>

Sielut eivät siis siirry ruumiisiin valmiina entiteetteinä vaan sielun sirpaleiden koosteena, ja ihmisen tiedostamaton sielun syvyys koostuu

<sup>474</sup> Ks. esim. Schwartz 2004, 163–164.

<sup>475</sup> Hayyim Vital, *Sefer ha-gilgulim*, 4.

<sup>476</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-mitsvot*, luku *Ki tetze*. Pinson 1999, 160.

<sup>477</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-mitsvot*, luku *Ki tetze*.

<sup>478</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-mitsvot*, luku *Ki tetze*.

<sup>479</sup> Scholem 1995, 283.

eri sielujen aineksista. Tästä seuraa se, että ihminen ei edes periaatteessa voi muistaa aikaisempaa elämäänsä – yhtä tiettyä elämää ei ole. Jotain yksittäisiä epämääräisiä välähdyksiä saattaa joissain erityisolosuhteissa nousta mieleen: esimerkiksi sellainen kaupunki, jossa sielu on aiemmin elänyt pitkään, voi tuntua tutulta. Konkreettiset muistikuvat aiemmista elämistä kuuluvat kuitenkin yleensä joko impregnaation (*'ibbur*, ks. alla) tai *dibbukien* vaikutuksen piiriin – edustavat siis eksytystä.

Keskeinen periaate on, että sielut palaavat korjaamaan aikaansaamansa tai aikaansaannoksiaan vastaavat vauriot. Erilaisten raamatullisten sankarien sielujen vaelluksista tuli oma kabbalistinen kirjallisuudenalansa. Jopa itse Mooses kantoi itsessään Abelia (ja Jetro Kainia). Daavidissa ja Batsebassa taas nähtiin Aadam ja Eeva, ja niin edelleen.

Kabbalistinen jälleensyntymäoppi tarjoaa moniin perinteisesti vaikeisiin kysymyksiin yllättävän selkeän ratkaisun ja hyvät edellytykset syvälliselle psykologiselle viisaudelle – toki myös hämärälle puoskaroinnille. Hayyim Vital esimerkiksi selittää homoseksuaalisuuden sillä, että sielut ovat sukupuolisia olentoja ja joskus sielu voi joutua ”väärää” sukupuolta edustavaan ruumiiseen. Tämä puolestaan ei kuitenkaan ole sattumaa tai jonkinlainen ”luonnonlaki” vaan seurausta edellisessä elämässä tehdyistä synneistä.<sup>480</sup> Naisen, jolla on miehinen sielu, on Hayyim Vitalin raamatuntulkinnan mukaan erityisen vaikea synnyttää poikalapsia; tällaisessa tapauksessa avuksi voi tulla naiseen impregnoituva feminiininen sielu, joka jättää naisen synnytyksen yhteydessä. Tästä avautuu monitahoinen spekulatio koskien näiden erisukupuolisten sielujen rooleja erilaisten sieluyhdistelmien raskaaksi tulemisessa, syntymässä ja kuolemassa.<sup>481</sup> Nämä spekulatiot liittyivät moniin juutalaiseen tapoihin. Jälleensyntymisen esimerkiksi uskottiin olevan mahdollista vain, mikäli vainaja haudataan kuolinpäivänään.

### Gilgul, eläimet ja kasvit

Vielä *Sefer ha-bahir* (n. 1180) käsitteli ainoastaan ihmisruumiissa tapahtuvaa sielunvaellusta. Näyttää siltä, että varhaisimmat kabbalistit piti-

<sup>480</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-gilgulim*, 3.

<sup>481</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-gilgulim*, 9. Unterman 2008, 257–259.

vät sielunvaellusta poikkeuksellisenä ilmiönä, joka koski vain osaa ihmisistä ja erityisesti seksuaalisiin rikkomuksiin syyllistyneitä. Jälleensyntymästä puhuttiin sielua puhdistavana rangaistuksena, mutta juuri siksi kyseessä oli Jumalan armon osoitus. Toisaalta esiintyi myös uskomus, jonka mukaan eläimiin syntyvillä olisi – toisin kuin ihmisillä – hämärä taju menneestä elämästään,<sup>482</sup> ja juuri tämä tietoisuus tekee rangaistuksen erityisen tuskalliseksi.

Seuraavien sukupolvien kabbalistit opettivat, että jälleensyntyminen voi tapahtua myös eläimiin ja jopa kasveihin. Tämä näkemys yleistyi 1400-luvulla.<sup>483</sup> Erityisen pahat ihmiset syntyvät syntiensä takia luomakunnan alemmalle tasolle. Hayyim Vitalin mukaan kaikkein pahimmat jälleensyntyvät elottomaksi aineeksi.<sup>484</sup> Kabbalistit saattoivat keskustella myös hieman kevyempään sävyyn siitä, millaisiksi eläimiksi mitään syntiä tekevät syntyvät: kepposten tekijä korpiksi, kavaltaja koiraksi, juoruilija kiveksi.<sup>485</sup> Laulavat linnut sen sijaan ovat sieluja, jotka ovat säilyttäneet tiedon menneestä ja saaneet lisäksi tiedon tulevasta, ja siksi ne laulavat jumalallisen maailman salaisuuksia. Pyhien sielut saattavat myös ilmestyä lintujen hahmossa ilman että kyseessä olisi varsinainen linnuksi syntyminen.<sup>486</sup>

Eläimeksi ja kasviksi syntyminen mahdollisuus on juutalaisen lain kannalta erittäin merkittävä ilmiö, sillä se tarkoittaa käytännössä, että sielujen jälleensyntyminen voi tapahtua myös ruokaan. Toisin sanoen ihminen voi saada itseensä pahantekijän sielun syömällä ruokaa, jossa jälleensyntynyt pahantekijän sielu on, mikä turmelee ihmisen ja muuttaa hänet pahemmaksi.<sup>487</sup> Näin ollen jälleensyntyminen osoittautuu perimmäiseksi syyksi sille, miksi ruokalakeja ylipäätään tarvitaan ja miksi kyseisten lakien rooli oli ollut juutalaisuudessa niin keskeinen vuosituhannesta toiseen. Vastaavasti se, että Toora kieltää erilaisten kasvien

<sup>482</sup> Scholem 1991, 238.

<sup>483</sup> Eläimeksi syntyminen ei mainita Zoharissa. Ensimmäinen maininta asiasta lienee teoksessa *Sefer ha-Temuna*, joka on todennäköisesti peräisin 1300-luvun puolivälin Geronasta. Ks. Scholem, ”Gilgul”.

<sup>484</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-mitsvot*, ”'eqev”.

<sup>485</sup> Hayyim Vital, *Sefer ha-gilgulim*, ”likkutim”.

<sup>486</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ruah ha-qodeš*, 6.

<sup>487</sup> Tästä on kirjoittanut ainakin Jaakob Tsemah 1600-luvulla teoksessa *Šulhan arukh ha-Ari* (Lemberg 1849), 25.

risteytykset,<sup>488</sup> johtuu kabbalistien silmissä siitä, ettei niissä oleville sielulle saisi koitua ylimääräistä rangaistusta: kussakin kasvissa olevalla sielulla on omanpituinen rangaistuksensa, ja sen takia näitä ei tulisi yhdistellä mielivaltaisesti.<sup>489</sup> Näin kabbalistinen jälleensyntymäoppi saattaa johtaa yllättävään ristiriitaan modernin geeniteknologian sovelutusten kanssa.

Vastaavasti juutalaisen lain mukainen rituaalinen teurastus (*šehita*) on keino, jolla eläimiksi syntyneet sielut pääsevät syntymään taas ihmiksi. Hayyim Vital kehotti teurastajaa tiedostamaan toimivansa rangaistuksen päättäjänä ja sielun vapauttajana. Lain mukainen teurastaminen ikään kuin vähentää tuomiovoimaa sielun yltä, jolloin kosminen elinvoima ja valo pääsevät vetämään sielun takaisin ihmistasolle.<sup>490</sup> Sitä suuremmalla syyllä eläimen uhraaminen ei ainoastaan tuo sovitusta uhraajalle vaan myös uhrieläimessä olevalle sielulle. Marokosta Pyhälle maalle muuttanut rabbi Abraham Azulai (k. 1643) kirjoitti, että "uhrisavun noustessa sielu nousee ylöspäin ja palaa omaan ehyeen tilaansa".<sup>491</sup> Hän ei sano, että kaikissa eläimissä olisi tällainen sielu: Jumala johdattaa uhrattavaksi nimenomaan ne, jotka ovat vapautumisen tarpeessa. Tästä syystä uhrieläimen valitseminen on erittäin tarkka ja tärkeä toimenpide.

Abraham Azulain mukaan se, joka tekee jonkun neljästä vakavimmasta synnistä – haureus, murha, epäjumalanpalvelus ja pahanpuhuminen (*Sanhedrin* 73a) – mutta ei osoita katumusta, syntyy epäpuhtaaksi eläimeksi.<sup>492</sup> Näillä eläimillä ei ole mahdollisuutta päästä uhrattavaksi tai teurastettavaksi lain mukaan. Kaikista muista synneistä israelilainen syntyy ainoastaan puhtaaksi eläimeksi.

Näin *gilgul* avaa hämmästyttäviä sovellutuksia pienille arkisille asioille, joiden merkitys asettuu kosmisiin mittasuhteisiin. Esimerkiksi

<sup>488</sup> "Älä anna karjassasi kahden erilaisen eläimen pariutua, älä kylvä peltoosi kahdenlaista siementä, älköönkä kahdenlaisista langoista kudottua vaatetta tulko yllesi." 3. Moos. 19:19.

<sup>489</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-mitsvot*, luku *qedosim*.

<sup>490</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-mitsvot*, luku *re'eh*.

<sup>491</sup> Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, 5:24.

<sup>492</sup> Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, 5:24. Azulain mukaan huorintekijä syntyy kameiksi, epäjumalanpalvelija kaniksi, murhaaja siaksi tai koiraksi (murhaavat ylimykset). Pahanpuhumisesta (juutalainen) syntyy puhtaaksi (*košer*) eläimeksi, jolla on raajoissaan vika; tällainen ei lain mukaan kelpaa uhriksi.

kalan siunaaminen voi vapauttaa siinä olevan sielun syntymään korkeammalle tasolle – tai jopa menemään suoraan paratiisiin.<sup>493</sup> Abraham Azulain mukaan jokaisessa vesilähteessä ja virrassa on lukematon määrä vaeltavia sieluja. Siksi ihmisen tulisi aina siunata juomansa vesi ja juoda luonnonvettä niin, että ottaa vettä ensin kämmenelleen; tämä estää (pahoja) sieluja tulemasta häneen.<sup>494</sup> Jos ihminen tekee syntiä, se auttaa pahoja sieluja kiinnittymään häneen. Näin ollen kaikki vääränlainen, Tooran lain vastainen syöminen tai juominen voi tuoda ihmiseen joukon sieluja. Viisas kykenee sen sijaan vapauttamaan ja ylentämään sieluja syömisellään.<sup>495</sup> Tällä tavoin Tooran kasuistiikalta vaikuttavat käytännölliset säädökset muuttuvat kosmiseksi draamaksi, jossa on kyse loputtomien sielujen kohtalosta ja johon yksilö voi arkisella toiminnallaan vaikuttaa ratkaisevasti. Kabbalistisen ajattelun leviäminen liittyi juuri siihen, että se kykeni elävöittämään juutalaisen lain "tylsät" yksityiskohdat aivan ennennäkemättömällä tavalla.

Jos jo tavallisilla ihmisillä oli jokapäiväinen mahdollisuus vaikuttaa sielujen kohtaloihin, sitä suuremmalla syyllä näin on pyhimysten tapauksessa. Hayyim Vitalin mukaan Tooransa hallitsevat viisaat kykenevät eheyttämään eläimissä olevia sieluja niin, että nämä pääsevät siirtymään seuraavalle, ihmisten tasolle. Zoharinsa hallitsevat kabbalan mestarit puolestaan kykenevät kohottamaan sielua kahden tason verran, kasvien maailmasta eläinten tasolle ja eläinten tasolta ihmisten tasolle. Suurimmat mestarit kykenevät jopa nostamaan sieluja suoraan elottoman aineen tasolta ihmisten tasolle.<sup>496</sup>

Sielujen siirtyminen ei siis ole sokeaa mekaniikkaa vaan prosessi, joka on luonteeltaan eettinen. Hayyim Vitalin mukaan sielun, tai yksittäisen sielun kipinän, on suoritettava eheyttäminen (*tikkun*) jokaisen 613 käskyn kohdalla niin teoissaan, sanoissaan kuin ajatuksissaan. Jos yhdenkin käskyn täyttäminen epäonnistuu, sielun on palattava maan päälle täyttämään se. Vastaavalla tavalla sielun on tunnettava Toora kaikilla merkitystasoilla, ja jos jokin jää puuttumaan, hänen on palatta-

<sup>493</sup> Schwartz 2004, 170.

<sup>494</sup> Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, 5:24.

<sup>495</sup> Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, 5:24.

<sup>496</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ha-mitsvot*, luku *'eqev*.

va tuota merkitystasoa varten.<sup>497</sup> (Tämä selittäisi, miksi nykyään on paljon monenkirjavia "kabbalisteja", jotka eivät välitä juutalaisesta laista tuon taivaallista vaan siirtyvät suoraan mystiselle tasolle!) Kabbalistien mukaan sellaisen, joka on syntynyt viimeisen käskyn noudattamista varten, on omistauduttava asialle kokonaisvaltaisesti ja oltava jopa valmis kuolemaan sen puolesta, vaikka kyseessä olisi kuinka pieni yksityiskohta tahansa.<sup>498</sup>

Kaiken kaikkiaan jälleensyntyäoppi nivoutuu yllättävän toimivasti osaksi juutalaisuuden keskeisintä ainesta eli tapalakia ja etiikkaa. Ongelmakohtiakin toki on. Kabbalistit joko ottivat etäisyyttä ruumiin ylösnousemuksen ideaan tai – kuten Hayyim Vital<sup>499</sup> – liittivät sen osaksi *gilgulia* eräänlaisena sielunvaelluksen loppuhuipentumana, jossa kosminen alkusielu asettuu ruumiisiin omalle paikalleen. Helvetillä tai tuonelalla ei ole funktiota tässä sielunvaelluksen ja kosmisen eheytyksen kokonaisuudessa. Jotkut pyrkivät ratkaisemaan tämän ristiriidan ehdottamalla, että jälleensyntyminen olisi mahdollista vasta kun sielu oli hyväksynyt rangaistuksensa helvetissä; toiset määrittelivät "helvetin" olevan symbolinen nimitys, joka tarkoittaa jälleensyntymistä eläimeksi.<sup>500</sup>

Kabbalistinen sielunvaellusoppi osoittautuu siis hyvin laajaksi kysymykseksi, jolla on monentasoisia arkisia komplikaatioita. Myös juutalaisten historian suuret onnettomuudet asettuvat uuteen valoon. Juutalaisten hajaantuminen ympäri maailmaa (*galut*) oli osa kosmista sirpaleiden kokoamisprosessia, jossa yksittäiset juutalaiset saattoivat edesauttaa kaikkialla maailmassa olevien sirpaleiden nousemista ylemmäksi olevaisen hierarkiassa.<sup>501</sup>

Tietynlainen ääriesimerkki *gilgulin* voimasta on se, että jopa holo-kaustin todellisuus näyttää kabbalistien sielunvaellusteorioiden näkökulmasta kokonaan toisenlaiselta kuin modernin juutalaisen ajattelun valtavirrassa. Holokausti oli lyhyesti sanottuna sielujen puhdistuspro-

<sup>497</sup> Hayyim Vital, *Sefer ha-gilgulim*, 4.

<sup>498</sup> Hayyim Vital, *Peri ets-hayim*, luku *Ša'ar kavvanat amen*, 4.

<sup>499</sup> Hayyim Vital, *Peri ets-hayim*, luku *Arvit roš ha-šana*, 6. Ks. Scholem, "Gilgul".

<sup>500</sup> Edellistä kantaa edusti andalusialainen Bahya ben Asher (k. 1340), jälkimmäistä persialaissyntyinen Josef Hamadanlainen, joka myös vaikutti Espanjassa 1300-luvulla. Ks. Scholem, "Gilgul".

<sup>501</sup> Scholem 1995, 284.

sessi. Itä-Euroopassa tapahtunut juutalaisten lukumäärän räjähdysmäinen kasvu 1800-luvulla oli osa tätä prosessia: sielujen reinkarnoitumista tapahtui poikkeuksellisessa määrin, ja joukkosurmissa nämä sielut vapautuivat. Näitä näkemyksiä ovat viime vuosikymmeninä Hayyim Vitalin kirjoitusten pohjalta kehitelleet erinäiset modernit kabbalan ja *gilgulin* tuntijat.<sup>502</sup>

Mielenkiintoinen erityiskysymys koskee Messiaan sielua. Luriaanisessa kabbalassa messiaaninen lunastus ymmärrettiin prosessina, jonka *lopputulos* Messias on – Messias siis ei ole lunastusprosessiin toimeenpanija. Messiaan sielu sisältää sekä täydellisen hyvyyden että täydellisen pahuuden. Messiaan sielu ilmestyi – kokonaisena – ensimmäisen kerran jo Aadamin esikoisen, Kainin ruumiissa. Sittemmin Messiaan sielun sirpaleita on ilmestynyt suurissa ihmisissä kautta historian. Hayyim Vitalin omasta karismasta äärimmäinen osoitus on se, että lisä Luria ja hänen piirinsä kabbalistit uskoivat Vitalin sielun olevan messiaanisten sirpaleiden kooste – Messias, Israelin vapahtaja! Vital ei kuitenkaan käytännössä esiintynyt Messiaana eikä pyrkinyt saamaan erityisasemaa, vaan päinvastoin eli kaikessa hiljaisuudessa ja pyrki jopa estämään omien kirjoitustensa kopioimisen, mutta ajatus hänen messiaanisuudestaan oli kuitenkin olemassa ja jäi myös kirjoituksiin.<sup>503</sup>

Safedin kabbalistit pyrkivät selvittämään omia ja toistensa sielullisia sukupuita – eräänlainen itsetuntemuksen kollektiivis-historiallinen muoto. Hayyim Vitalin sielun vaiheita on käsitelty "Näkyjen kirjan" (*Sefer ha-hezyonot*) neljännessä osassa.<sup>504</sup> Sielun edellisiä inkarnaatioita olivat 1300-luvun espanjalainen rabbi Vidal de Tolosa, jota seurasi kaksi "tavallista" elämää. Näiden kaikkien syntejä Vital hyvitti omassa elämässään. Lisäksi Hayyim Vital oli samaa sielu-juurta eräiden klassisten Talmud-oppineiden rabbiin kanssa, ja nämä yhdistyivät (impregnaatio, *'ibbur*) Vitaliin häneen elinaikanaan.<sup>505</sup>

<sup>502</sup> Greenberg 2005, 153, 160. Aihetta on käsitellyt muun muassa Hayim Yisrael Tsimerman, (*Tamim pa'alo*, Tel Aviv 1947).

<sup>503</sup> *Sefer ha-hezyonot*, luku 4. Dan 2002, 205.

<sup>504</sup> Engl. M.M. Faierstein, *Jewish Mystical Autobiographies*, 156–243.

<sup>505</sup> Tällaisia olivat Eleazar ben Arakh ja Eleazar ben Šammua. Myös rabbi Akiva oli samaa sielu-juurta. Faierstein 1999, 26, 156–163.

## Naiset

Klassinen kabbala oli täysin miehinen ala. Varhaiset kabbalistit keskustelivat siitä, onko jälleensyntyminen naiseksi ylipäätään mahdollista ja voivatko naisten sielut jälleensyntyä. Useimmat olivat sitä mieltä, että jälleensyntyminen koskee vain miehiä. Näin opettivat monet arvovaltaiset kabbalistit kuten Abraham Azulai, joka totesi ykskantaan: "Miehet jälleensyntyvät aina, mutta naiset eivät jälleensynny".<sup>506</sup> Hänen mukaansa naiset voivat kuitenkin siirtyä elämässä eteenpäin sielun kipinöiden siirtymisen (*'ibbur*) kautta. Tämä on syy siihen, miksi maailmassa on naisia enemmän kuin miehiä.

Kabbalististen uskomusten levitessä kansan pariin niiden piiriin tuli myös naisia, ja *gilgulin* käsittäminen tasa-arvoistui vähitellen. Monet kallistuivat sille kannalle, että avioparin on mahdollista siirtyä seuraavaan elämään yhdessä. Myös Azulai myönsi, että "joskus naiset todella jälleensyntyvät", mikä tapahtuu "heidän aviomiestensä takia".<sup>507</sup> Opetuksella on mielenkiintoinen seuraus, jota kabbalistit eivät välttämättä tulleet ajatelleeksi: mikäli nainen haluaa syntyä takaisin maan päälle, hänen ainoa toivonsa on löytää sellainen aviomies, jonka kanssa tämä on mahdollista.

*Zoharissa* on asiaa koskeva keskustelu, joka on rakennettu kommentaariksi raamatunlauseelle "Jos hän on tullut yksinäisenä, niin yksinäisenä lähteköönkin".<sup>508</sup> Ihminen, joka kieltäytyy menemästä naimisiin ja hankkimasta lapsia, "lähtee elämästä kuin kivi lingosta": hän tuli maailmaan yksin ja lähtee maailmasta yksin. Ne, jotka ovat menneet naimisiin ja yrittäneet saada lapsia, sen sijaan eivät lähde elämästä yksin: he jälleensyntyvät yhdessä ja saavat löytää toisensa uudelleen. Niille, jotka olivat edellisessä elämässään yksin, ei ole "järjestettyä" puolisoa ja he joutuvat menemään naimisiin leskien kanssa.<sup>509</sup> Toisin sanoen edellisessä elämässään yksin eläneen voi tunnistaa siitä, että hänen aviopuolisonsa on leski.

<sup>506</sup> Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, 5:20.

<sup>507</sup> Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, 5:20.

<sup>508</sup> 2. Moos. 21:3. Käytän vuoden 1938 suomennosta, joka välittää heprean ilmaisumuodon paremmin.

<sup>509</sup> *Zohar* 2:106a.

Hayyim Vitalin mukaan miehet puhdistuvat vähitellen uusien syntymien kautta, naiset sen sijaan puhdistuvat Gehennassa, kiirastules-<sup>510</sup> sa. Se, että miehet palaavat maan päälle mutta naiset syöstään helvettiin tuleen, vaikuttaa ensisilmäyksellä sovinismin äärimmäiseltä huipentumalta. Vaikutelma on kuitenkin harhaanjohtava. Jälleensyntyminen hän käsitettiin rangaistuksena, joten naisten osa on siis itse asiassa helpompia. Jumalan palveleminen eli uskonnollinen aktiviteetti on erityisesti miesten vastuulla, naisilla velvollisuuksia on vähemmän ja heille riittää yksinkertaisempi tie, joka tosin kulkee tulen kautta. Toisin sanoen naisten "ei tarvitse jälleensyntyä",<sup>511</sup> kuten Abraham Azulai kirjoitti. Miehet puolestaan eivät joudu kiirastuleen, koska he opiskelevat Tooraa, Azulai järkeili. Keskustelu on samalla hyvä esimerkki siitä, kuinka intra-juutalainen asia keskiajan kabbala oli: ei-juutalaisten kohtalo ei liiemmin mietityttänyt kabbalisteja. Juutalaisten ja ei-juutalaisten välisen eron ylläpitäminen oli elintärkeää juutalaisen yhteisön säilymisen kannalta: hajaannuksessa elävän kansan identiteetti oli aina uhattuna, ja jos sielujen olisi opetettu olevan "vapaassa vaihtelussa" kuoleman jälkeen, tämä olisi jollain tasolla voinut madaltaa kynnystä kääntymiseen.

Jälleensyntymien määrästä oli erilaisia näkemyksiä. *Sefer ha-bahirin* mukaan jälleensyntyminen voi kestää tuhannen sukupolven ajan (vrt. Ps. 105:8). Pian kuitenkin vakiintui näkemys maksimissaan kolmesta jälleensyntymisestä (vrt. Job 33:29). Tämä ristiriita sovitettiin siten, että paha tekevä ihmisen sielu voi jälleensyntyä ihmiseksi korkeintaan kolme kertaa: mikäli kolme "yritystä" sujuvat epäsuotuisasti, neljäs syntymä tapahtuu eläimeksi.<sup>512</sup> Vanhurskaat sen sijaan voivat jälleensyntyä ihmiskunnan hyväksi tuhatkin kertaa.

## 'Ibbur - sielun väliaikainen yhteenliittyminen

Varhaiset kabbalistit käyttivät sielunvaelluksesta termiä *'ibbur*, mutta kun *gilgul* yleistyi 1200-luvun lopulla ja 1300-luvun kuluessa, *'ibbur* sai vähitellen toisen merkityksen. Sen perusideana on, että ihmiseen voi hänen maanpäällisen elämänsä aikana tulla ulkopuolinen sielu tai sel-

<sup>510</sup> Hayyim Vital, *Sefer ha-gilgulim*, 13:8.

<sup>511</sup> Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, 5:20.

<sup>512</sup> Näin esimerkiksi Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, 5:24.

laisen sirpale. "Impregnaatio" (*'ibbur*) on tekninen termi, joka kuvaa tällaisen "sekundaarisen sielun" tuloa ihmiseen tietyksi ajaksi. Hayyim Vitalin mukaan tämä voi tapahtua ainoastaan 13 vuotta täyttäneille, siis juutalaisen uskonnon mukaisen aikuisuuden ja vastuun (käskyjen noudattamisesta) saavuttaneelle.

Samaan ruumiiseen voi tulla useampi sielu, mikäli näillä on yhteinen kohtalo. Esimerkiksi tietyn käskyn täyttäminen voi saada jonkun kyseisessä asiassa loistaneen menneen hurskaan sielun yhtymään (*'ibbur*) käskyn täyttäjän sieluun. Tämä voi tapahtua jopa silloin kun he elävät samaan aikaan eri ruumiissa.<sup>513</sup> Ilmiön voisi ehkä ilmaista toisesta näkökulmasta siten, että *inspiration* käsite ei ole yksilöllinen: inspiroitunut hyvän tekeminen voi olla partisipoimista jonkun samanhenkisen sielun kanssa.

Impregnaatio, *'ibbur* ei suinkaan välttämättä tarkoita "riivausta", vaan vaikutus voi olla luonteeltaan positiivinen: ihminen saa avukseen sielun, joka auttaa häntä Tooran ymmärtämisessä ja sen mukaisessa elämässä. Sielu voi tulla ihmiseen myös oman parhaansa takia: täyttääkseen jonkun käskyn, jonka noudattaminen siltä on jäänyt puuttumaan. Tällöin riittää, että sielu on ruumiissa tuon yhden käskyn täyttämisen ajan. Näissä kahdessa impregnoitumistavassa on tietty ero: oman tehtävänsä takia tullut sielu asettuu koko ruumiin alueelle, kuten kyseisen henkilön varsinainenkin sielu; se tuntee kaiken kivun ja lähtee kun on suorittanut oman tehtävänsä. Avuksi tullut sielu sen sijaan säilyttää tietyn etäisyyden: se ei tunne ruumiin kipuja ja voi lähteä milloin tahdot. Tällaisen sielun yhteys varsinaiseen sieluun vahvistuu sitä mukaa kuin tämä edistyy hyveissä.<sup>514</sup>

Sielun uskottiin liikkuvan ihmisen ulkopuolella unitilan aikana, ja Hayyim Vital piti mahdollisena, että hyviä tekoja hurskaan sielu saattoi palatessaan tuoda mukanaan jonkun menneen hurskaan (*tsaddiq*) sielun, joka tulee hänen avukseen sielun siirtymisen (*'ibbur*) kautta.<sup>515</sup>

Usein vaikutus on kuitenkin kielteinen. Monet psykologiset ja psykosomaattiset häiriöt selittyvät tällä toissijaisten sielujen toiminnalla.

<sup>513</sup> Tästä esimerkkitapauksena esitetään Jonatan ja Daavid, jonka sielu vaikutti Jonataniin sisältäpäin. Hayyim Vital, *Ša'ar ha-gilgulim*, 3.

<sup>514</sup> Hayyim Vital, *Sefer ha-gilgulim*, 4:5–7.

<sup>515</sup> Hayyim Vital, *Etz hadaat tov*, "wa-ethanan".

Hayyim Vital selitti esimerkiksi kaatumataudin johtuvan siitä, että vaila ruumista oleva pahantekijän sielu tulee ihmisen ruumiiseen.<sup>516</sup>

Impregnaatio oli myös yksi uusi tulkinta-avain pyhien tekstien maailmaan. Safedin luriaanisen kabbalan kehittäjät spekuloidivat paljon eri sielujen keskinäisillä vaikutuksilla ja yhdistelmillä. Zoharissa mainitaan esimerkiksi Juudan sielun olleen läsnä Boasissa, kun tämä sai Obedin'.

Pahan sielun suorittamaa *'ibburia* alettiin 1600–1700-luvun Saksan ja Puolan juutalaisten kansanhurskaudessa nimittää yleisesti *dibbukiksi*. Termiä ei käytetä Talmudissa tai edes kabbalassa, jossa puhutaan ainoastaan "pahasta *'ibburista*". Ihmiseen tuleva *dibbuk* ei sulaudu persoonan osaksi vaan ainoastaan toimii samassa ruumiissa aiheuttaen henkisiä sairauksia ja puhuen persoonan kautta. Yleiseksi uskomukseksi vakiintui, että *dibbuk* on sielu, jotka eivät syystä tai toisesta päässeet lepoon: nämä sielut olivat niin pahoja, että ne eivät päässeet edes jälleensyntymään.<sup>517</sup> Dibbukien riivaamista henkilöistä on lukuisia kirjallisia dokumentteja, ja teemaa on sittemmin popularisoitu niin kirjallisuudessa (I.B. Singer) kuin elokuvissakin<sup>518</sup>. Nykytutkimuksessa on todettu, että dibbukien riivaamat olivat lähes yksinomaan perinteisten yhteisöjen nuoria naisia, ja ilmiötä onkin selitetty seksuaalisten pelkojen ja traumojen purkautumiskanavana.

\* \* \*

Kaiken kaikkiaan *gilgul* on ollut merkittävä osa juutalaista mystiikkaa ja kansanuskoa. Jälleensyntymisoppi onnistui ratkaisemaan teologisia ikuisuusongelmia (teodikea), antamaan juutalaisen lain yksityiskohdille kosmisen merkityksen ja selittämään niin ihmisen psykologisen rikkinäisyyden kuin paranormaaleja ilmiöitäkin. Ei vähäinen saavutus yhdelle käsitteelle.

<sup>516</sup> Hayyim Vital, *Ša'ar ruah ha-qodeš*, 34.

<sup>517</sup> Scholem 1978, 349.

<sup>518</sup> Merkittävin on Irving Geistin ohjaama jiddišinkielisen elokuvan klassikko *Dybbuk* (Puola 1937), jossa laulaa ajan kuuluisin juutalainen kanttori Gerszon Sirota.

**Kirjallisuus**

Abraham Azulai,

1863 *Hesed le-Avraham*. Lemberg.

Dan, Joseph

2002 *The Heart and the Fountain. An Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford University Press.

Faienstein, Morris M. (tr.)

1999 *Jewish Mystical Autobiographies. Book of Visions and Book of Secrets. The Classics of Western Spirituality*. Paulist Press. New York.

Greenberg, Gershon

2005 "Ultra-Orthodox Jewish Thought about the Holocaust since World War II: The Radicalized Aspect." Katz, Steven (ed.), *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, New York University Press 2005, 132–160.

Magid, Shaul

2008 *From Metaphysics to Midrash. Myth, History and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Indiana University Press. Bloomington.

Meir Ibn Gabbai,

1857 *Avodat ha-kodesh*, Lemberg.

Midrash Rabbah:

1951 *Exodus* Ed. H. Freedman & M. Simon, trans. S.M. Lehrman. Soncino Press.

Pinson, Dovber

1999 *Reincarnation and Judaism: The Journey of the Soul*. Jason Aronson.

Scholem, Gersom

– "Gilgul". *Encyclopaedia Judaica*.

1991 *On the Mystical Shape of Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*. Schocken Books. New York.

1978 *Kabbalah. A Definitive History of the Evolution, Ideas, Leading Figures and Extraordinary Influence of Jewish Mysticism*. A Meridian Book. New York.

Unterman, Alan

2008 *The Kabbalistic Tradition*. The Penguin Classics. Penguin.

Schwartz, Howard

2004 *Tree of Souls. The Mythology of Judaism*.

Vital, Hayyim

– *Peri ets-hayim*. Kotretz 1784.

– *Sefer ha-gilgulim*. Zolkiew 1795. Uusintapainos: Tel Aviv 1963.

– *Sefer ša'ar ha-gilgulim A–B*. Jerusalem 1990 (5315).

– *Traité des Révolutions des Âmes (Sepher Ha-Gilgulim)*. Archè. Milano 1987.

– *Ša'ar ha-mitsvot*. Jerusalem, 1872. Uusintapainos: Tel Aviv 1962.

– *Ša'ar ruah ha-qodeš*. Jerusalem 1911.

## Paul and Peter in Antioch: Traces of a Conflict from Galatians to the *Pseudo-Clementines*

Oskar Skarsaune

Through many years of friendship and scholarly collaboration, Gunnar af Hällström and I have from time to time had opportunity to exchange ideas on the interesting topic of Jewish Christianity in the early centuries.<sup>519</sup> In one jointly authored essay we “deconstructed” Cerinthus and Elxai in this regard by arguing that neither of them were representatives of Jewish Christianity.<sup>520</sup> In another essay of mine, written to honour the memory of our dear friend Karl-Johan Illman, I argued that Epiphanius’ “Gospel of the Ebionites” was not Ebionite at all.<sup>521</sup> As a further contribution to this ongoing conversation, I will this time take another look at one of the classic models for interpreting the history of Early Christianity – viz. that two competing types of Christianity, a Pauline Gentile Christianity and a Petrine Jewish Christianity, were locked in a conflict right from the first clash between Paul and Peter in Antioch, and that it was only resolved later, resulting in the new synthesis of “Early Catholicism”. This renewed study has led me to another deconstruction, this time of the *Pseudo-Clementines* as sources for Ebionite theology.

### The point of departure: Gal 2:11–14 (and Acts 15:1–3)

According to Luke in Acts, Barnabas was among the first prominent leaders of the Antioch community, sent there from Jerusalem (11:22–24).

<sup>519</sup> Cf. Gunnar’s contribution to the volume *Judendom och kristendom under de första århundradena*, vol. 2 (eds. Sten Hidal, Karl-Johan Illman, Tryggve Kronholm, Mogens Müller and Oskar Skarsaune; Stavanger: Universitetsforlaget 1986), “Celsus och Origenes syn på förhållandet mellan judendom och kristendom,” 113–124.

<sup>520</sup> “Cerinthus, Elxai, and Other Alleged Jewish Christian Teachers or Groups,” in Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007), 488–502.

<sup>521</sup> “Jewish-Christian Gospels: Which and How Many?” in Jacob Neusner et al. (eds.), *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johan Illman* (Studies in Judaism; Lanham: University Press of America, 2006), 393–408.



After some time, Barnabas needed an assistant, and went to Tarsus to get Paul help him in Antioch (11:25–26). For one whole year the two of them worked together, leading the Antioch community, before they were sent out on the so-called “first missionary journey” (13:1ff). In Acts, there is no mention of a visit by Peter to Antioch.

That Peter in fact did visit Antioch is something we know from Paul in Galatians 2:11–14. In later times, only one other community could boast of having two apostolic “pillars” of the stature of Paul and Peter: that of Rome, as testified quite early in *1 Clement* 5. If Rome could claim Peter among its founding fathers, so could Antioch. But whereas the Roman writer of *1 Clement*, and many Roman authors after him, could portray the relationship between Paul and Peter as a very harmonious one, authors in Antioch had to relate, in some way or other, to the fact that Paul’s story of him and Peter together in Antioch was a story of *conflict*. As Paul tells the story in Galatians, it was not, strictly speaking, a theological conflict between him and Peter. At the beginning of his stay in Antioch, Peter had shared meals with uncircumcised Christians, and Paul obviously took this to mean that he and Peter were in theological agreement that Gentiles who became believers in Jesus should not be circumcised, and that Jewish believers should follow the principle of “living like a Gentile” when having communion with Gentiles (cp. Gal 2:14b with 1 Cor 9:19–23). But when “certain people from James” came to Antioch, Peter withdrew from the tables of Gentile disciples. Paul took this behaviour to be dictated by “fear of the circumcision faction”, and believed that Peter was acting against his own better conviction.

We do not have Peter’s version of the story, and therefore have no direct access to his motivation for doing as he did. If Luke’s portrayal of Peter’s views in Acts is to be trusted, it would seem that the theological position that Paul attributes to Peter more or less agreed with Peter’s actual stance. In any case, it is easy to imagine that those “from James” who were able to win Peter over to their side, very much enjoyed this support from the recognized leader of the Twelve. How could they not regard it as an important victory, and how could they not remember Paul as an impudent adversary of the great Apostle?

Readers in Antiquity could easily equate the conflict in Gal 2:11–14 with that reported in Acts 15:1–3, and hence think that the conflict be-

tween Peter and Paul was resolved at the Jerusalem conference of Acts 15. One possible reading of the Apostolic Decree (15:23–29) would then be that in ruling against meat offered to idols and meat with blood in it, Peter had gained a partial victory over Paul. Since the conflict had taken place at Antioch, and since the Apostolic Decree had “Antioch and Syria and Cilicia” as its address, Christians in Antioch had good reason to feel especially concerned about this affair. The different factions which were polarized during the conflict, may not immediately have been fully reconciled, and the memory of Paul opposing the great Peter to his face may not have vanished over night.

This makes one curious to look after later repercussions of this inter-apostolic conflict, especially in literature that can reasonably be associated with Antioch.

#### Peter and Paul in Ignatius, Theophilus, and Serapion

Ignatius and Theophilus are the only bishops of Antioch during the second century to have left us substantial writings. Ignatius’ letters are from around 110 C.E.; Theophilus’ *Against Autolyucus* from ca. 180 C.E. In neither of these two authors is there any clear trace of the Antioch conflict. Ignatius mentions Peter and Paul together in his letter *To the Romans* (4.3) and Paul alone in his letter *To the Ephesians* (12.1–2). In general, Ignatius leans on Paul on several occasions.<sup>522</sup> In *Against Autolyucus* 3.14 we find Theophilus referring to Pauline quotes as “the divine word”.<sup>523</sup>

At the turn to the third century we meet the third Antiochene bishop who has something to say on our theme. Serapion wrote a letter to the community at Rossos. They had shown him a *Gospel of Peter*, and the bishop had assumed that Peter’s name guaranteed the sound doctrine

<sup>522</sup> For details, see Bruce M. Metzger, *The Canon of The New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1997), 44–45. Metzger means to detect knowledge and use of 1 Cor; Rom; Eph and Philippians.

<sup>523</sup> In Theophilus, there are more or less obvious allusions to all the 13 Pauline letters except 2 Thessalonians. See the index of quotations from and allusions to the NT writings in Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum, Text and Translation* (Oxford Early Christian Texts; Oxford: Clarendon 1970), 150.

of this gospel. On reading it, however, Serapion retracted from his endorsement of it, since it seemed to contain docetic doctrine.

For we, brethren, receive both Peter and the other apostles as Christ [Gal 4:14]; but we reject intelligently the writings falsely ascribed to them, knowing that such were not handed down to us.<sup>524</sup>

As Marcus Bockmuehl points out, a passage like this, and other features in Serapion's letter, testify to a strong sense of living tradition from Peter in Antioch, giving the community reliable criteria for deciding which alleged tradition from him is genuine.<sup>525</sup> But the allusion to Gal 4:14 at least shows that Paul, on the other hand, was by no means excluded from those apostles who were received "as Christ".

#### A subdued tension between Peter and Paul: Matthew, Didaché, and Didascalia

The "subdued tension" I have in mind here has to do with the fact that early Antiochene documents transfer to the Twelve Apostles the very task that Paul saw as his own and proper to him – the task of bringing the message of Jesus to all the Gentiles. It begins with Matthew 28:18–20, continues in the title of the *Didaché* (ca. 100 C.E.?) and in the entire text of the *Didascalia Apostolorum* (ca. 250 C.E.?). In the latter text, the tension is no longer completely subdued, insofar as Paul is *actively removed* from New Testament quotations.

Concerning apostolic mission, Early Christianity lived with two competing schemes. One is the Pauline, outlined by Paul himself in Gal 2:7–9:

When they [the Jerusalem leaders] saw that I had been entrusted with the gospel for the uncircumcised, just as Peter had been entrusted with the gospel for the circumcised; for he who worked through Peter making him an apostle to the circumcised also worked through me in sending me to the Gentiles. And when James and Cephas and John, who

<sup>524</sup> Eusebius, *Hist. Eccl.* VI.12; trans. according to *NPNF*, Sec. Ser. 1:258.

<sup>525</sup> Markus Bockmuehl, "Syrian Memories of Peter: Ignatius, Justin and Serapion," in P.J. Thomson and D. Lambers-Petry (eds.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (WUNT 158; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 124–46.

were acknowledged pillars, recognized the grace that had been given me, they gave to Barnabas and me the right hand of fellowship, agreeing that *we should go to the Gentiles and they to the circumcised*.<sup>526</sup>

Paul seems to be thinking along a simple model here: Peter, representing the *Twelve* Apostles, for Israel, the Twelve-tribe people (cf. Jesus in Matt 19:28 and Luke 22:28–30 and Luke in Acts 1:15–26), and *one* Apostle for the Gentiles – Paul.

The competing scheme is met with first in Matt 28:18–20. After Jesus in Matt 10 sent the Twelve to Israel *only*, he takes back this restriction in Matt 28 and sends them to the nations. The only common factor in the two schemes is Peter's leading role among the Twelve, Matt 16:18–19 and Gal 1:18; 2:7–8. Otherwise, the Matthean scheme is made to contradict Paul's almost completely when it is expanded into the legend that the Twelve divided the whole world into twelve missionary districts, and went to their respective allotted areas and taught the gospel there (see below on this model in the *Didascalia*). The tension between this idea and the task of bringing the gospel to Israel was resolved by saying that the Apostles should *first* work a certain number of years among Israel, and *then* go to the nations. It is classically stated in the *Kerygma Petrou* (ca. 125 C.E.):

... Peter records that the Lord had said to the disciples: "If now any one of Israel wishes to repent and through my name believe in God, his sins will be forgiven him. And after 12 years go ye out into the world that no one may say, 'We have not heard'."<sup>527</sup>

In those circles in Early Christianity in which Peter and the Twelve as well as Paul were recognized as legitimate Apostles, different attempts were made at reconciling these two models. (1) Luke in Acts has the Twelve, speaking through Peter, proclaim the gospel to the ends of the earth already on the day of Pentecost, Acts 2. Then Peter opens the mission to the Gentiles in Acts 10. Only after that does Luke feel free to tell about preaching to Gentiles on a larger scale, first through fugitives

<sup>526</sup> Trans. according to NSRV.

<sup>527</sup> *Apud* Clement of Alexandria, *Strom.* VI.5.43; trans. according to *NT Apocrypha* 2:101.

from the Jerusalem community, who brought the gospel to Antioch and other places (Acts 11), and then through Paul, who took it from Antioch and out into the wider Diaspora (Acts 13–28), though not alone. (2) In *1 Clement* 5, expressing what became the classical Roman point of view; Peter and Paul are simply put side by side as the two authoritative apostles. (3) In the *Acts of Peter* (ca. 150?), this is spelled out in a simple narrative pattern: first Paul preaches the gospel in Rome, then Simon Magus comes and tears down much of what Paul had built up. Peter has by now completed his twelve-year service in Jerusalem, and is called to build up again in Rome what Simon has torn down. Peter goes to Caesarea, where he immediately boards a ship and goes to Rome. Here he confronts Simon, restores right faith, and shortly afterwards is martyred.

With these three ways of combining the Pauline and the Peter/The Twelve-scheme as a background, let us turn to two Antiochene documents which handle the problem in a completely different way.

In the *Didaché's* title the Twelve Apostles and no one else are made the authoritative teachers of all the nations. There is apparently no room for an apostle number thirteen. And at one point we may have a faint trace of the conflict in Antioch:

If you can bear the whole yoke of the Lord, you will be perfect, but if you can not, do what you can. And concerning food, bear what you can, but keep strictly from that which is offered to idols, for it is the worship of dead gods.<sup>528</sup>

The exact interpretation of this terse text is hotly disputed. Suffice it to say here that if the Apostolic Decree could be understood as a partial victory for Peter's behaviour in Antioch, so could *Didaché's* alternative version of the Decree at 6.2–3.

It is when we come to the *Didascalía*, however, that things become clearer. The third century *Didascalía Apostolorum* was originally written in Greek, and then translated into Syriac and Latin. Fragments of the Latin version are extant, as well as a full text of the Syriac version. The

<sup>528</sup> *Did.* 6.2–3; trans. according to Kirsopp Lake in the *LCL Apostolic Fathers* 1:319, modified.

book presents itself as authored by the Twelve Apostles during the council described in Acts 15. In *Didascalía* the occasion of calling this council together is somewhat more complicated than in Acts 15. According to the *Didascalía*, Peter and the other apostles had originally "divided the whole world into twelve parts, and were gone forth among the Gentiles into all the world to preach the word."<sup>529</sup> After this they reassembled in Jerusalem, only to be confronted by Simon Magus. (The author of the *Didascalía* transfers the confrontation between Peter and Simon in Acts 8 to Jerusalem!). The Apostles now learned that Simon Magus and his fellows had followed in their footsteps all around and had sown the seeds of heresy. (The *Didascalía* has no Paul who preaches *first*, as is the pattern in the *Acts of Peter*!)

Now the party of Simon followed hard upon me Peter, and came to corrupt the word. And when he was in Rome he disturbed the Church much and subverted many...<sup>530</sup> And he was capturing the Gentiles, moving them by the power and agency of his magic arts... And thus was his heresy first established. And by other false prophets beside was the enemy working.<sup>531</sup>

The Apostles now revisited the areas they had evangelized formerly, and found that there was everywhere dissension because of the activity of Simon and consorts. This is the immediate occasion for the apostolic council reported in Acts 15. *Didascalía* now follows the story in Acts 15 rather closely, with some *verbatim* quotes integrated in the text.

When therefore the whole Church was in peril of falling into heresy, all we the Twelve Apostles came together to Jerusalem and took thought what should be done. And 'it seemed good to us, being all of one accord,' [cp. Acts 15:25] to write this catholic *Didascalía* for the confirming of you all. And we have established and set down therein that you worship God Almighty and Jesus Christ and the Holy Spirit; that you employ the holy Scriptures, and believe in the resurrection of the dead;

<sup>529</sup> *Did. Ap.* vi.8; Connolly, *Didascalía*, 200:17–19.

<sup>530</sup> The logical implication of this would be that Peter was in Rome before Simon came there, but this is not stated in so many words, of course, so as not to contradict the *Acts of Peter* explicitly. They probably were among *Didascalía's* sources.

<sup>531</sup> *Did. Ap.* vi.9; Connolly, *Didascalía*, 200:23–202:7.

and that you make use of all his creatures with thanksgiving; and that men should marry...<sup>532</sup>

Here, the famous Apostolic Decree of Acts 15:28–29 has been replaced by something completely different.<sup>533</sup> *Didascalia*, however, is concerned with not departing too radically from its source here, so the *Antioch incident* is presented as a matter of concern to the Apostolic Council as well, in accordance with Acts 15:1–6. The *Didascalia* here takes over the reason given in Acts for the convocation of the council, probably to keep the connection between Antioch and the council.

Here the role of Paul becomes relevant, for according to Acts 15, it was he and Barnabas who went from Antioch to Jerusalem, presented the Antiochene problem to the Jerusalem meeting, and took part in the proclamation of the Apostolic Decree in Antioch and elsewhere. In other words: Paul was quite present in *Didascalia's* source. But here the author of the *Didascalia* does something surprising: while keeping Barnabas' name, he omits Paul's!

In Acts 15:2 it is said that Paul and Barnabas were sent from Antioch to the Jerusalem council. Quoting this verse, *Didascalia* says: "[the brethren in Antioch] sent to us certain men (that were) believers and had knowledge of the Scriptures to learn concerning this question."<sup>534</sup> In Acts 15:25 (in the Apostolic letter itself) it is said that the envoys from Jerusalem (Barsabbas and Silas) are travelling with "our beloved Barnabas and Paul." In *Didascalia* we read: "our beloved Barnabas and his companions."<sup>535</sup> Having observed this, it seems like a slip of the pen that Paul's name is kept in the quotation of Acts 15:22. This, to the best of my knowledge, is the only occurrence of Paul's name in the entire *Didascalia*.

This avoidance of Paul is hardly due to theological disagreements between Paul and the author of *Didascalia* (as one might suspect in the *Didaché*). This is not a work propagating observance of any of the Mo-

<sup>532</sup> *Did. Ap.* vi.12; Connolly, *Didascalia*, 204:5–14.

<sup>533</sup> For example, the only mention of the Apostolic decree's prohibition of meat from strangled animals and meat offered to idols, is in a verbal quotation of Acts 15:13–29 (*Did. Ap.* vi.12).

<sup>534</sup> *Did. Ap.* vi.12; Connolly, *Didascalia*, 206:7–9.

<sup>535</sup> *Did. Ap.* vi.12; Connolly, *Didascalia*, 208:20.

saic ritual laws, certainly not by Gentile believers, but – more significantly – not by Jewish believers in Jesus either. The author even rejects carnal circumcision for Jewish believers. Like Gentile believers, they should only keep the Ten Commandments – all the rest of the ritual commandments in the Law are punitive additions to the Law, made necessary by Israel's sin with the Golden Calf. *Didascalia's* theological approach is different from Paul's, but when it comes to practical conclusions; the *Didascalia* is, if anything, more "Law-free" than Paul himself, especially with regard to Jewish believers. In fact, *Didascalia's* author makes extensive use of the Pauline corpus, especially the Pastoral epistles, in his own argument against his theological opponents. So, again: Why should the *Didascalia* camouflage Paul when he was so visible in its source, Acts 15?

Some remaining resentment against Paul's blunt rebuke of the Antiochene community's great apostolic authority Peter might be part of the explanation. But I would like to suggest that the strong anti-Marcion polemic that is characteristic of much Syrian literature,<sup>536</sup> is of importance here as well. One should notice the careful summary of the heretical doctrine of 'Simon' and consorts:

[T]hey all had one law upon earth, that they should not employ the Torah and the Prophets, and that they should blaspheme God Almighty, and should not believe in the resurrection... Many of them taught that a man should not marry...<sup>537</sup>

One could hardly ask for a more succinct summary of Marcion's doctrine, and of that of some Gnostics as well. Since Marcion made his own theology a consequence of Paul's, and since he may have exploited some of Paul's most ascetic-sounding utterances (e.g. in 1 Cor 7), and also denigrated the authority of the Twelve, the *Didascalia* may have found it opportune to downplay Paul's role, and to elevate Peter and the Twelve instead. The only person in the entourage of Paul that enters

<sup>536</sup> Cf. H.J.W. Drijvers, "East of Antioch: Forces and Structures in the Development of Early Syriac Theology," in Drijvers, *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity* (Variorum Reprint SC 198; London: Variorum, 1984), I.

<sup>537</sup> *Did. Ap.* vi.10; Connolly, *Didascalia*, 202:8–13.

into *Didascalia's* report without problems is Barnabas. According to Gal 2:13 he sided with Peter in the Antioch conflict.

In conclusion: In *Didascalia's* sidelining of Paul, we may hear a faint echo of the Antiochene conflict, but mainly as a conflict about who was the supreme authority, not as a conflict between a "Jewish" way of being Christian, and a "Gentile" one. The offender in clear sight is Marcion, not Paul.<sup>538</sup> There is no conflict between a "Petrine" law-odient Jewish Christianity and a "Pauline" law-free Gentile Christianity in *Didascalia*.

### Peter versus Paul in the Pseudo-Clementines?

Concerning the *Pseudo-Clementines*, most things are under dispute, but not the fact that the following passage contains more than one echo of Gal 2:11–14. It is 'Peter' speaking:

How can we believe you [Simon Magus] even if he has appeared to you [*ōfthe soi* – cp. 1 Cor 15:8: *ōfthe kamoi*] if you desire the opposite of what you have learned? But if you were visited by him for the space of an hour and were instructed by him and thereby have become an apostle, then proclaim his words, expound what he has taught, be a friend to his apostles and do not contend with me, who am his confidant; for you have in hostility withstood me [*enantios anthestēkas moi*. Cf. Gal 2:11: *kata prosōpon autō antestēn*], who am a firm rock, the foundation stone of the church [Matt 16:18–19]. If you were not an enemy, then you would not slander me and revile my preaching in order that I may not be believed when I proclaim what I have heard in my own person from the Lord, as if I were undoubtedly condemned [Gal 2:11] and you were acknowledged. And if you call me 'condemned', then you accuse God, who revealed Christ to me, and disparage him who called me blessed on account of the revelation [Matt 16:17]. But if you really desire to co-operate with the truth, then learn first from us what we have learned from him and, as a learner of the truth, become a fellow-worker with us.<sup>539</sup>

<sup>538</sup> In fact, the *Didascalia* makes frequent use of the Pauline letters, also in its anti Marcion polemic, esp. the Pastorals. See Connolly, *Didascalia*, lxxii and the Scriptural Index, *ibid.*, 274.

<sup>539</sup> *Hom. XVII.19.3–7*, trans. according to *NT Apocrypha* 2:123.

This passage was F. C. Baur's main basis for his interpretation that in the *Pseudo-Clementines* we meet a "Petrine" Jewish Christianity attacking the law-free Pauline Gentile Christianity, which at least in some passages has 'Simon' = Paul as its spokesman.<sup>540</sup> The idea that the *Pseudo-Clementines* therefore should be considered a major source of early Jewish Christian theology has since become stock in trade, and made Hans Joachim Schoeps base his major study on the theology and history of Jewish Christianity mainly on the *Pseudo-Clementines*.<sup>541</sup> The most recent study along the same lines is Georg Strecker's classic *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen*.<sup>542</sup>

While there is no doubt about the clear echo of Gal 2:11–14 in the passage under consideration, serious objections can be raised against the elaborate constructions built by Baur, Schoeps and Strecker. For one thing, the 'Peter' of the *Pseudo-Clementines* is utterly unconcerned about circumcision, kosher food, the Sabbath and other typically Jewish concerns related to Torah observance. No law-obedient Jewish Christianity is speaking to us through the 'Peter' of the *Pseudo-Clementines*. And no typically Pauline *theologoumena* are advocated by 'Simon', rather the contrary.

In order, however, to assess more fully the real significance of the passage quoted in particular, and the *Pseudo-Clementines* in general, we need an overarching theory concerning what kind of literature we are dealing with. In the following pages I present such a theory. It is not of my own construction; I am inspired to it by an unduly neglected study of the *Pseudo-Clementines* by a great *Altmeister* among scholars in patristic studies, Eduard Schwartz.<sup>543</sup> In this study, Schwartz questioned some basic suppositions behind the entire approach of Baur and his followers. As I have become convinced that Schwartz's points of view are no more

<sup>540</sup> "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom," in *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 4th Heft (1831): 61–206. Baur's interpretation of *Hom. XVII.13–19* is to be found on pp. 116–120.

<sup>541</sup> Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1949).

<sup>542</sup> 2<sup>nd</sup> edition; *Texte und Untersuchungen* 70; Berlin: Akademie-Verlag, 1981.

<sup>543</sup> "Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen," in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 31 (1932):151–99.

"untimely" now than when they were published, I shall briefly recapitulate some of his main points, and add a few of my own.

Most importantly, Schwartz calls attention to the *genre* of the Pseudo-Clementine "novels" (*Homilies* and *Recognitions*). The category "novel", or in German "Roman", was unknown to Antiquity, but the somewhat similar category *pseudēs historia*, fictional story, was not. It was part of the ploy in this genre to make the fictional story as similar to a true story as possible. Therefore the *pseudēs historia* would contain references to fictive sources; fictional documents were included or added, well-known historical persons took part in the action, and also long speeches were normal components of the *pseudēs historia*. In other words, the *Pseudo-Clementines* live up to all the conventions of the genre. It is therefore a basic mistake to regard the references to sources as if they referred to real documents.<sup>544</sup>

It is also a basic mistake to regard a *pseudēs historia* as an expression of the collective theology of a whole community. As works of literature, the "false histories" were highly individual productions that allowed the author to display his imaginative creativity as a story-teller, and also allowed him to display his extensive reading and more or less profound learning in the constructed dialogues and disputes. The genre also allowed him a certain experimentation with new and daring ideas.<sup>545</sup> If accused of heresy, he could shield himself behind the obvious answer that the whole thing was a work of fiction. One could say, perhaps that the *Pseudo-Clementines* were the *Da Vinci Code* of Christian Antiquity. They were written to make interesting and edifying but also slightly provocative entertainment.

The *Pseudo-Clementines* have come down to us in two versions, the Greek *Homilies* and the Latin *Recognitions* (the Latin translation from Greek being due to Rufinus). Parts of both works are also preserved in Syriac translation. Basically the same story is told in the *Homilies* as in the *Recognitions*, and many of the discussions appear in the same or

<sup>544</sup> Schwartz, "Unzeitgemässe Betrachtungen," [hereafter simply Schwartz], 178–181.

<sup>545</sup> Schwartz, 176–77 and 198.

similar forms in both.<sup>546</sup> This has led to theories about an underlying *Grundschrift*, and to several attempts at reconstructing this *Vorlage*. That such a *Vorlage* actually existed is shown by references to a work by Clement (of Rome, the fictional author of the *Pseudo-Clementines*) in Origen, Eusebius, and Jerome.<sup>547</sup> This work must antedate Origen, whereas the *Homilies* and the *Recognitions* date from the middle or the latter part of the fourth century.

Unlike other scholars, who first reconstruct the *Grundschrift* on the basis of the common material in the two fourth century versions, Schwartz takes as his point of departure these early attestations in Origen, Jerome, and Eusebius. The title of this work seems to have been *Peter's periodoi*, the missionary journeys of Peter. Its fictional author was Clement of Rome, who told the history of his family being dispersed, and then re-found towards the end of the work. According to Eusebius, the work contained discussions between 'Appion' and 'Peter'; Appion no doubt being the historical person against whom Josephus wrote his *Against Apion*.

Apart from this, not much can be said of this work. Around the middle of the fourth century some learned Christian author in Antioch, with an Arian leaning, greatly expanded and modified the fictional story. The result of his efforts was the *Homilies*. Some years later, a second author wrote a similar work, re-using material as well from the original *Periodoi* as from the *Homilies*, but being slightly critical towards some of the ideas expressed in the *Homilies*, apparently because the author of the *Recognitions* was of a more "orthodox" persuasion. Rufinus has complicated things even more by mixing some elements of the *Homilies* into his Latin version of the *Recognitions*.<sup>548</sup>

According to Schwartz, this means that *Simon Magus*, Peter's main opponent in the many debates recorded in the two fourth-century works, was only added by the two fourth-century authors; he was not

<sup>546</sup> Because I follow Schwartz (and others) in regarding the *Homilies* as prior to the *Recognitions*, and because the most interesting Peter/Paul passages only occur in the *Homilies*, I will, as a rule, quote and render the *Homilies*.

<sup>547</sup> Origen in *Philokalia* 23 and in his *Comm. in Matt.*; Eusebius in *Hist. Eccl.* III.38. Schwartz assumes that two references to *Clement's Periodi* in Jerome (*Ad Iovinianum* I.26 and *Comm. in Galat.* I.18) are taken from Origen and should be regarded his.

<sup>548</sup> I here follow Schwartz's analysis, 159–178.

present in the earlier *Periodoi*. This is of great significance when it comes to evaluating whose spokesman Simon really is. Schwartz bolsters his case on this point by showing that at least sometimes Simon gives voice to Porphyrius' biblical criticism.<sup>549</sup> Porphyrius wrote his *Fifteen books against the Christians* ca. 270–75 C.E., hence safely after the *Periodoi* referred to by Origen. Add to this that the author of the *Homilies* shows himself well informed concerning the Trinitarian debates that led up to the Council of Constantinople in 381, and one clearly recognizes that it is the fourth century that is the relevant time and milieu for the two existing *Pseudo-Clementines*. One should start here, not in "sources" reconstructed on the basis of fictional source references in the existing works.

Before I return to the anti-Paul passage in *Hom.* XVII.19, I would like to add some remarks on the story into which all the discourses are inserted. Clement, the fictive author of the whole, begins his story by telling about his youth in Rome, and his unsuccessful search for spiritual and intellectual clarity. His mother and his two twin brothers disappear from Rome, after a while also his father, who goes searching for them. In his solitude Clement hears rumours of a new preacher of the truth in Judaea. Clement boards a ship headed for Caesarea, but the ship is deflected by strong winds, and he ends in Alexandria instead. Here he meets *Barnabas* who informs him further about Jesus and his teaching. After a while, they are both able to go to Caesarea, and Barnabas introduces Clement to Peter, whose right hand Clement becomes. In Caesarea Peter has his first great debate with Simon Magus, ending in Simon's defeat and retreat to cities along the coast north to Antioch. Peter and his entourage pursue him, Peter having a second great debate with him in Laodicea, before the whole journey ends with Peter's triumphant entry into Antioch. Here the story ends. All the way *en route* from Caesarea we are repeatedly reminded that Peter coming to Antioch and repairing the damage done by Simon there is the *telos* of the whole story. There is, in other words, no doubt that we have to do with a strongly *Antiochene* version of the story told in the Roman *Acts of Peter*

<sup>549</sup> Schwartz, 176, n.1.

(2<sup>nd</sup> century), in which *Rome*, and Peter debunking Simon *in Rome*, is the very *telos* of the whole.<sup>550</sup>

Before the happy ending in Antioch, however, we are also told in the *Homilies* how Clement, with Peter's help, finds his mother, his two twin brothers and finally his father. They all accompany Peter into Antioch, and Clement's father, as the last one in the family, is baptized there. It is as if the Antiochene author is trying to make the well-known Roman follower of Peter, Clement, his own Antiochene compatriot. But in Antioch, unlike Rome, there had been conflict between Peter and Paul.

This brings us back to the anti-Paul passage. On careful reading of it, one discovers a curious fact: the conflict as described here, had nothing to do with the debated issues in Gal 2:11–14. There is nothing about circumcision or kosher food, nothing about taking part in Gentile meals or not. In fact, the whole problem of the Law is not raised once in the entire "anti-Pauline" section of the debate (*Hom.* XVII.13–19). As Graham Stanton rightly observes, "the silence of this passage on circumcision, the law, and the terms on which Gentiles may be accepted is deafening."<sup>551</sup> 'Peter' has nothing to say about the bone of contention in Gal 2. The one and only concrete point where 'Simon', according to 'Peter', offends against the teaching of Jesus, is his rejection of Peter's supremacy, since this supremacy was part of Jesus' teaching.

Let us see what teaching the *Homilies* attribute to 'Simon'. It varies a great deal. There is no great consistency between the different ideas expressed by Simon because he is clearly the mouthpiece of more than one heretic. As Schwartz pointed out, the most recent among them appears to be Porphyrius. But in earlier heresiologies, Simon had been portrayed as the father of Gnostics in general and Marcion in particular.

<sup>550</sup> Since Rufinus himself admits, in his preface to his translation, that he has inserted material from the *Homilies* into the *Recognitions*, specifically towards the end, Schwartz may be right in concluding that originally the *Recognitions* had Simon travel to Rome directly after the first debate between him and Peter in Caesarea, cf. *Rec.* III.63–64. In this case, the *Recognitions* would re-claim Simon and Peter for Rome, and thus be in line with the introductory *Epistle of Clement* that now forms a second introduction to the *Homilies*, but which Schwartz argues originally prefaced the *Recognitions*. In that case, the *Recognitions* and the *Epistle of Clement* would represent a Roman alternative to the Antiochene *Homilies*.

<sup>551</sup> "Jewish Christian Elements in the Pseudo-Clementine Writings," in Skarsaune and Hvalvik, *Jewish Believers*, 305–324

It would therefore be surprising if that element was lacking in the *Pseudo-Clementines*. It is very much present, however.

The homilist gives us the following succinct summary of Simon's teaching: "He also denies that the God who created the world is the highest, nor does he believe in the resurrection of the dead... The content of the law he interprets according to personal arbitrariness."<sup>552</sup> This is strikingly similar to the summary of the heresy of Simon and his followers in *Didascalia*, quoted above. And both summaries fit Marcion and some of the Gnostics, certainly not Paul. In short: The doctrine under attack is Marcion's, the authority being undermined in the passage quoted above is that of Marcion's hero, Paul. I repeat: it is Paul's *authority* over against Peter that is at stake, not Paul's theology as such. Let me add to this the observation that Marcion – more than Paul himself – emphasized that Paul had his message *revealed* to him in a vision: "Eos autem qui dicunt solum Paulum ueritatem cognouisse, cui *per reuelationem* manifestatum est mysterium, ipse Paulus conuincat eos dicens unum et ipsum Deum operatum Petro in apostolatam circumcisionis, et sibi in gentes."<sup>553</sup>

I have repeatedly named Marcion as the main figure lurching behind 'Simon', but I have also added "and some Gnostics." I would like to add here a consideration pointing in the direction of Marcion specifically. One of the most peculiar features of Peter's teaching in the *Homilies* is his theory about the "false pericopes" in the Law and his rejection of the prophets. This could possibly be seen as a radicalization of *Didascalia's* point of view: the ritual commandments (mainly about sacrifices) given in addition to the Decalogue, were punitive commandments that were useless in themselves. The Pseudo-Clementine homilist also has these in mind in one place where he speaks about false pericopes:

Jesus' declaration: "The heaven and the earth will pass away, but one jot or one tittle shall not pass from the law" shows that what passes

<sup>552</sup> *Hom.* II.22; trans. according to *NT Apocrypha* 2: 547.

<sup>553</sup> Irenaeus, *Adv. Haer.* III.13.1 (text according to Adelin Rousseau and Louis Doutrelau (eds.), *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre III, tome II: texte et traduction* (Sources Chrétiennes No 211; Paris: Du Cerf, 1974, 250), referring to Marcion's *Antitheseis*. It is interesting to see how Irenaeus argues from Paul himself against Marcion, based upon Galatians 2!

away earlier than heaven and earth does not belong to the true law. For whilst heaven and earth still exist, sacrifices, kingdoms, prophecies of those who are "among them that are born of women" and such like, have passed away, not going back to the ordinance of God.<sup>554</sup>

But there is more to it, and part of this is not easily explained as a radicalization of earlier Christian criticism of the ritual commandments. It is the very image of God painted in many places in the narrative passages of the Law and the Prophets that is under attack:

... [B]e it far from us to believe that the Lord of all, who has made heaven and earth and all that is in them, ... "lies" [Ps 89:35; 1 Kings 22:22–23] (for if he lies, who then is truthful?) or that he "puts to the test" [Gen 22:1; Ex 15:25; 16:4 etc.] as if he was ignorant (for who then has foreknowledge?). If he is "grieved" [Gen 6:6–7 etc.] or "repents" [1 Sam 15:35 etc.], who then is perfect and of immutable mind?<sup>555</sup>

It is difficult to read a passage like this, and not think of Marcion's criticism of the Creator-God of the Old Testament. Indeed, A. von Harnack in his classic monograph on Marcion said that "das doppelte Sündenregister des ATlichen Gottes in den Homilien des Pseudoklemens (II.43) stammt wohl aus den Antithesen [Marcions]." Von Harnack adds extensive quotations from *Hom.* III.38–40 as well, in which 'Simon' attacks the Old Testament image of God, and claims that we hear Marcion speaking in his *Antitheseis*.<sup>556</sup>

The remarkable feature of these passages in the *Homilies* is that 'Peter' and 'Simon' (Marcion) are in full agreement that these Old Testament texts paint a picture of God that is unworthy of Him. The only difference between the two is that 'Peter' claims these texts are "false pericopes", they are interpolated into the biblical text after the time of Moses by people who were in error as to the true nature of God. This happened in order to test who were the faithful readers and who were not faithful to God. Those in the latter category were willing to believe

<sup>554</sup> *Hom.* III.51.1–2; trans. according to *NT Apocrypha* 2: 120.

<sup>555</sup> *Hom.* II.43.1–2; trans. according to *NT Apocrypha* 2: 120. The passage continues with more defects of the OT God along the same lines.

<sup>556</sup> Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (2. Aufl.: Leipzig: Hinrichs Verlag 1924; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985), 278\*–279\*.



that the picture of God in these passages really told the awful truth about him – as Simon did.

In my view, no attempt at finding Jewish or Christian predecessors for this point of view has been successful. The reason may be simple. I believe this remarkable theory was created by the author himself as a smart counter-offensive against Marcion, beating him with his own weapons. Marcion had established a new canon of holy Scripture, a “New Testament”: the Gospel of Luke and the ten main Pauline letters. But he could only do so by claiming that this canon, as it had come down to him, had been interpolated with false additions, or “false pericopes”. In the *Homilies*, Peter is made to apply the same argument against Marcion: when you can “save” the Gospel of Luke and the Pauline letters from problematic theology by regarding them interpolated, why not think the same way about the Law and the Prophets? Why not expurgate their text the same way you have done with your New Testament?

If the author of the *Letter of Peter to James* (that forms one of two introductions to the *Homilies* in the manuscripts) was identical with the author of the *Homilies*, he betrays an awareness that this theory was very provocative and off-the-track.<sup>557</sup> In this letter Peter alludes to his daring teaching about the false pericopes and the resultant contradictions concerning God in the law and the prophets, and says that because of this teaching, the books containing his doctrine should not be given to Gentile believers at all, and to Jewish believers only after six years of probation. In other words: the Gentile reader of the *Homilies* learned from this preface that what he was about to read, was really an esoteric knowledge that until now had only been known within a carefully elected group of Jewish believers! Could one think of a closer parallel to Dan Brown’s technique in *The Da Vinci Code*?

Unlike Dan Brown, the author of the *Homilies* makes a point of never criticising any well established authority directly, under his own name. According to Schwartz, this was a frequently employed technique in a *pseudēs historia*; it was sure to grab the reader’s attention: will he openly

<sup>557</sup> *Hom.* II.39 is a strong argument in support of this, since here Peter says that his doctrine about the false pericopes is not one he will teach in public, “since we should thereby perplex the unlearned multitudes...”

brand Paul, e.g., a heretic?<sup>558</sup> The author of the *Recognitions* employs the same technique in *Rec.* I.70–71. When James is on the point of converting all Jerusalem to faith in Jesus, an “enemy” enters and destroys everything. The reader is left in little doubt that this enemy is Paul, but then, just before Paul disappears from the story, we are told that now he is on his way to Damascus. The orthodox reader sighs in relief: it was Paul *before his conversion* this was all about!

In a similar vein, every reader would immediately think of Paul when he reads about “the man who is my enemy” in *Peter’s Letter to James*, but then, when reading on in the *Homilies*, he would learn that the enemy was Simon Magus.<sup>559</sup> He would also understand that Simon was a mask for Marcion rather than Paul himself. In this way the author creates suspense in the reader, and titillates him with apparently forbidden thoughts.

Apart from the theory of the false pericopes, there is also another daring idea in the *Homilies*: the author, alias Peter, apparently teaches two ways to salvation. The Jews, who by God have had Jesus hidden from them, are saved by their obedience to the Law of Moses, while Gentile believers, who have had Moses hidden from them, are saved by their obedience towards the teaching of Jesus (*Hom.* VIII.6–7).

In which milieu should we place the author, and to which audience would his work have appeal? I am inclined to think Schwartz once again points us in the right direction.<sup>560</sup> In the eight sermons *Adversus Iudaeos* that Chrysostom preached in Antioch in the 380s we find him very concerned with Gentile Christians in his own community in Antioch because they socialize with Jews, they pay great respect to the Jewish rabbis, they say that the Jews are beloved by God because of their sacred fathers, etc.<sup>561</sup> Could we not think of the author of the *Homilies* as situated within this group, and addressing such people with his

<sup>558</sup> Schwartz, 182–85.

<sup>559</sup> Schwartz, 183: “Der Leser soll aufatmen und sich sagen: also ist an jenen dunklen Stellen unter dem feindlichen Mann, dem Verführer, der ein falsches Evangelium verbreitet, doch nicht Paulus zu verstehen.”

<sup>560</sup> Schwartz, 188 and 196–99.

<sup>561</sup> For a short summary, and for references to primary sources and secondary literature, see my *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 436–42 and 444.

own very peculiar variety of a two-ways doctrine, covered by the greatest apostolic authority he, as an Antiochene, could think of – Peter?

In conclusion: the echo in the Pseudo-Clementine *Homilies* of the conflict between Paul and Peter (Gal 2:11–14) is a literary echo, based on close and careful reading of Galatians. The “Jewish Christianity” of this author is a purely literary construct.

Epiphanius was the first to include the *Pseudo-Clementines* as authentic sources for Ebionite Jewish Christianity, and he has had many followers in modern scholarship. I think Eduard Schwartz’s “untimely” attempt to have the *Pseudo-Clementines* removed from the list of “Ebionite” sources is, by now, more timely than ever.

### Bibliography

- Baur, Ferdinand Christian  
1831 “Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom,” in *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 4th Heft (1831): 61–206.
- Bockmuehl, Markus  
2003 “Syrian Memories of Peter: Ignatius, Justin and Serapion,” in P.J. Thomson and D. Lambers-Petry (eds.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. WUNT 158; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 124–46.
- Connolly, R. Hugh  
1969 *Didascalia Apostolorum: The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments*. Oxford: Clarendon, 1929, repr. 1969.
- Drijvers, H.J.W.  
1984 “East of Antioch: Forces and Structures in the Development of Early Syriac Theology,” in Drijvers, *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity*. Variorum Reprint SC 198; London: Variorum, I.
- Grant, Robert M.  
1970 *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum, Text and Translation*. Oxford Early Christian Texts; Oxford: Clarendon.
- Hällström, Gunnar af  
1986 “Celsus och Origenes syn på förhållandet mellan judendom och kristendom,” in Sten Hidal, Karl-Johan Illman, Tryggve Kronholm, Mogens Müller and Oskar Skarsaune (eds.), *Judendom och kristendom under de första århundradena*, vol. 2. Stavanger: Universitetsforlaget, 1986, 113–124.
- Hällström, Gunnar af and Oskar Skarsaune  
2007 “Cerinthus, Elxai, and Other Alleged Jewish Christian Teachers or Groups,” in Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007, 488–502.
- Harnack, Adolf von  
1985 *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. 2. Aufl.; Leipzig: Hinrichs, 1924; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985.
- Hennecke, E., W. Schneemelcher and R. McL. Wilson (eds.)  
1974 *New Testament Apocrypha*, vol. 2. London: SCM Press [abbr. *NT Apocrypha* 2].
- Lake, Kirsopp, (ed.)  
1965 *The Apostolic Fathers with an English Translation*. The Loeb Classical Library; London: Heinemann, 1912, repr. 1965 (abbr. *LCL Apostolic Fathers*).
- Metzger, Bruce M.  
1997 *The Canon of The New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon.
- Rousseau, Adelin and Louis Doutrelau (eds.)  
1974 *Irénée de Lyon: Contre les heresies, Livre III, tome II: texte et traduction*. Sources Chrétiennes No 211; Paris: Du Cerf.
- Schoeps, Hans Joachim  
1949 *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Schwartz, Eduard  
1932 “Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen,” in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 31 (1932):151–99.
- Skarsaune, Oskar  
2002 *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

2006 "Jewish-Christian Gospels: Which and How Many?" in Jacob Neusner et al. (eds.), *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johan Illman*. Studies in Judaism; Lanham: University Press of America, 2006, 393–408.

Stanton, Graham

2007 "Jewish Christian Elements in the Pseudo-Clementine Writings," in Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007, 305–324.

Strecker, Georg

1981 *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen*. 2<sup>nd</sup> edition; Texte und Untersuchungen 70; Berlin: Akademie-Verlag.

## In the shadow of Shah and Caliph – Being a Christian at the east of the Greco-Roman World

Martin Tamcke

### 1. Introduction

"The crossing point towards a community of the Imperium Romanum, which defines itself more and more as Christian" – this is how the church historian Jörg Ulrich from Halle concisely explains, during his lecture before the candidates for the examination in Theology, something which – to his opinion – is connected to the most significant turning point Theology in the church history.<sup>562</sup> The path which Christianity followed until it became the ruling religion and the religion of the rulers has still clear consequences. Yet the Roman Empire was not the only state of the Antiquity where Christians founded organizations of faith. At the same time the first church structures were founded on the ground of the Persian Empire as well.<sup>563</sup> Here emerged a Church which became the largest Church of the Middle Ages due to its geographical expansion. This Church has never experienced a turning point like the one produced in the time of Constantine. From its very beginning until today it has been the representative of a religious minority among societies and states, whose majority converted to other religions. Wherever it has been performed, it has had to compete with other religions of the world. Earlier than the rest of Christianity, the one which originated in the Persian Empire had to stand its ground either in cooperation with other religions or against them. And its self-assertion could never rely on the support of a state, not even when the Church succeeded to persuade an Arab ruler, a Turkish one or a Mongolian khan to adopt Christianity.

<sup>562</sup> J. ULRICH/U. HEIL, Klausurenkurs Kirchengeschichte, Göttingen 2002, 37.

<sup>563</sup> Overview of the church history in the area: W. BAUM/D.W. WINKLER, Die Apostolische Kirche des Ostens, Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt: Kii-tab 2000; W. HAGE, Art. Nestorianische Kirche, in: TRE 24, 1994, 264–276.

## 2. The world of the Persian Empire is not similar to that of the Roman Empire, and the Christians in Persia are different from those in Rome

After Christianity had become state religion in the Roman Empire, the Persian Christians had to pay for this change with persecutions of Christians on the part of the Sassanid rulers. Despite the strained situation, a leading centre of the Church was established during the 4<sup>th</sup> century in the capital Seleucia-Ctesiphon. In 410 a local synod adopted the decisions made during the Council of Nicaea.<sup>564</sup> Nicaea remained the only Council whose doctrine is shared both by this Church and by the other Churches in the world. However, "shared" is too much said: the bishops agreed indeed with the decisions made at Nicaea, still the creed was adapted to the Persian culture on the basis of a local Persian creed. This part of Christianity made it clear hereby that the so called "ecumenical synods" of the Church had only a particular character on the ground of the Roman Empire, and not that of global gatherings embracing the whole Christianity, as they have been generally considered until today.<sup>565</sup> Their validity stopped where the political power of the emperor had no more influence. The Christianity in Persia and at the east of Persia has been going its own way ever since. Already in 424 it was forbidden to turn to the Church of the Roman Empire for mediation in the disputes with the Catholicos.<sup>566</sup> The Church in the Persian Empire paid herewith its toll to the Roman-Persian antagonism. At the same time, the position of the Catholicos of the imperial capital city during the synod he held was that of a high priest, similar to that of Peter, the prince of the apostles. The bishops demonstrated that as well, claiming at the beginning of their speech that his ruling position in the Church was as appropriate as that of his western colleague in Rome:

<sup>564</sup> O. BRAUN, *Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale*, Stuttgart-Wien 1900 (Reprint Amsterdam: Philo Press 1975), 15–16.

<sup>565</sup> W. BAUM/D.W. WINKLER, 19–22.

<sup>566</sup> W. BAUM/D.W. WINKLER, 23–25. W. Hage draws different conclusions from Winkler's in *Die Kirche „des Ostens“: Kirchliche Selbstständigkeit und Kirchliche Gemeinschaft im fünften Jahrhundert*, in: G.J. Reinink/A.C. Klugkist (Hg.), *After Bardaisan, Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of H.J.W. Drijvers (Orientalia Lovanensia Analecta 89)*, Leuven 1999, 141–148.

Since the dignity of Patriarchate was awarded to this blessed chair in the Church of Koke [that is Seleucia-Ctesiphon, the capital of the Empire, M.T.] by the agreement and the permission of the saints, of the confessors, of the archbishops [,] of the teachers in their works, of those who were utterly tried, of the martyrs in their passions, of the crowned in confessing Christ, their Lord, it is you, oh Lord Catholicos, that was consecrated and acknowledged as Father, Head and Regent over the whole Christianity in the Oriental world. And it is from your chair that the power flows, and it is shared not only by all sees in this Empire, but also by others in foreign countries. And look, it's been flowing and has been ceaselessly shared, and the orders of the dreadful rulers could not stop its stream, the plagues and tortures of the despots had no power at all.<sup>567</sup>

Therefore, the Catholicos did not only lead his Church like Peter, but he was also empowered in his position by all the experienced teachers and witnesses of the Church. The enmity expressed by the non-Christian rulers and the persecutions obviously did not prevent the missionary expansionistic impetus. The area which the Patriarch was responsible for comprised Christianity of the whole Orient. Nowadays, in certain Syriac traditions, the members of this Church are still called "the Orientals". The name refers to the whole area where the Christians were spread, which at that time stretched at the east of the Roman Empire and far beyond the eastern border of the Persian Empire. Consequently, according to the testimony of the bishops gathered at the Synod, the Patriarch's influence went beyond the borders of the Sassanid Empire reaching the unnamed "foreign countries", and we know nowadays that the East-Syrian Christendom in the Arabian Peninsula also belonged to these countries.

Besides, the monotheism brought into this Church the authority of the one who, due to his office, was above the others. Only when the oneness was thus embodied by one, may the fulfilment be accomplished,

for just as the Father of the truth is *one*, just as the Son, Christ the Saviour, is *one*, and His living Spirit, the Paraclet, is *one*, so is his faithful treasurer Simon Bar Jona *one*, he who was given the name Kephaz and to whom Christ pledged: 'Upon this rock I will build my church' and 'I

<sup>567</sup> BRAUN, *Synhados*, 47.

will give you the keys of the Kingdom of Heaven'. Christ did not tell to all his disciples: 'I will build on you all' and 'I will give to you all'. And even though the grace of priesthood was laid upon all the apostles, the *one* primacy, that is the spiritual paternity, is not with them all. But as it is proper to the *one* true God, so it is meant for *one* faithful trustee to be head, regent and caretaker for his brothers.<sup>568</sup>

This unique position of the Catholicos is revised only at the annual synods organized in order to work out the difficulties emerged among the bishops. The purpose of such meetings was precisely to prevent the discontented bishops to meet in synods against their Catholicos. Up to that time each and every bishop had to endure his suffering, and then he had the opportunity to ask his Catholicos (the father) to make him (the son) justice. The bishops should have been aware that they "were not supposed to reach for something which was not given to them either by God, or by people."<sup>569</sup> The position of the Catholicos in Seleucia-Ctesiphon was regarded by his Church as equal to that of his colleague in Rome or to that of the Patriarch of Antioch, whose chair was also considered as *Cathedra Petri*. According to the Church of the East a further representative of Peter was not necessary. And much as the ecclesiastical structures intended to mirror the religious-dogmatic structure in their purpose oriented towards authority, they remained exclusively ecclesiastical structures. No emperor was considered to be "Christ's representative on Earth" as it happened in the west, where the emperor, who was born in purple, was surrounded by such solemnity which conferred religious features upon him, and whom one was allowed to approach only in submission (Proskynesis) and worship. There was nothing similar to an imperial synodal power or to a governmental enforcement of the Christian confession. The claim that the emperor of the western world was the Lord of all Christians could not be countered by any similar claim of an eastern ruler. The impossibility to take advantage of the rulers who confessed another faith did not lead to the acknowledgement of the western rulers' claim; it completely prevented the development of such a possibility in the east-Syriac theology.

<sup>568</sup> BRAUN, Synhados, 52-53.

<sup>569</sup> BRAUN, Synhados, 53.

Sixty years later the decision regarding the western separating borders from 424 was no longer perceived as sufficient. People went further with the distinction. The Syrian East did not participate at all in the Christological disputes of the Greek western. Yet, during a synod in 484, the bishops of this Church decided to maintain a theology which had been condemned in the Roman Empire during the previous decades. It was the teaching of the Antiochenes, which had found in the personality of Patriarch Nestorius its outstanding representative for the Christological controversy. The distinction from the Church of the West went beyond dogma, and the Church of the East defiantly demonstrated its different character: celibacy was forbidden to the clerics, even to the Patriarch, and the monasticism was no longer desired. Therefore not only the teaching was meant to establish the discrepancies, but also the everyday life and the appearance.<sup>570</sup> Yet due to the dogmatic commitment of the Church, its believers were soon called "Nestorians" in the West. The members of this Church have protested against this identification for centuries. They have always insisted that they had never changed their dogmatic belief. Nestorius was not their Patriarch and they could not even understand his language. Nestorius is the one who followed their teaching, and not the other way round.<sup>571</sup> Yet because of this very teaching they were condemned together with him. Babai the Great, the dogmatist who had a significant influence over the centuries, formulated the content of this teaching at the beginning of the 7<sup>th</sup> century, that is shortly before the Islamic conquest. God dwells infinitely and unitive in his finite humanity like the sun in the shining pearl. Divinity and humanity preserve their characteristics, and still they are insolubly one, just as the Greeks imagined the hypostatic unity. However, until last century, the western theologians saw the germ of controversy inside the Syriac terms, instead of trying to understand the Syriac terms as such, since they do not correspond to the Greek ones.

<sup>570</sup> A. VÖÖBUS, Les messaliens et les reformes de Barcauma de Nisibe dans l'église perse (Contributions of the Baltic University 34), Pinneberg 1947; M. TAMCKE, Der Katholikos-Patriarch Sabriso' I. (596-604) und das Mönchtum, Frankfurt 1988.

<sup>571</sup> Cf. G. P. BADGER, The Nestorians and their Rituals, London 1852 (Reprint 1969), II, 400; M. TAMCKE, Art. Ebedjesus, in: Metzler Lexikon christlicher Denker, Stuttgart-Weimar 2000, 289-290.

This brought about 1500 years of misunderstanding, which has still obvious consequences. Some of the sharp points of this reform at the end of the 5<sup>th</sup> century were not preserved for a long period. At the end of the 6<sup>th</sup> century there was again a monk on the Patriarch's throne in the Iranian capital, and not only was the monasticism brought from the margin to the heart of the Church, but the hierarchs had to stay again, as a rule, unmarried.<sup>572</sup> This Church has been deeply marked by monasticism ever since, and especially the Arab monks significantly contributed to the spiritual bloom of the teaching in the Church of the East.

During the rule of the Sassanids, which lasted for centuries, the relationships between Christians and the Shah had different patterns. Persecution alternated in time with moments when Christians could freely and undisturbed develop themselves besides the Zoroastrian state religion, when their mission among the Zoroastrians proved successful and they were supported by the Shah himself. The Shah used to interfere, of course, with the interior matters of the Church, especially with the election of the church leaders. Whenever a ruler did not agree with the policy of a church leader, he expressed his dissatisfaction to the Church, and consequently the chair of the Patriarch remained vacant now and again. It happened for instance at the order given by Chosrau II, and it lasted from 608 until the death of the Shah-in-Shah in 628. The danger was so great for the Church, that the bishops turned to the Shah with their wish to have a new church head:

We beg for your kindness, because you have always spread your mercy upon us more than any of the former emperors, and also because when it was necessary, without our pleading and irrespective of our worthiness, you ordered due to your kindness that we should have a leader; now that we were denied your care because of our unworthiness, and since we have had no leader for so many years and so much harm was done thereby to the Church, if you please in your merciful will, we beg that you may not regard our unworthiness, but consecrate a leader for us due to your common kindness. And, in either case, we accept the mercy of your praised Majesty.<sup>573</sup>

<sup>572</sup> TAMCKE, *Sabriso' I*, 24–26, 34–36, 52–55.

<sup>573</sup> BRAUN, *Synhados*, 315.

The bishops' petition proves that the absence of a Christian ruler put them at the mercy of the king's moody politics. It proves how hard it was to uphold the integrity of their Church in Iran, when the non-Christian ruler denied them his benevolence.

The interference of the Shah-in-Shah had often theological consequences as well. For example, Chosrau II arranged a religious debate between a reforming movement which gradually gained power and which took up new trends developed in the Greek western – the so-called neo-Chalcedonism – and the majority who persevered in their peculiar Syriac tradition.<sup>574</sup> The bishops defended, of course, their confession of the two natures and two hypostases of divinity and humanity which preserved their characteristics in the one person of Christ. According to the Syriac sources, the Shah-in-Shah interfered himself in the debate with questions, after the leading east-Syrian theologian had translated in Persian the bishops' report. The questions of the Shah-in-Shah obliged the bishops to attach a patristic anthology as well. However, they were not able to cause a change of heart on the ruler's part. He was obviously interested in the theological approach to the Byzantines since he was about to incorporate the whole Byzantine Empire in his conquering campaigns. Whether he could really comprehend the theological issues is not that obvious. He simply refused the election of the church leader arguing that the election will stay out of the question as long as the Church pronounces "the name of Nestorius".<sup>575</sup> All later Christian reports about these controversies are prejudiced because they were written from the very beginning tendentiously, from the perspective of one party who participated in the debate. What is absolutely clear is that theology could become the object of the ruler's religious policy and therefore it had to face such a challenge. In such situations it was impossible to resort to introversion in order to escape the politicization of theology.

<sup>574</sup> BRAUN, *Synhados*, 307–315.

<sup>575</sup> G. HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VII, 3), Leipzig 1880 (Reprint 1966), 106.

### 3. A legend characterises the history with Byzantines and Muslims

The richness of details meant to delimit the Christianity in the Persian Empire from the one in the Roman Empire is given by a text of east-Syrian tradition in a simple narrative form, which was meant to make the common believer easily understand the main differences.

The legend, whose earliest form originates from the mid-7<sup>th</sup> century, illustrates the antagonism between the east-Syrians and the Byzantines.<sup>576</sup> The devout self-confidence of the anonymous author of the legend which deals with the Catholicos Sabrisho I (596-604) is representative for that of his Church. The legend suggests an example which should be followed. Its purpose is not to present the history, but to characterise and to show how history is handled with.

Maurice (Maurikios), the Roman Emperor, sent a bishop to Mar Sabrisho, the Catholicos". This is how the legend begins. Maurice ruled the Eastern Roman Empire from 582 until 602. During his rule the two arch-enemies – the Eastern Roman Empire and the Persian Empire – moved closer to one another. When the great emperor Chosrau II (590-628) had to leave his country at the beginning of his rule, he fled to Maurice. The latter helped him to take his throne back. During the centuries-long and often difficult coexistence of the two great empires, their bishops had to achieve decisive diplomatic duties. The east-Roman bishop, whose name is still unknown, since he was the exponential figure of the imperial Church, is acknowledged as Christian for the sake of the ecumenical relationships. The anonymous author describes him as being "an exceptional man who feared God.

The moment when the bishop meets the Patriarch during an audience is the moment when the ecclesial realities of the east-Romans and

<sup>576</sup> The text of the Vatican manuscript was provided by: I. GUIDI, Die Kirchengeschichte des Catholicos Sabhriso I., Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 40 (1886) 559-561. Besides, for the text given above, it was also added the copy of the MS. or. fol. 3120 (Berlin), which exists in Berlin, Sheet 323; MS. Berl. 60 (Sachau 132), Sheet 394 b. Regarding the whole text cf. M. TAMCKE, Eine Legende zum konfessionellen Selbstverständnis der Nestorianer, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Suppl. VI (1985) 137-140; a consecutive translation of the text and an interpretation is provided by: DERS., „Alle Herrlichkeit der Königstochter ist innerlich“ – eine nestorianische Stimme zur christlichen Ästhetik, in: K. Fittschen/R. Staats (Hg.), Grundbegriffe christlicher Ästhetik (Göttinger Orientforschungen Syriaca 36), Wiesbaden 1997, 50-54.

of the east-Syrians meet each other. The bishop, who was accustomed to seeing the heavenly beauty in the robes of the clergy, was offered an unexpected view. "And as he came towards him, he saw him sitting on a blanket made of goatskin; he was wearing a ragged robe and his head was covered with a hood".

This view surprised the bishop. It was definitely incompatible with his expectation. Astonished by such an unpleasant figure insulting his sensitivity, the bishop could not but doubt the position of his interlocutor. "And the bishop looked at him and would not believe that he was Catholicos." It was beyond his imagination that the dignity of a Patriarch could fit with such an appearance. Those were not the clothes of a dignitary; those were the usual clothes of an east-Syrian ascetic.

As if they had noticed the cultural shock of their east-Roman colleague, the church dignitaries who were gathered there turned to him, willing to help. "And the assembly spoke to him: 'Look, this is the Patriarch.'" The bishop was still hesitating: "But the bishop was completely astonished and said: 'This is the Patriarch?'" He whose position was questioned answered ironically, targeting at the Byzantine theology of beauty with two biblical verses:

And the Catholicos stood up, and addressed the bishop amused: "Be blessed, my Lord, great bishop, who carries out your office with honour, dressed with such glamorous and soft clothes. Now, is it seemly to quote, if you wish, that all the honour of the king's daughter is on the outside, and that those dressed in silk are in the Church?"

This rhetorical trick which questioned the superiority of the western development was also meant to hint at the union of state and Church in Byzantium. Using the model of the symphony, the Byzantines assumed that the imperial state and the Church should coexist in harmony for the welfare of both. The theology of beauty pervaded the imperial cult in the same way. The purple colour and the golden seal (Chrysobul) were exclusively reserved for the emperor, and the people could only approach him if showing adoring submission.

Whereas the biblical text about the king's daughter (Psalm 45,14 f) does not say that her beauty was a spiritual one, because her splendour with plenty of corals, precious stones, gold and embroidered clothes is nothing but a description of exterior beauty, Matthew's words (11,8) underline – beyond any doubt – that, recalling John the Baptizer and his poor clothes, Jesus corrected the expectations of the crowd: the place of those who wear soft clothes is in the king's palace. The idea that those who are dressed in silk could belong to the Church is only a misinterpretation of the biblical word and needs no further explanation. The biblical word was meant here to criticize a very important aspect of the Byzantine theology and to utterly separate the world of splendour and power from that of the Church. The irony of the Catholicos was effective. "And when the bishop heard all this, he felt sorry and blushed with shame." The bishop's shame and sorrow revealed his openness to the arguments brought by the Catholicos, and proved immediately something that was emphasized from the beginning: he was an exceptional man who feared God. He did not answer back. He understood and felt touched by the words of the Catholicos. Only now was their meeting properly possible. And they greeted one another. "And they wished 'Peace' to each other." But the moment of the real meeting was lost again. The bishop still could not overcome his feeling of superiority and his material welfare. Therefore he hoped that he would be able to improve his interlocutor's poor condition with an act of patronizing generosity. "I am ready to fulfil your sanctity's wish. It is not proper for a Patriarch to wear such a shabby robe."

Offering clothes as a present was something usual in the Byzantine cultural circle. But in this context – when meeting the assumed poverty – such an offer seriously hurt the alien's concept of life. In this case poverty expressed the interior conviction. Sabrisho rejected the bishop's attitude so much focused on the outward aspect. He who appreciates the look more than the spirit should have the rug pulled out from under his feet, so that he should come again to his senses. "The Catholicos answered him and said: 'Leave me alone, my Lord. I am not at all Patriarch.'" The hermit totally disapproved the shallowness. He regarded his own dignity as being of a different essence. And now, in this moment when the gap between the two life styles seems unbridgeable, it is the

beloved child of the legends who comes forward, the one who can bring together mutually exclusive contrasts of culture and civilization: the miracle.

And they brought a boy to him, who was fighting against a terrible temptation. The boy was dumb. And the Catholicos raised his right hand and made a cross over him, and suddenly the child began to speak clearly." The miracle confirms that faith is not something that one can see, but rather something that one must live. Faith is recognized in the moment of healing that follows the liturgical gesture. "The bishop was shaken and his fear was obvious. Then he raised his voice and said to the Patriarch: 'It is true; all the splendour of the king's daughter is in her soul. And those who are dressed in silk belong to the king's palace.'" The biblical word and life itself contradict each other no longer. The bishop learned – so to speak – his lesson. When such an encounter takes place, his keen perception of the exterior glory is unmasked as wrong, for the sensitivity of "the other" cannot be perceived because of one's own sensitivity and because of one's own standards acquired in one's own culture. And the legend ends this way with the bishop's plea to the Patriarch, a plea which reveals a new relationship of mutual dependency, and not a relationship between somebody who offers and somebody who receives: "Forgive me!" the bishop of the rich Church asked the Catholicos of the poor one.

The legend is interesting not only as a review of the relationship between the east-Syrians and the Byzantium. It is more interesting because it was produced during the Muslim rule. Because of the explicit separation of the east-Syrians from the Byzantines, as it is illustrated in the legend, the Muslims had no doubt that there was indeed a firm difference between the Byzantines and the east-Syrians, between the Christians in the West and the Christians in the Orient. At the same time, the believers could be encouraged to disregard the exterior and superficial richness. Turning to their own spiritual values as a compensation for the inevitable material losses was also a solution in order to survive the new rule of the Arabs. From that moment on the Syrians used the spiritualization as a means of overcoming conflicts with the Muslims. Elija of Anbar (~870-950) for instance, used to portray Abraham's descendants as being dust, sand and stars. Dust would be the Jews, sand would be the Ismaelites, namely the Muslims, and stars would be "the



children of Heaven, who belong to Christ."<sup>577</sup> The overestimation of the Christian spiritualization is, therefore, obviously opposed to the worldly tangibility of other religions' preference. "Sand and dust are heavy, and so are the peoples of the flesh; praised are the stars in the sky, and so are the peoples of the spirit."<sup>578</sup>

#### 4. The distress due to the Umayyads

At that time the relationship with the caliphs developed differently. During the Umayyad dynasty the most powerful centre was no longer the Persian capital, as it used to be for centuries, when the Shah and the Patriarch were close to one another, but outside the main area occupied by the east-Syrian Christians. The Umayyads ruled the subject empire at the west of Damask. Yet the Church of the East remained an eastern church, and the Umayyads were consequently regarded as being the "Western". But the region was ruled time and again by *Shia* leaders and their fight against the Sunni-Umayyads also caused hardships to the east-Syrian Church and shook it from inside over and over again.

Here we have an example which briefly illustrates the facts.

Shortly after his enthronement (685/6) the Patriarch Henanisho' had a confrontation with a fierce adversary coming from his own milieu. In 686 the metropolitan of Nisibis, John "the Leper", wanted to banish Henanisho' from his patriarchal throne with the help of the Umayyad governor in Iraq.<sup>579</sup> The constellation is clear: on the one side there is the metropolitan of Nisibis, a town which is rather situated in the west and close to the Umayyad power centre, on the other side there is the

<sup>577</sup> A. JUCKEL, *Der Ktaba D-Durrasa (Ktaba d-Ma'Wata) des Elija von Anbar (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 559)*, Louvain 1996, 88.

<sup>578</sup> JUCKEL, *Elija von Anbar*, 89.

<sup>579</sup> S.P. BROCK, *North Mesopotamia in the Late Seventh Century*, Book XV of John Bar Penkaye's *Ris Melle (Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9)*, FS M. Kister, Jerusalem 1987, 51-75, here: 65. Cf. W.G. YOUNG, *Patriarch, Shah and Caliph, A study of the relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the early Caliphates up to 820 A.D.*, Rawalpindi 1974, 103. Regarding John the Leper cf. J. M. FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours (CSCO 388)*, Louvain 1977, 69-70 (27a. Jean de Dasen). See also M.G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984, 352-353.

elected Patriarch Henanisho' in the old capital of the east. The dispute between the two dated back to Henanisho''s election. Obviously, John harboured thoughts of being consecrated Patriarch. The election of the erudite opponent annoyed the ignored metropolitan for the rest of his life.<sup>580</sup> While John was looking for an alliance with the Umayyads, Mukhtar, the Shia leader, murdered the Umayyad governor of Iraq in the same year (686), took on the power and became a ruler himself.<sup>581</sup> Now, the brother of the assassinated governor set up an army and attacked the murderer.<sup>582</sup> While moving with his army towards Kufa he took John, the metropolitan of Nisibis, with him.<sup>583</sup> As a reward for his support in this campaign, he promised to the metropolitan the deposition of the Patriarch Henanisho'. Afterwards he would replace Henanisho' with John. Because of this alliance, John considered himself victorious over the Patriarch. Yet the Umayyads, the "western" troops, lost the battle.<sup>584</sup> The defeat had wide consequences for the aspirant to the Patriarch's throne, and he went to a lot of trouble to save his life.<sup>585</sup> However, Mukhtar was also soon assassinated.<sup>586</sup> The situation changed herewith again. One year before the full victory of the caliph Abd-al-Malik (692), Henanisho' was sued in 691 and brought before the caliph's son.<sup>587</sup> John the Leper might have instigated the caliph's son with a bill of accusations.<sup>588</sup> The substance of the accusations brought by the aspirant was the alliance which Henanisho' might have formed with the anti-Umayyad powers. John bribed the caliph's son and persuaded him to insist upon his accusation. Henanisho' was consequently accused and deprived of his Patriarchal emblems, and John was installed at his place

<sup>580</sup> H. GISMONDI, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum*, 1. Teil (Mari), Rom 1899, 63/56. Brock points out this competition which existed from the very beginning, BROCK, *Mesopotamia*, 65 note. J. Fiey und Young ignore this information.

<sup>581</sup> YOUNG, *Patriarch*, 79.

<sup>582</sup> YOUNG, *Patriarch*, 103.

<sup>583</sup> BROCK, *Mesopotamia*, 65.

<sup>584</sup> H. SUERMANN, *Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Johannan bar Penkaye*, in: *Nubia et Oriens Christianus*, FS C. Detlef G. Müller, Köln 1988, 59-71, here: 65.

<sup>585</sup> BROCK, *Mesopotamia*, 66.

<sup>586</sup> YOUNG, *Patriarch*, 103; SUERMANN, *Reich*, 66.

<sup>587</sup> Cf. YOUNG, *Patriarch*, 103.

<sup>588</sup> Young wrongly ignores the intermediaries of John the Leper. Instead he regards John as direct denouncer ("John 'the Leper' his accuser"), YOUNG, *Patriarch*, 103.

in Seleucia-Ctesiphon. For a while, he kept Henanisho' in prison. Then he was sent in the mountains accompanied by two other men. Because after climbing the high mountains he seemed about to die, his companions let him alone in a cave. But some shepherds found him barely breathing and after he had revealed that he was the Catholicos, they took him to their cottages and healed him.<sup>589</sup> After his recovering, he retired to Jona's monastery near Ninive/Mosul.<sup>590</sup> John the usurper died without a successor twenty two months after his investiture. Henanisho' remained nevertheless in exile in Jona's monastery. In the year 700 he died of plague in this monastery.<sup>591</sup>

Similar phenomena occurred in the next centuries and they prove how hard it was for the Patriarchs to hold their ground in the middle of the power games played by the Muslim opponents, whereas the opposition within the Church tried to win recognition proposing itself to the Muslim despots.

Henanisho' wrote a commentary on the Gospel in which he argued against the Muslim view when, vehemently denying that Jesus was a mere prophet. Even when he used to teach exegesis, Henanisho', who intensively dealt with Aristotle, made use of controversial expressions in his description of the Muslims, insisting that their main feature is simply their continuous maundering. According to the reports of the Christian-Arabic chronicles he did not avoid the direct confrontation with the caliph Abd-al-Malik either.<sup>592</sup> It is reported there that at the caliph's arrival on the land of Senaar, the Patriarch came to welcome him according to the custom. On this occasion the caliph asked him what he had discovered about the religion of the Arabs. The Patriarch answered promptly that the caliph's Empire is said to have arisen with the power of sword. However, he added, the faith is reinforced by divine miracles, just like Christianity and Judaism. Henanisho' delimits within the Muslim rule the worldly power from the inner power of faith, separating herewith the violent expansion from religiosity. The

<sup>589</sup> GIMONDI, Mari, 56.

<sup>590</sup> FIEY, Assyrie, 500 (with the differing statement regarding the death of Henanisho' in 701).

<sup>591</sup> H. GIMONDI, Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum, 2. Teil (Amri), Rom 1896 and 1897, 56/32; DERS., Mari, 178b-180a/55-57.

<sup>592</sup> GIMONDI, Mari, 63/56, cf. FIEY, Assyrie, 499.

caliph ordered then that the tongue of the Patriarch should be cut. But due to the pleading on behalf of the Patriarch, he changed his decision and sent him away from his land for good.

### 5. The new, old world view

According to the world view shared by the east-Syrian Christians the west started with the former borders of the Roman Empire. To their opinion Syria belonged to the west. The historian John bar Penkaye (2<sup>nd</sup> half of the 7<sup>th</sup> century) regarded the battle between the Shia and the Umayyads as an act of divine mercy for the Christians and as punishment for the outrages committed by the Arab conquerors.<sup>593</sup> He considered the time of the heathen rulers as being the blossom time for the Church, because the Church always had to face the danger of persecution.<sup>594</sup> Only after the Christianization of the Roman Empire did the lack of virtue occur in the Church, and safety and liberty brought much evil forth. But the Christians in Persia were protected due to the very persecutions which continuously threatened them. Because God saw no other means to heal the dogmatic strife and inner splitting among the Church, He sent the Arabs for the sake of Church's healing. Islam respected the tradition of the Old Law and treated with consideration Christianity and especially its monks.<sup>595</sup> Non-Christian rule is not an evil in itself. Only when Christendom experiences tolerance and prosperity does it give way to laxity and secularization. Even bishops understand then

<sup>593</sup> A. MINGANA, Sources syriaques 1, Mosul 1908, 145-146.174-175, cf. SUERMANN, Reich, 68-69. Regarding the theological interpretation of the work cf. G.J. REININK, Paideia: God's Design in World History According to the East Syrian Monk John Bar Penkaye, in: E. Kooper (Hg.), The Medieval Chronicle II: proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle, Amsterdam 2002, 191-198; P. BRUNS, Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Johannan bar Penkaje, in: Oriens Christianus 87, Wiesbaden 2003, 47-64. Regarding the text: H. KAUFHOLD, Anmerkungen zur Textüberlieferung der Chronik des Johannes bar Penkaye, in: Oriens Christianus 87, Wiesbaden 2003, 65-79; A. SCHER, Notice sur la vie et les oeuvres de Yohannan bar Penkaye, Journal Asiatique 10/10 (1907) 162-165; A. BAUMSTARK, Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhunderts, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 15 (1901), 273-280.

<sup>594</sup> MINGANA, Sources, 143-144.172, 144.173; SUERMANN, Reich, 67.

<sup>595</sup> MINGANA, Sources, 141.147.175; SUERMANN, Reich, 69.

that they are also humans and that they rule over humans as well. The Christians answered therefore with evil to the good sent by God. The intolerance and the persecutions on the part of the rulers are to some extent necessary, so that the Christians could preserve their identity. John bar Penkaye, who nourished such thoughts, proves in his historical view similarities with the late Shia literature. He was one of the greatest ideologists of the east-west controversy with respect to the old structures mirrored in the new power constellations, and his philosophy of history seamlessly fits in the insistence of the Patriarchs to adjust to the new situation after the fall of the Sassanids. The Patriarchs held on to their conviction that there was a connection between the overthrown Sassanid Empire and that of the Abbasids established in 749, which – in some respects – derived from the old Sassanid Empire.

## 6. Under the Abbasids

Under the rule of the Abbasids, the church which nowadays is officially called "the Apostolical Assyrian Church of the East" came to its blooming phase. Already in 635 it was allowed to develop in China, as a result of an edict signed by the emperor Tai-Tsung. It was also present in India for a long time, and its descendants have been claiming that they emerged from the mission carried out by the Apostle Thomas.<sup>596</sup> Only on the Arabian Peninsula was the Church subject to shrinkage under the pressure of the Muslim majority. The successes of the mission carried on systematically starting with the 8<sup>th</sup> century in Central Asia are of a particular significance, because all the Turkish tribes and some of the Mongolian tribes in the region joined the Church.<sup>597</sup> The particular characteristic of this mission on the part of the Church of the East was that Christianity spread out here without political intentions, but it was a pure church issue. There was no political power that made use of this

<sup>596</sup> K. HERMES, „Countdown to 1999“, Die Synode von Diampur (1599) im Spiegel der verschiedenen Kirchen der südindischen Thomaschristenheit, in: M. Tamcke/W. Schwaigert/E. Schlarb, Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte, FS Wolfgang Hage (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1), Münster 1995, 325–340.

<sup>597</sup> W. HAGE, Der Weg nach Asien, Die ostsyrische Missionskirche, in: K. Schäferdiek, Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1, München 1978, 360–393.

mission for its own purposes, and the mission had never referred to a political power which might have supported it.

Timothy, the Catholicos-Patriarch of the Church of the East (780-823), moved to Baghdad, the new established capital.<sup>598</sup> Hereby he placed himself directly close to power, in direct contact with the caliph. He persuaded the West that he embodied the orthodox tradition of the Christianity:

We have always preserved the word of the Orthodoxy true and unaltered, and there has never been an adversary to our confession, who might have added something to, or somehow diminished the Pearl of Truth handed down in this part of the East by the holy Apostles. Yet you had Christian rulers; and when they supported the position of the heretics or to that of the Orthodox, their priests and believers did the same. That is why there were both additions and cuts to your confession. So what had been reinforced by Constantine the Great, Constantius removed afterwards; and what the latter confirmed was rejected and removed by his successor.<sup>599</sup>

There is no doubt that the Catholicos-Patriarch invoked the harmony between state and Church in the West at the beginning of the 9<sup>th</sup> century as argument for his own orthodoxy and, at the same time, as doubt regarding the orthodoxy in the Church of the Roman Empire. Yet Timothy employs for his own position not only the union of politics and religion in the West. The ecclesiastical self-assurance of the Patriarch was nourished from a biblical argument. This argument enabled him to claim also before Rome the first rank among the Patriarchates. The western Patriarchates must have had difficulties in comprehending the claiming of the Persian Patriarch. According to their view Patriarchates existed only within the Roman Empire. Since the middle of the 5<sup>th</sup> century there were five Patriarchates, and Jerusalem was the last included.

<sup>598</sup> Cf. A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur, mit Auschluss der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922, §34b, 217-218.

<sup>599</sup> Quotation according to the new translation made by W. HAGE, Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter, in: W. Breul-Kunkel und L. Vogel, Rezeption und Reform. FS Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte Band 5), Darmstadt-Kassel 2001, 3–17.

The argument for precedence on the part of the Patriarch from Baghdad regarding Seleucia-Ctesiphon is quite far-fetched, but it is carried out by his cultural, religious and historical self-understanding in the frame of the Persian tradition and it also makes reference to the mythical streams of Heaven.

If it is true that Christ took flesh from David, since David is an inheritor of Abraham and since Abraham is one of us, people of the East, coming therefore from the East, than it is clear and obvious that Christ took flesh from the East and comes from among the people of the East. So the life source of Christianity was revealed by and arose from among the people of the East, and departing from us it split into the four main streams [Timothy makes reference here to the four old Patriarchates of Rome, Alexandria, Antioch and Constantinople, without the latecomer Jerusalem, M.T.], which fill the whole Paradise of the catholic church with the divine and spiritual drink springing from the Kingdom of Heaven. And because precedence and priority should be awarded to that source which arose from Eden to fill the Paradise and then the four main streams that emerged from this very source and literally feed the whole world – the first and most significant rank should also be acknowledged to our throne in the East, which firstly generated the source of life – I say – and obviously of salvation; however, each of the other four, which feeds the world with the spiritual drink, is awarded the second and the following rank. For if Rome will be acknowledged the first and the most significant rank because of the Apostle Peter, all the more so should be acknowledged Seleucia-Ctesiphon due to Peter's Lord.<sup>600</sup>

The Patriarch resided now, indeed, in Baghdad but he continued to claim the dignity of the Patriarch's residence in the Sassanid capital located at a distance of 30 kilometres, where he and the Patriarchs who followed were consecrated and enthroned.<sup>601</sup> Although living in the new capital Baghdad, he was still the Patriarch of Seleucia-Ctesiphon. The change of residence was necessary only for practical reasons, and the seat had to migrate later even more often from one place to another, for instance to Mosul and Kotschannes or to Tehran, before being established on the one side in Chicago, USA, and on the other side again in Baghdad, as it is today. Such changing was often determined by the

<sup>600</sup> HAGE, Kalifenthron, 15.

<sup>601</sup> HAGE, Kalifenthron, 14–16.

course of events in the Muslim society. As a consequence of the persecutions against the Assyrians in the fourth decade of the 20<sup>th</sup> century the Patriarch Simeon XXI (lead. 1920-1975) was expatriated from Iraq and therefore the seat in Baghdad was lost. His successor Dinkha IV had to leave Tehran because of the Khomeini's revolution. Both of them were welcomed in America. The fact that this Church has never become the official Church of the state had certain influence upon its self-awareness.

We've never had a Christian ruler, for at the beginning there were the Magi [the term refers to the Zoroastrian religion of the Sassanids, M.T.] who ruled over four hundred years, than there came the Muslims. But neither the former, nor the latter were interested to add something to or to reduce somehow the Christian confession. They rather proved much zeal in exterminating our confession entirely, except for those blessed Muslim rulers who never interfered with the religious matters. Therefore, what the holy Apostles had handed down to us was preserved without any changing, unshaken from the very beginning and unaltered.<sup>602</sup>

Employing skilful political strategies, the Patriarch Timothy depicts here all the Sassanid rulers as persecutors, although from the historical point of view it is not totally correct, such a description being appropriate only for the majority of the rulers mentioned above. On the other side, he distinguishes between persecutors and tolerant rulers among the Muslims.

At that time the Christian teaching was challenged more than ever. The influence coming from the Muslim thinking was noticeable everywhere and disoriented the believers. A certain group turned thus down the traditional teaching of the Church and favoured a monotheism which might have seemed less annoying to the Muslims, and they refused to sing during the liturgy the Trinitarian hymn after the Psalms prayers.

We don't need to pronounce there the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit. It is enough if we mention only one God, be-

<sup>602</sup> HAGE, Kalifenthron, 17.

cause we lack the knowledge of hypostases and of features, that is of the conception, of being conceived and of origin. We confess only one God, who is incomprehensible and who cannot be attributed notions like *conception* and *being conceived*.<sup>603</sup>

This Patriarch, who was educated in the spirit of the Greek philosophy, involved himself not only in such debates which followed the Islamic influence, but he was also involved in direct inter-religious dialogue with the Muslims. As a close friend of the caliphs al-Mahdi (rul. 775-785) and Harun ar-Rashid (rul. 786-809), he often had long discussions with both of them, but an educated Mutazilit also belonged to his dialogue partners there.

The report about a dialogue with the caliph Harun ar-Rashid narrates an episode whose ending could only be understood as Christian interpretation:

One day, towards the end of a meeting, the caliph said to him: 'Father of the Christians, answer in a few words to this question of mine: which religion is true before God?' Then he answered briefly: 'That one whose laws and commandments correspond to God's work among His creation.' Then the caliph let him go. But after Timothy left the meeting place, Harun ar-Rashid said: 'How clever he is! Had he said, 'the Christianity', I would have punished him – and had he said, 'the Islam', I would have asked him to convert to Islam. But he gave such a broad answer against which one cannot possibly object; he keeps his religion concealed in his heart according to what is written in the Gospel: 'Love your enemies, bless them that curse you, do good to them that hate you, and pray for them which spitefully use you, and persecute you. That ye may be the children of your Father which is in heaven: for he maketh his sun to rise on the evil and on the good, and sendeth rain on the just and on the unjust!'<sup>604</sup>

<sup>603</sup> The quotation from the third treatise, chapter 3, page 215 from the anonymous explanation of the liturgy dating since the 9<sup>th</sup> century is rendered here according to the translation accomplished by I. EMLEK, *Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert*, Münster 2004, 38.

<sup>604</sup> HAGE, *Kalifenthron*, 11.

## 7. Outlook

When the Mongols conquered Baghdad in the 13<sup>th</sup> century (1258) and destroyed the Abbasid Empire, the members of the Church of the East were once again subjects to the winners of the political change. In a symbolic gesture, the Patriarch moved then in the caliph's palace which was left to him by the Mongol ruler as residence. Between 1281 and 1317 the Church even had a Mongol as Patriarch who, before the beginning of his journey to the West, used to be a monk somewhere near Peking. In the middle of the 14<sup>th</sup> century the decline of this Church began, after the Mongols had adopted already at the end of the 13<sup>th</sup> century not the Christianity – as it was hoped for – but the Islam – as it was feared of. Nowadays the main territory of this Church is Iraq. At the moment they are again the scapegoat for the enmity with the West. The bomb attacks upon its churches and schools are meant to give the impression that Christianity and Islam are fighting in the area. The position of the Assyrian Christians in Iraq and their significance for the Iraqi society as representatives of a religious group that had resided there before the Islamic rule become all the more so aggravated. They are almost "expatriated", as it happened during the anti-Assyrian pogrom in the fourth decade of the previous century, when the Assyrians were again cruelly persecuted and their Patriarch, who sought help to the League of Nations and to the western embassies, was immediately expatriated, which was an obvious Iraqi signal for the whole world. And these events were actually preceded by the large extermination of the Assyrian people during the World War I – under the last rulers who wore the title of a caliph.

## In eadem navi - Jesus och båten<sup>605</sup>

Lauri Thurén

Ett prominent men ofta förbisett fenomen i evangelietexterna är den båt som Jesus använder. Genom att kombinera redaktionskritiska, narratologiska, marinarkeologiska och meteorologiska aspekter kan ny kunskap nås om båtens roll och betydelse, särskilt hos Markus. Som *case story* fungerar berättelsen om stormen i Mk 4:35–5:1.

### 1. Introduktion

Evangelisterna berättar förvånansvärt ofta att Jesus använder båt på Galileiska sjön. Han predikar i den och seglar omkring, även i storm och på natten. Flera naturunder kombineras med båten. Hänvisar man till den endast därför att den var ett naturligt fordon i Galiléen? Alternativt har båten i dessa berättelser någon specifik betydelse för Jesus och hans lärjungar, eller också spelar den någon litterär, narrativ eller även teologisk roll.

Den båt som anknyts till Jesus är inte enbart ett litterärt fenomen. Det finns både skriftlig och arkeologisk information om den båttyp som i början av vår tideräkning användes på Galileiska skön.<sup>606</sup> Det viktigaste arkeologiska fyndet är en antik fiskarbåt, en "Kinneret båt", som hittades i januari 1986.<sup>607</sup> Detta har tillsvidare inte tillräckligt utnyttjats av exegeterna. Generell kunskap om segling och båtbyggeri i antiken är också av betydelse.<sup>608</sup> Sådan information skyddar mot ideologiserande hypoteser om båten.<sup>609</sup> I denna artikel kommer jag att dra detaljerade

<sup>605</sup> Professor Gunnar af Hällström har nyligen köpt sig en båt, med vilken han seglar i Åbolands skärgård.

<sup>606</sup> Wachsmann (1990, 111–114) diskuterar hänvisningar till sjöfart på Galileiska sjön hos Josefus (*Bellum, Vita*) och i Talmud. Han redogör också för de båttyper som användes (1990, 119–124).

<sup>607</sup> Närmare arkeologiska detaljer presenteras i Wachsmann 1990.

<sup>608</sup> Se t.ex. Bass 1987.

<sup>609</sup> Till exempel allusioner till Noaks ark eller kyrkan som ett skepp är vilseledande. King James Version översätter  $\pi\lambda\omicron\upsilon\upsilon$  alltid med "ship". Wachsmann (1990, 123) konsta-

En synoptisk jämförelse av ordet πλοῖον/πλοῖαριον

Tecken: \* = ordet 'båt' används inte (inom klammer anges motsvarande vers, där ordet kunde förekomma). \*\* = motsvarande vers eller tanke finns inte alls. [txt] = versen har betydande textkritiska varianter. → = båten hänvisar till transporter. □ = båten skyddar Jesus.

Markus 16	Matteus 13	Lukas 17
Jesus kallar lärjungar (Petrus)	Jesus kallar lärjungar (Petrus)	Jesus kallar lärjungar
1:19 αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ	4:21 ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ...	[5:10]
1:20 φωνήτες... ἐν τῷ πλοίῳ	4:22 ὁφέντες τὸ πλοῖον	κατοργάντες τὸ πλοῖα
(Lam man botas)	Lam man botas	(Lam man botas)
[2:1]	(→9:1)	[5:17]
Ryktet sprids	ἔμβος εἰς πλοῖον	(Ryktet sprids)
πλοῖον ἀποκαταρῆσθαι	(Ryktet sprids)	[6:18]
[4:1]	Jesus predikar i båten	Jesus predikar i båten (kallar Petrus)
Jesus predikar i båten	[12:15]	ἐδὲν αὐτὸ πλοῖα
[4:1]	[13:1]	ἔμβος δὲ εἰς τὸ πλοῖον
ἐκ πλοῖου ἐμβόνα	ἐκ πλοῖου ἐμβόνα	καθὼς δὲ ἐκ τοῦ πλοῖου
[4:11 καθήσθαι]	[13:21 καθήσθαι]	ἐν τῷ ἐπιφλοῖον
...	...	ἐξήσαν ἀμώτερα τὸ πλοῖα
Jesus stillar stormen	Jesus stillar stormen	Jesus stillar stormen
(□) 4:36a ἐν τῷ πλοίῳ	8:23 ἐμβόνη αὐτῷ εἰς τὸ πλοῖον	ἐνέβη εἰς πλοῖον
4:36b ὅλα πλοῖα	[8:23]	[8:22]
4: 37a κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον	8:24 ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι	[8:23]
4: 37b γεμίσεσθαι τὸ πλοῖον	[8:24]	[8:23]
Gerasa och Jairo	Gerasa och Jairo	Gerasa och Jairo
→ 5:2 ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοῖου	[8:28] ὑπήγαγον αὐτῷ]	[8:27] ἐξελθόντι δὲ αὐτῷ]
→/□ 5:18 ἐμβάιντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον	[8:34+]	ἔμβος εἰς πλοῖον
→5:21 διαπεράσαντος... ἐν τῷ πλοίῳ [txt]	[9:18]	[8:40]
Mat åt 5000	Mat åt 5000	(Mat åt 5000)
□ 6:32 ἀπῆλθεν ἐν τῷ πλοίῳ	□ 14:13 ἀνεχώρησεν... ἐν πλοίῳ [txt]	[9:10b] ὑπεχώρησεν
Jesus går på vattnet	Jesus går på vattnet	(-)
6:45 ἐμβήναι εἰς τὸ πλοῖον	14:22 ἐμβήναι εἰς τὸ πλοῖον	
6:47 γενομένης ἴν' τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ	14:24 τὸ δὲ πλοῖον ἦν σταθίσις πολλοῦς	
[6:50]	καταβῶς ἀπὸ τοῦ πλοῖου	
(□) 6:51 ἀνέβη... εἰς τὸ πλοῖον	(□) 14:32 ἀναβάντων... εἰς τὸ πλοῖον	
[6:51]	14:33 οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ	
6:54 ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοῖου	[14:34]	
Tecken	(Tecken)	(Tecken)
→/□ 8:10 ἐμβός εἰς τὸ πλοῖον	→/□ 15:39 ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον	[12:56+]
→/□ 8:13 ἐμβός πάλιν εἰς τὸ πλοῖον [txt]	[16:4]	[12:1]
8:14 εἶπον μεθ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ	[6:5]	

terar dock, att nästan all information vi har om fartyg på Galileiska sjön hänvisar till en båttyp som var ca 9 meter lång.

2. Båtens funktioner

2.1. Synoptisk jämförelse

En båt (πλοῖον, πλοῖαριον<sup>610</sup>) förekommer 74 gånger i Nya testamentet, varav 51 (70 %) i evangelierna. Trots att Markus är den kortaste av synoptikerna (2/3 av de andra två), hänvisar han till båten 19<sup>611</sup> gånger, Matteus 12 och Lukas 8. Av förekomsterna hos Markus har Matteus valt hälften (10), Lukas bara en femtedel (4). Därtill nämner Matteus båten 3 gånger då Markus inte gör det, Lukas 4. På vissa ställen har evangelisterna klart censurerat båten. Både Matteus och Lukas undviker ordet på 11 ställen där de andra evangelisterna använder det, Markus på 5.<sup>612</sup> *Mirabile dictu* hänvisar Lukas en gång till båten då Markus inte använder ordet (Lk 5:3b, ej i Mk 4:1/ Mt 13:2). Utav de 26 ställen där ordet sammanlagt förekommer hos synoptikerna, utnyttjar Markus tillfället i 73 % av fallen, Matteus 50 % och Lukas 31 %.

Markus ser ut att tala om båten även i onödan. Det är typiskt att när Jesus enligt honom stiger ἐκ τοῦ πλοῖου, byter Lukas perspektivet från utgångspunkt till resultat: ἐπὶ τὴν γῆν (Lk 8:27, jfr Mk 5:2).<sup>613</sup> Då Jesus stillar stormen (Mk 4 par.) nämner Mk båten 4 gånger, Matteus 2 och Lk 1; i berättelsen om Gerasa och Jairo (Mk 5 par.) är förhållandet 3-0-1 och i berättelsen om tecken (Mk 8 par) 3-1-0. Endast då Jesus går på vattnet vinner Matteus (Mk 6 par.): 4-5-0.

Om man utgår ifrån den traditionella tvåkällshypotesen har Matteus och särskilt Lukas drastiskt reducerat Markus referenser till båten. Lukas lämnar bort hela berättelsen där Jesus går på vattnet. Då Jesus stillar stormen nämner Lukas båten en enda gång. Men plötsligt visar han

<sup>610</sup> Diminutivform πλοῖαριον används som synonym till πλοῖον, det är knappast fråga om en mindre båttyp (Rainey 1990, 126). Visserligen hänvisar πλοῖον i klassisk grekiska vanligtvis till ett större fartyg (Liddell-Scott s.v.), men i evangelierna enbart till fiskarbåt (Bauer s.v.).

<sup>611</sup> Tre ställen har textkritiska problem. I Mk 5:21 lämnar p<sup>45</sup>, D, och Θ båten bort; de följer samma tendens som Mt 9:18 och Lk 8:40. I Mk 8:13 lämnar κ, B, C, L, Δ (och Nestle<sup>26/27</sup>) båten bort; i Mt 14:13 har Γ ingen båt.

<sup>612</sup> De klaraste ställena är Mk 5:2 (ej i Mt 8:28/Lk 8:27); Mk 6:32/Mt 14:13 (ej i Lk 9:10b); Mk 6:54 (ej i Mt 14:34).

<sup>613</sup> I Mk 6:32/Lk 9:10b har man samma fenomen: ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ/ὑπεχώρησεν. I Mk 8:14 nämns båten utan klar orsak så att Mt 6:5/Lk 12:1 undviker ordet.

intresse till den i sin egen berättelse om Petrus kallelse (Lk 5:1–11); då förekommer båten inte mindre än 5 gånger. Utanför denna historia har Lukas endast 3 hänvisningar till båten; ordet används endast då det är absolut nödvändigt.

## 2.2. Varför berättas det om båten?

Modern exegetik betraktar inte längre Markus som en passiv samlare av berättelser om Jesus. Särskilt den narratologiska forskningen betonar hans medvetenhet som berättare.<sup>614</sup> Textens struktur och dess olika element har t.o.m. ansetts följa den grekiska tragedins mönster.<sup>615</sup> Författaren "manipulerar" sina åhörare även med mindre detaljer. Detta betyder att – oberoende av berättelsernas ursprung – båtens narratologiska funktion skall beaktas. En närmare analys visar att båten hos Markus och andra synoptiker har tre primära funktioner.

### 2.2.1. Transportmedel

På vissa ställen förekommer båten närmast som ett fortskaffningsmedel: Jesus stiger ombord eller ur båten som i kontexten tycks inte ha någon annan funktion. Vid första läsning hör 26 % (5 stycken)<sup>616</sup> hos Markus till denna grupp, hos Matteus 15 % (2)<sup>617</sup> och hos Lukas 12,5% (1)<sup>618</sup>. Särskilt i berättelsen om mannen på andra sidan sjön (Mk 5:1–21) berättas det att Jesus kommer dit och tillbaka med båten – Mt och Lk ser inget behov av denna detalj. En naturlig förklaring kunde vara, att Markus bevarar ordet därför att det råkar finnas i hans källmaterial. Men är Markus en medveten *narrator* måste båten en roll i större sammanhang – någonting som Matteus och Lukas inte förstätt eller velat bevara.

### 2.2.2. Konkret roll i berättelsen

I berättelsen om stormen (Mk 4:36–37) behöver man naturligtvis en båt, men Mt 8:23–24/Lk 8:22 använder ordet mera sparsamt än Mk. Då Jesus går på vattnet (Mk 6:45–54/ Mt 14:22–34) sitter lärjungarna i båten. I Mk

<sup>614</sup> Merenlahti 2002; Rhoads, Dewey & Michie 1999.

<sup>615</sup> Bilezikian 1977.

<sup>616</sup> Mk 5:2.18.21; 8:10.13

<sup>617</sup> Mt 9:1; 15:39.

<sup>618</sup> Lk 8:37.

1:19–20/Mt 4:21–22 hittar Jesus blivande lärjungar i båten. Ordet används inte endast som ett konkret begrepp, utan det understryker lärjungarnas yrke och ett efterföljande *logion*: "Jag skall göra er till människofiskare." Lk 5:10 har samma idé, men utan hänvisning till båten.

### 2.2.3. Frälsningsbåt

Enligt Mk 3:9 skyddar båten Jesus mot folkmassan. Denna funktion övertas inte till Mt 12:15/Lk 6:18. I Mk 4:1/Mt 13:2/Lk 5:3 predikar Jesus också i båten. Hos Mk och Mt behövs båten p.g.a. trängsel, men så säger inte Lk. I Mk 6:32/Mt 14:13 behöver Jesus båt igen för att undvika folkmassan. Lk 9:10 innehåller nästan samma uttryck (*ὑπεχώρησεν*) som Mt (*ἀνεχώρησεν*), men han lämnar bort båten.

En mera spännande funktion har båten i Mk 5:18, då Jesus eventuellt är tvungen att rymma till sjön på grund av den lokala befolkningens spontana reaktion mot det under han gjort. En ännu allvarligare nivå skymtar bakom Mk 3:9. Båten skyddar Jesus, inte endast mot en vänlig eller något ovänlig folkmassa, utan också mot hans fiender.<sup>619</sup> Redan i Mk 3:6 planerar fariséerna och Herodes anhängare att förstöra Jesus (*ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν*). Matteus placerar tanken vid ett senare tillfälle (Mt 12:14), och motståndarna är mera beslutsamma,<sup>620</sup> Lukas använder därtill ett mildare och stilt uttryck i optativ (*τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ*, Lk 6:11). För Markus har beslutet konkreta följder: Jesus måste stiga första gången ombord (4:1); därefter slutar han inte att segla förrän 8:22, strax före Petrus bekännelse. Informationen om fariséernas och Herodes anhängares plan har litterär prägel; den ser ut att härstamma från en "allmänvetande berättare". Men det finns en annan möjlighet. Enligt Lk 13:31 varnar fariséerna Jesus om Herodes plan. Detta tyder på att några av fariséerna avslöjade en gemensam plan för Jesus. Eventuellt har Markus källa fått information om planen på detta sätt. Det är intressant att notera att versen tycks vara i motsats till Herodes mera positiva attityd till Jesus i Mk 6:16.<sup>621</sup>

<sup>619</sup> T.ex. Kraft (1981, 115) anser att Jesus och lärjungarna i Mk 4 seglar i dåligt väder och mörker för att undvika en större fara på stranden.

<sup>620</sup> συμβούλιον ἔλαβον är latinism (concilium capere), Thurén 1996, 94.

<sup>621</sup> Thurén 1996, 94.



Detaljuppgifterna om Jesus sjöfart tyder också på att båten presenteras som skyddsmedel. Första gången han faktiskt seglar ut börjar resan på kvällen (Mk 4:35) så att han faller i sömn (Mk 4:38). I 6:51 stiger han igen ombord på natten, visserligen efter att först ha ambulerat till mitten på sjön. Båda gånger är det inte bara mörkt utan också dåligt väder.<sup>622</sup> Man brukade fiska på natten, främst för att fisken inte skulle se näten,<sup>623</sup> men nu var de inte ute för att fiska. Tidpunkten tyder på en säkerhetsåtgärd. Man kan anta att gruppen vanligtvis seglade under bättre förhållanden. Dock endast i Mk 8:10 och 8:13 anger evangelisten att sjöresan började frivilligt och på dagen, och även då hjälper båten att undvika andra människor. I det förra fallet börjar båtresan strax efter att den stora publiken har gått bort. I det andra har Jesus just haft en kritisk diskussion med fariséerna och lämnar deras sällskap med en båt.

För Markus har båten inte endast en spatial funktion så att den erbjuder plattform för predikan eller signalerar en skiftning av scenen och därmed strukturerar berättelsen. Den fungerar som symbol för fysisk trygghet och vila.<sup>624</sup> Med hjälp av den kan Jesus undvika både trängsel och andra människors kritiska reaktioner, till och med konspirationen att döda honom.

Hos Matteus har båten en likadan skyddande roll som i Markus, trots att ordet inte förekommer så ofta.<sup>625</sup> Lukas har det annorlunda. Enligt Lk 5:11 predikar Jesus i Petrus båt, men orsaken är hellre att introducera ett fiskeunder och Petrus kallelse. Då Jesus stillar stormen (Lk 8:22–25) börjar resan på dagen. Endast på resan från Gerasa far Jesus ut på allmänt begär.<sup>626</sup> Men som helhet har båten hos Lk förlorat sin mångsidiga symboliska skyddsfunktion.

<sup>622</sup> Mk 4:37 talar om en vindby, men det var knappast vackert väder före detta heller.

<sup>623</sup> Wachsmann 1995, 113. En ytterligare förklaring är, att vindarna på dagen brukar blåsa från sjön, på natten till sjön, se nedan avsnitt 3.4.

<sup>624</sup> För samma ändamål avviker Jesus till en obebodd plats (Mk 1:35; jfr 1:12; 1:45), till stranden (Mk 3:7; jfr 2:13), till bergen (Mk 3:13; 6:46, 9:2), och in i ett hus (Mk 7:24). Särskilt bergen signalerar också andlig rekreation.

<sup>625</sup> Mt 9:1/Mk 5:18; Mt 13:2/ Mk 4:1; Mt 8:23–24/ Mk 4:36–37; Mt 14:13/ Mk 6:32, Mt 14:22–33/Mk 6:45–54 och Mt 15:39/ Mk 8:10.

<sup>626</sup> Lk 8:37 innehåller en vag logisk signal, som eventuellt hänvisar till konsekvensen (αὐτὸς δὲ ἐμβὰς εἰς πλοῖον).

## 2.2.4. Strukturell och teologisk betydelse

Båten i Mk 8:14 hör egentligen samman med berättelsen om båtfärden i Mk 8:10–13. Jesus och lärjungarna sitter i den – utan bröd – då de diskuterar. Men varför nämns båten? Mt 6:5/ Lk 12:1 lämnar bort ordet. Inte heller Markus hänvisar flera gånger till båten. I Mk 8:22 anländer Jesus och lärjungarna till Bet Saida på norra stranden av sjön, och de sägs inte segla mera tillsammans. Efter några verser (8:27) börjar evangeliets andra del och Petrus erkänner Jesus som Messias. Det blir slut med Messiasgeheimnis, och med båtfärder på Galileiska sjön. Uppenbarligen har alltså den sista hänvisningen till båten någonting att göra med bokens struktur.

Om båten i första hälften av Markus berättelse har symboliserat flykt och säkerhet, överger han nu tillsammans med den möjligheten till flykt och säkerhet. Den långa resan till söder, bergen och Jerusalem börjar. Dit kan man inte ta frälsningsbåten med, vilket innebär en medveten risk. *The rest is history*. Att Jesus efter Petrus bekännelse förkastar båten understryker hans mål- och messiasmedvetenhet. Lukas verkar med avsikt ha censurerat denna narrativa strategi.

## 3. Hårt väder på Galileiska sjön

### 3.1. Historisk bakgrund

Båten seglar inte till evangeliet från ett vacuum. Det är iögonenfallande att Markus, som annars är mera asketisk och tycker om kortfattade uttryckssätt, överbetonar detta ord. Eventuellt beror detta inte endast på hans narrativa, strukturella och teologiska ändamål. Det är dags att betrakta fenomenet ur historiskt perspektiv. Markus använder över huvud taget ofta ord som anknyts till fiske och sjöfart:

	Markus	Matteus	Lukas
πλοῖον båt	19	13	8
θάλασσα hav	19	16	3
λίμνη insjö	0	0	5
ἀλιεῖς fiskare	2	2	1
κύματα vågor	1	2	0

När lärjungarna använder kastnät, har Mk 1:16 ett tekniskt verb (*ἀμφιβάλλοντας*), Mt förklarar detta med en substantiv (4:18 *ἀμφιβληστρον*; jfr också *σαγήνη* (not) i Mt 14:37), och Lk hänvisar till vanliga nät (*τὰ δίχτυα*). Mk 6:48 skildrar lärjungarnas personliga erfarenhet; det var hårt för dem att ro i motvind (*βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν*), Mt 14:24 byter perspektiv till båten.<sup>627</sup> På motsvarande sätt tyder skildringen av Johannes Döparens utseende (Mk 1:5–8) och Jesus min (Mk 3:5) på ett ögonvittne.<sup>628</sup>

En möjlig förklaring till intresset för sjöterminologi är att Markus bevarat specifik kunskap från galileiska fiskarkretsar,<sup>629</sup> som Matteus och särskilt Lukas inte har begripit eller ansett betjäna sina ändamål. T.ex. den "onödiga" anmärkningen om två andra båtar (Mk 4:36b; *πλοιάρια* enligt den bysantinska texten), nämns eventuellt bara därför att de fanns med i den förmarkinska berättelsen.<sup>630</sup> En "nygammal" teori om evangeliets härkomst stöder denna hypotes.<sup>631</sup> En del av källmaterialet påstås härstamma från aposteln Petrus, vars berättelser Markus utnyttjade i sin presentation. Så påstod redan Papias på 130-talet. Alternativt har tanken uppstått för att höja evangeliets apostoliska status. Åtminstone är Markus knappast en samling av Petrus memoarer. Den har nämligen den medveten narrativ struktur. Stilen har karakteriserats som för synoptisk, men samtidigt är den mycket semitisk.<sup>632</sup> Petrus själv är inte särskilt prominent figur i texten. Men hans båt är!

### 3.2. Problematiska detaljer

För att närmare undersöka båttraditionernas historiska detaljer fokuserar jag på den mest intensiva båtberättelsen hos Markus eller synoptikerna överhuvudtaget, nämligen stillandet av stormen i Mk 4:35–5:1.

<sup>627</sup> Jfr också Mk 1:19 och Mt 4:21, enligt vilka näten preparerades för fiske (*καταρτίζοντας τὰ δίχτυα*). Lk 5:2 berättar att man tvättade dem (*ἔπλυνον τὰ δίχτυα*), vilket inte låter så naturligt.

<sup>628</sup> Se närmare Thurén 1990, 108–109.

<sup>629</sup> Guelich (2002, 261) hänvisar till Taylor 1966, 272; Cranfield 1963, 172; Lane 1974, 173–174; Ernst 1981, 147.

<sup>630</sup> Också flera andra spekulationer finns, se närmare Guelich 2002, 265. T.ex. kan det vara fråga om en narrativ *device* som betonar att händelsen hade ytterligare vittnen (Schweizer 1970, 107; Schenke 1974, 32).

<sup>631</sup> Guelich (2002, xxv–xxvi) presenterar argument för och emot petrinskt material hos Markus.

<sup>632</sup> Se Guelich 2002, xxvi.

Dess traditionshistoriska bakgrund, struktur<sup>633</sup> och teologiska betydelse har studerats mycket. Dess högtidliga allusioner till epifani<sup>634</sup> och kristologi är naturligtvis viktiga för Markus teologi, men de borde inte förhindra oss att iaktta berättelsens konkreta detaljer.<sup>635</sup> Själva undrets historicitet kan tyvärr inte värderas med exegetiska metoder, men jag skall fokusera på detaljernas trovärdhet för deras första åhörare. Om berättelsen härstammar från Galilén, måste den ursprungligen ha varit begriplig i denna miljö. Annars hade de olämpliga detaljerna dragit bort åhörarnas uppmärksamhet från själva undret och berättelsens skopus. Därmed hade dess narratologiska funktion riskerats. För Markus egen publik var kraven på trovärdhet antagligen annorlunda.

Tidigare ansåg man att stormberättelsen återspeglar hellenistiska traditioner om *theios aner*, men dess språkliga semitismer och innehållsliga teman hänvisar hellre till en judisk och gammaltestamentlig bakgrund.<sup>636</sup> Det kan vara fråga om fiktiva detaljer som har traditionell litterär bakgrund eller om ögonvittnens primära observationer, som tolkats i sådan referensram av berättelsens *narrator*. Min hypotes är att kunskap om sjöfart visar att berättelsen knappast är enbart byggd på tidigare judiskt material. Berättelsens konkreta detaljer kan ge information om dess historiska nivå, dvs. hur de första mottagarna var avsedda att förstå berättelsen. Detaljerna kan belysas med av information om antikt sjömanskap, fiskeri och marinarkeologi.

<sup>633</sup> Se Van Iersel och Linmans 1978; Petersen 1980.

<sup>634</sup> Den retoriska frågan i Mk 4:41 hänvisar till skaparen. Förebilder i GT är Jona 1, Ex 14:31 och Ps 104:7; 107:28–30.

<sup>635</sup> Lee (2006, 145–167) erbjuder en utförlig sammanfattning av möjliga teologiska teman bakom berättelsen. Samtidigt är denna presentation ett bra exempel på hur textens historiska dimension försvinner då teologin tar över. Tolkningen påminner om en allegorisk läsning av texten.

<sup>636</sup> Om semitismer i språket se Guelich 2002, 261; van Iersel och Linmans 1978, 21, Kuhn 1971, 191–199, och Schenke, 1974, 22–23. Också innehållet bygger på judiska och gammaltestamentliga teman. Till exempel *λαίλαψ μεγάλη ανέμου* (Mk 4:37) påminner om Jer 32:32 LXX och vidare Jona 1:4.12. T. Naft. 6:3–9 är en ännu närmare förebild: där drar *λαίλαψ μεγάλη ανέμου* styrmannen Jakob i luften, visserligen på Medelhavet. Enligt Tiede (1972, 253) kombinerades underberättelser och undervisning inte i hellenistiska traditioner på första århundradet.

Flera tekniska frågor uppstår när en modern läsare betraktar texten. Var och hur sover Jesus egentligen?<sup>637</sup> Varför sägs det att han hade en dyna? Varför var vågorna så farliga för båten, trots att den hade byggts exakt för dessa sjöförhållanden? Man seglade ju inte på Medelhavet såsom i T. Naft. Båten var tämligen stor, om flera lärjungar kunde sitta i den och om den hörde till samma vanliga båttyp som Kinneret båten. Galileiska sjön är inte heller så väldig. Vidare kan man fråga sig om stormbyn faktiskt var livsfarlig eller om GT-allusionerna och narratologiska krav har ökat vindens hastighet?

Den mest problematiska detaljen, som kommentatorerna diskuterat mycket, är lärjungarnas irriterade rop till Jesus (Mk 4:38): *Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα*; "Mästare, bryr du dig inte om att vi går under?" Var de faktiskt desperata och rädda för döden? Ropet påminner om kaptenens hårda ord i Jona 1:6. Egentligen ber lärjungarna inte om hjälp, utan de kritiserar Jesus. Detta har ansetts passa dåligt till berättelsen. Redan Matteus och Lukas har märkt problemet och ändrat på lärjungarnas ord (*Κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα*, Mt 8:25; *Ἐπιστάτα ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα*, Lk 8:24). Senare kommentatorer hänvisar till Markus redaktion eller tolkar satsen som ett indirekt begäran om hjälp.<sup>638</sup> Guelich noterar dock att lärjungarnas reaktion till det som Jesus sedan gör tyder på en överraskning. Ingen väntade att han skulle stilla stormen. Därför tolkar Guelich lärjungarnas rop som ett uttryck för "despair and anger" mot deras "Mästare", som inte bryr sig om deras öde.<sup>639</sup> Men även en sådan tolkning är onaturlig. Den förutsätter att lärjungarna trodde att Jesus egentligen kunde hjälpa dem i stormen. Hans lika kritiska svar "Varför är ni rädda? Har ni ännu ingen tro?" (Mk 4:40) tyder på det motsatta.

För Lee hör skildringen av lärjungarnas otro till författarens strategi att betona deras oförmåga att erkänna Jesus som Messias.<sup>640</sup> Men hur skulle textens första åhörare förstå situationen? Var inte lärjungarnas

<sup>637</sup> Lee (2006, 149–152) presenterar flera teologiska och narrativa förklaringar till Jesus sömn, men beaktar inte den möjligheten att han var trött.

<sup>638</sup> Guelich (2002, 266) hänvisar till Koch 1975, 96–97; Gnilka 1978, 1:194, n. 7; Schmithals 1979, 1:260. Andra ser det som en indirekt fråga om hjälp (Kertelge 1970, 95; Pesch 1977, 1:272; van Iersel och Linmans 1978, 20–21).

<sup>639</sup> Guelich 2002, 266, så också Lee 2006, 152.

<sup>640</sup> Lee 2006, 288–289.

arga rop naturligt? Hade de någon möjlighet att lita på Jesus som stormstillare eller överlägsen sjökaptan? Jag är övertygad om att ovan skisserade tolkningsproblem beror på en alltför teologiserande läsning av berättelsen.

För att betrakta berättelsen från ett konkret perspektiv behöver man information om geografiska och meteorologiska omständigheter, samt om mottagarens bild av lärjungarnas och Jesus kompetens som sjöfarande. Men framför allt bör man känna till den båt som Markus omnämner fyra gånger i dessa sex verser. För detta ändamål är den antika Kinneret båten<sup>641</sup> intressant. Trots att den knappast motsvarar sitt rykte som "the boat of Jesus" eller "the boat of Peter",<sup>642</sup> kan den anses representera en typisk dåtida fiskarbåt.

### 3.3. Besättningens bakgrund och erfarenhet

Varken den ursprungliga stormberättelsens åhörare eller textens *implied reader* äger samma kunskap om Jesus som vi. Berättelsen innehåller flera personer, men endast Jesus nämns vid namnet. Man kan anta att bland besättningen fanns Simon/Petrus, Andreas, Jakob och Johannes; de nämns i Mk 1:16–21.29–31. 36; 3:16.18. Det är troligt att de har en båt, för redan i Mk 3:9 uppmanar Jesus dem att ha en båt till reds. Uppenbarligen användes båten vanligtvis för fiske. Om dessa fyra lärjungar berättar Markus att de var fiskare, *ἀλιεῖς* (Mk 1:16).<sup>643</sup> Sebedaios, far till Jakob och Johannes, ägde ett större företag; han har flera avlönade arbetare (*μισθῶτοι*, Mk 1:20). Båten kan ha hört till företaget. Hur sönerna fått låna den för en privat resa berättas inte. Ordet "lärjungar" kan leda till felaktiga konnotationer. De var professionella fiskare, som hade levt hela sitt liv vid Gennesarets stränder eller i båten. Antagligen kände de tämligen bra väderförhållandena på sjön som var endast 21x13 km stor.

Jesus bakgrund är annorlunda. Vad får Markus mottagare veta om honom? Han kommer från Nasaret i Galiléen (Mk 1:9). Byn fanns 25 km

<sup>641</sup> [www.jesusboat.com](http://www.jesusboat.com) ger trots det kommersiella namnet en god bild och saklig information om båten. En 3d-modell finns i <http://www.glorysong.org/3D-kinneret.html>. Om pågående arkeologiska studier av prof. Jerome Hall informerar <http://www.sandiego.edu/international/grants/posters/2009/Hall2009.pdf>.

<sup>642</sup> Se nedan kap. 3.4.

<sup>643</sup> Utförlig information om detta yrke i Galiléen ger Wuellner 1967 och Hanson 1997.

från Galileiska sjön, 50 km från Kapernaum, uppe på bergen.<sup>644</sup> Jesus sägs aldrig ha ägt en båt eller seglat på egen hand. Första gången stiger han ombord i Mk 4:1. Enligt Mk 6:3 är hans yrke τέκτων, en byggare eller snickare. Trots att det är möjligt att Jesus hade tidigare erfarenhet av vädret på Galileiska sjön eller som sjöfarare, ges sådana signaler inte till Markus åhörare. Hos Matteus, men inte hos Markus, kan Jesus hänvisa till fiskeri<sup>645</sup> och han vet någonting om meteorologi,<sup>646</sup> men dessa utsagor tyder inte på att han var någon specialist. Lika bra hänvisade han till nästan vilket yrke som helst.

Ifall lärjungarna bad indirekt Jesus om hjälp i stormen, baserade detta knappast på hans rykte som seglare. Han hade blivit berömd som imponerande lärare och exorcist som inte bryr sig om helighetsbestämmelser (Mk 1–3). Naturunder hade han inte gjort. Besättningen har ingen orsak att tro att han behärskade den farliga situationen på sjön bättre än de själva. Hellre kan man ana motsvarande ironi och yrkesstolthet som i den ännu oomvända Petrus replik till Jesus i Lk 5:5: "Mästare, vi har hållit på hela natten utan att få något. Men eftersom du säger det skall jag lägga ut näten."

En annan fråga är om situationen på sjön faktiskt var livsfarlig. Markus anger att vågorna slog in i båten så att den "höll på att bli fylld av vatten".<sup>647</sup> Tillägget kan vara överdrivet, men det är uppenbart att krisen eskalerade snabbt. Professionella fiskare väntade knappast att båten faktiskt blev full innan de väckte Jesus. Deras rop ἀπολλύμεθα i presens skall inte tas som en vetenskaplig beskrivning om båtens stabilitet, trots att det indicerar situationens alvarlighet. Ropets funktion skall beaktas: de ville väcka upp en sovande passagerare. De var irriterade för att en

<sup>644</sup> Den nyaste arkeologiska evidensen <http://www.israel21c.org/briefs/house-from-jesus-time-excavated> samt Lk 4:29 tyder på att byn låg på samma ställe som den nuvarande staden, inte i dalen.

<sup>645</sup> Mt 13:47: "Med himmelriket är det också som när man lägger ut ett nät i sjön och får fisk av alla slag i det;" 17:27 "gå ner till sjön och kasta ut en krok och dra upp första fisk som nappar".

<sup>646</sup> Mt 16:2–3 "På kvällen säger ni: Det blir vackert väder, himlen är röd, och på morgonen: I dag blir det oväder, himlen är röd och dyster. Himlens utseende kan ni tyda..." Men enligt Jesus är det "ni" som behärskar väderprognosen, inte han själv.

<sup>647</sup> ἦδη γεμίεσθαι τὸ πλοῖον (Mk 4:37); infinitiv med ὥστε hänvisar till resultatet (se Thurén 1995, 70–71).

man i båten gör ingenting, och därför kanske överbetonar situationens kritiska natur. Var ropet en retorisk *hyperbole*?

Markus betonar att när Jesus stillar stormen, kommer detta som en total överraskning till lärjungarna. En naturvetenskaplig förklaring, d.v.s. att λαίλαψ bara gick förbi, är knappast sannolik med tanke på de professionella fiskares reaktion. Deras δειλός för den allvarliga situationen ersätts med någonting ännu större: de greps de av stor fruktan (φοβήθησαν φόβον). Den retoriska frågan i Mk 4:41 (Vem är han? Till och med vinden och sjön lyder honom") låter läsaren ana om Skaparens närvaro.<sup>648</sup>

### 3.4. Vädret på sjön<sup>649</sup>

Om lärjungarna inte litade på Jesus erfarenhet som sjöfarare, varför väckte de honom? Hur kunde han ha hjälpt till? Att de skulle ha föreslagit en gemensam bönestund<sup>650</sup> verkar överteologiserande, särskilt med tanke på deras senare överraskning. För att få grepp om situationen i båten måste vi ta reda på detaljerna angående stormen, vågorna, båten och dess beteende i ovädret. Sjöresan i Mk 4 börjar på kvällen. Avsikten är att segla till andra sidan sjön, εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης. Detta betyder att rutten går från Kapernaums omnejd på sjöns nordvästra del till området Dekapolis på den sydöstra stranden, dit sällskapet anländer efter stormen (Mk 5:1.20).<sup>651</sup> Det är alltså fråga om medvind – vågorna kommer från aktern.

Antagligen har väderförhållandena på Kinneret inte ändrats avsevärt från Markus tid. Pålitlig statistik om vindhastigheten, vågornas mellan- och frekvens är svårt att nå. Annars finns det gott om meteorologiska undersökningar om området. Kinnerets vindsystem är exceptionellt.<sup>652</sup> Katabatiska strömningar från västra bergen<sup>653</sup> till sjön är typiska

<sup>648</sup> Denna semitiska konstruktion (Maloney 1981, 189–190) påminner om Jona 1:10.16. Enligt Exodus 14:31 reagerade folket till Guds sjöunder på samma sätt. Jesus har faktiskt övertagit Guds roll genom att tilltala (ἐπετίμησεν) vinden på samma sätt som demonen i Mk 1:25 eller kaosmakerna i Ps 104:7. Sådana allusioner förklarar lärjungarnas reaktion.

<sup>649</sup> Jag tackar Vesa Nietosvaara från Meteorologiska Institutet för konsultering.

<sup>650</sup> Så Guelich 2002, 266.

<sup>651</sup> Områdets namn innebär textkritiska svårigheter: Gerasa, Gergesa och Gadara är alla representerade i gamla varianter. Se närmare Guelich 2002, 274.

<sup>652</sup> Se närmare Avissar & Pan 2000; Bitan 1981.

för området, särskilt under natten, då den anabatiska vinden försvinner.<sup>654</sup> Vindarna från Medelhavet faller 600 m från bergen till Kinneret, och kan åstadkomma t.o.m. 15 m/s vindhastighet, som i längden kan producera upp till 2 meters höjd för vågorna. Därtill kan lokala katabatiska fallvindar från bergen vara ännu starkare, vilket motsvarar Markus ordaval (*λαίλαψ μεγάλη*). Sådana kortvariga stormbyar kan utsträcka sig långt till sjön, dock inte fram till östra stranden.<sup>655</sup> Skildringen av stormen verkar alltså realistisk. Det var inte fråga om århundradets storm, utan om typisk, om än allvarlig vind på Galileiska sjön. Berättelsens skopus är inte stormens väldighet utan det sätt på vilket den tog slut. Särskilt vågornas riktning är av intresse: det var fråga om grov sjögång i medvind. Vad betydde detta för båten?

### 3.5. Båtens sjöegenskaper<sup>656</sup>

Först sitter Jesus i båten, för så började han undervisningen (Mk 4:1) och besättningen tog honom med "som han är" (*ὡς ἦν*)<sup>657</sup>. Senare sover Jesus i aktern med en *dyna ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων* (Mk 4:38). Är det fråga om en *topos* i underberättelsen,<sup>658</sup> ett tecken på Jesus gudomliga suveränitet,<sup>659</sup> eller narrativ kontrast till stormen?<sup>660</sup> Oberoende av traditionshistoriska, narrativa och teologiska förklaringar borde en ytterligare möjlighet beaktas. Markus bevarar konkret information som har betydelse för själva berättelsen.

Kinneret båtens struktur ger intressant information, som kan tillämpas på berättelsen.<sup>661</sup> Det finns skäl att anta att båten representerar den

<sup>653</sup> Om bergens effekt på fallvinden, se

<http://www.eumetcal.org/courses/mod/resource/view.php?id=1901>

<sup>654</sup> Avissar & Pan 2000, 107.

<sup>655</sup> Alpert *et al.*, 1982, 994, som hänvisar till berättelserna i Nya testamentet. Vindarna kan vara hårda även på natten. Det har blivit oklart, varför vindarna stillar på östra stranden (Alpert *et al.* 1982, 1004) – dit båten enligt Mk hamnar efter stormen. Att förklara undret i berättelsen med fallvindens kortvarighet är dock inte trovärdigt med tanke på de erfarna fiskarnas reaktion.

<sup>656</sup> Jag tackar sjökaptén Martti Simojoki från Wallenius Rederi för konsultering.

<sup>657</sup> Så också Guelich 2002, 265.

<sup>658</sup> Pesch 1977, 1:271.

<sup>659</sup> Gniska 1978, 1:195.

<sup>660</sup> Guelich 2002, 266.

<sup>661</sup> Enligt Charlesworth (2002, 59), är båtens betydelse för exegetik är begränsad närmast till att vågorna kom lätt in. Han påstår att denna sak "needs no elaboration".

vanligaste formen av fiskarbåt vid den tiden.<sup>662</sup> Också den båt som finns i en mosaikbild från Migdal, 1,5 km från den plats där Kinneret båten hittades, hör till samma klass.<sup>663</sup> Båten har daterats genom att studera konstruktionsteknik (100 fKr–100 eKr), keramik i båten (50 fKr–70 eKr) samt med hjälp av C<sup>14</sup>-metoden (120 fKr–40 eKr). Resultatet hänvisar till perioden 100 fKr–70 eKr.<sup>664</sup> Josefus berättelse om kampen i Migdal år 67 eKr tyder på att staden blev förstörd. Eftersom båtens användbara delar var professionellt cirkulerade för nya båtar,<sup>665</sup> måste detta ha skett före år 67.<sup>666</sup> Båten var professionellt byggd, antagligen på ett lokalt båtvarv.<sup>667</sup> Om en båt varar ca 40 år, och stormberättelsen sägs ha hänt i slutet av 20-talet, är detta *terminus ante quem* Kinneret båten byggdes. Man kan även försöka kalkylera sannolikheten att Jesus sov just i denna båt: den blir ungefär 0,3 %.<sup>668</sup>

Kinneret båten hade ett brett akterdäck, antagligen för att styra båten och för att behandla en not. Motsvarande konstruktion användes där ännu på 1900-talet.<sup>669</sup> Betraktar man skrovet, är det iögonfallande att akterskeppet är brett i förhållande till förskeppet. Botten är tämligen flat. En sådan kombination gör båten ändamålsenlig för fiske på Galileiska sjön: den är lätt att ro och den tar mycket last.<sup>670</sup> Skrovformen kan dock bli problematisk i grov sjögång. I värsta fall resulterar den i förlorad stabilitet.<sup>671</sup> Trots att båten har god formstabilitet och trots att den är även slutstyv, är den speciellt känslig grov sjögång i medvind. Båtens vattenlinjeareal kan bli ogynnsam som resultat av akterskeppets högre flytkraft. Den kan ge upphov till att flytcentrum i en sådan sjögång flyt-

<sup>662</sup> Wachsmann 1990, 119.

<sup>663</sup> Steffy och Wachsmann 1990, 115–117.

<sup>664</sup> Wachsmann 1990, 129–130.

<sup>665</sup> Steffy 1990, 41–42.

<sup>666</sup> Wachsmann 1990, 130.

<sup>667</sup> Steffy 1990, 41–42.

<sup>668</sup> Enligt Josefus (*Bellum II*, 635) fanns det 230 motsvarande båtar på området. Beaktar man viss överdrift kan man räkna med 160 båtar på den nordvästra stranden. Om en båt varar ca 40 år, togs Kinneret båten i bruk mellan 60 fKr–30 eKr., dvs. under 90 års tidram. För att bevara båtarnas antal ska man bygga i medeltal 4 båtar årligen. Detta resulterar i 360 möjligheter. Med andra ord,  $(4 \times 9) \times (1/160) = 1/360 =$  ca 0,3 %.

<sup>669</sup> Wachsmann 1990, 111; Steffy 1990, 41–42.

<sup>670</sup> Wachsmann (1990, 120) antar att båten kunde ta 1000 kg last.

<sup>671</sup> Om båtens stabilitet se [http://sv.wikipedia.org/wiki/Stabilitet\\_\(Skeppsteknik\)](http://sv.wikipedia.org/wiki/Stabilitet_(Skeppsteknik))

tar på sig och båten blir svår att styra, och kan i värsta fall hamna i en broach.<sup>672</sup>

Då stabiliteten minskar kan båten luta så mycket att den tar in vatten trots att båten annars är sjövärd och dess sidor inte är särskilt låga.<sup>673</sup> Då utgör den fria vätskeytan ett problem, särskilt på grund av den relativt stora bredden. Den fria vätskeytan förorsakar ett betydande moment samt försämrad yttröghetsmoment, vilka tillsammans kraftigt försämrar stabiliteten eller till och med resulterar i att båten kantrar. Den mest effektiva åtgärden för att bibehålla stabiliteten och styrförmågan med denna skrovform är att vända båten och styra snett mot vågorna i ungefär 45 graders vinkel. Om detta inte är möjligt, måste man hålla båten i samma linje med vågorna. Men eftersom de inte kommer från exakt samma riktning, och botten geometri ändras hela tiden, måste styrmannen koncentrera helt på sin uppgift. Styrförmågan är därmed en kritisk faktor.

Dessa iakttagelser passar bra ihop med Markus berättelse. Den fara som hotade Jesus och lärjungarna var att vågorna kom in i båten. Ifall Jesus sov på akterdäcket, hade lärjungarnas rop en praktisk betydelse. Han borde åtminstone flytta sig så att styrmannen kunde effektivt sköta sitt arbete.<sup>674</sup>

Wachsmann föreslår dock att Jesus sov under däck, eftersom den "dyna" som nämns kan tolkas som en ballast säck.<sup>675</sup> Tanken passar dock dåligt ihop med vatten i båten, för att inte tala om Markus information att båten "höll på att bli full med vatten". Båten hade ju inget kölrum. Eventuellt kunde Jesus sova i storm om han var tillräckligt trött, men att sova i vattnet så att han endast väcks av besättningen verkar osannolikt. Därtill var däck var bara 60–70 cm över bottenplanerna,<sup>676</sup> akterpiken var knappast en bekväm plats att sova i.

Med tanke på båtens konstruktion kan man säga att vågor, som förekommer vid en stark lokal katabatisk strömning, kan ha åstadkommit en risk för båtens stabilitet så att "grönt vatten" har kommit in i båten.

<sup>672</sup> Om detta fenomen se [www.imo.org/includes/blastData.asp/doc\\_id=7728/1228.pdf](http://www.imo.org/includes/blastData.asp/doc_id=7728/1228.pdf)

<sup>673</sup> Mot Charlesworth (2002, 59).

<sup>674</sup> På akterdäcket skulle han ha stört styrmannens arbete (Wachsmann 1990, 111).

<sup>675</sup> Wachsmann 1990, 111–112.

<sup>676</sup> Se Steffy 1990, 42 (fig. 5.13).

Någon helt unik storm behövs inte. Markus berättar inte heller om de två andra båtarnas sjönöd. Men de nervösa fiskarna var tvungna att väcka upp sin sovande passagerare för att styra båten och undvika en broach. Denna i och för sig naturliga situation fungerar som bakgrund till det teologiska budskapet i berättelsens slut. Om också bakgrunden teologiserar, blir det svårt att begripa berättelsens styrka.

#### 4. Sammanfattning

Den båt som Jesus använder spelar en viktig roll särskilt hos Markus. Matteus bevarar ordet på flera ställen. Däremot brukar Lukas censurera det som onödigt. Men för Markus symboliserar båten trygghet och frälsning för Jesus. Den är inte endast en plats för förkunnelse och ett medel för transport, utan den skyddar Jesus mot trängsel, mot ovänliga människor och mot en konspiration att döda honom. Därmed hör båten tillsammans med "Messiasgeheimnis" till evangeliets struktur. Efter att Petrus har identifierat Jesus som Messias lämnas båten och det skydd som den erbjuder.

Trots att Markus använder båten som en teologisk och narratologisk "device", har han också därmed bevarat detaljer, som eventuellt var onödiga för hans åhörare, men som hade trovärdighet bland fiskarna vid Galileiska sjön. Detta är uppenbart när man betraktar berättelsen om stillandet av stormen. Berättelsens *crux interpretum* är lärjungarnas replik till den sovande Jesus. I motsats till Matteus och Lukas ber de inte om hjälp utan är närmast arga mot Jesus. Marinhistorisk information som kan fås om bl. a. en Kinneret båt hjälper att förstå deras beteende. Båtens problematiska egenskaper i ovädret krävde att man kunde styra den oförhindrat från aktern. Därför väckte de passageraren, som sov där. Däremot signalerar Markus inte att de professionella fiskarna skulle ha räknat med att denne snickare från bergen skulle ta hand om den farliga situationen. Deras första attityd understryker förvåningen inför det under som Jesus åstadkommer. Därmed blir också berättelsens teologiska budskap starkare jämfört med Matteus och Lukas anakronistiska version. Frågan om historiska förhållanden, som eventuellt gav ursprung till berättelsen, blir dock öppen.

## Litteratur

- Alpert, P., Cohen, A., Neumann, J. & Doron, E.  
1982 A Model Simulation of the Summer Circulation from the Eastern Mediterranean past Lake Kinneret in the Jordan Valley", *Monthly Weather Review*, T110 (1982), 994–1006.
- Avissar, R. & Pan, H.  
2000 "Simulations of the Summer Hydrometeorological Processes of Lake Kinneret", *Journal of Hydrometeorology* 1 (2000), 95–109.
- Bauer, W.  
1988 *Wörterbuch zum Neuen Testament*, utg. K. & B. Aland, Berlin: DeGruyter,<sup>6</sup>.
- Bass, G. F.  
1987 "Oldest Known Shipwreck Reveals Bronze Age Splendors", *National Geographic* 172 (1987), 693–733.
- Bilezikian, W.  
1977 *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Grand Rapids: Zondervan-Baker.
- Bitan, A.  
1981 "Lake Kinneret (Sea of Galilee) and its exceptional wind system", *Boundary-Layer Meteorology* 21 (1981), 477–487.
- Charlesworth, J. H.  
2002 "Jesus Research and Near Eastern Archeology", i *Neotestamentica et Philonica*, FS P. Borgen, utg. D. Aune, T. Seland & J. H. Ulrichsen, Leiden: Brill, 2002, 37–70.
- Cranfield, C. E. B.  
1963 *The Gospel According to Saint Mark*. CGTC. Cambridge: Cambridge UP.
- Ernst, J.  
1981 *Das Evangelium nach Markus*, RNT, Regensburg: Pustet.
- Flavius Josephus  
1982 *Bellum = De bello Judaico*, I–III, utg. O. Michel & O. Bauernfeind, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,<sup>3</sup>.
- 1993 *Iosephi Vita = The Life, Against Apion*, utg. H. St. J. Thackeray, Loeb Classical Library 186, Cambridge: Harvard U.P.
- Gnilka, J.  
1978 *Das Evangelium nach Markus*, EKK 2/1–2. Zürich: Benzinger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Guelich, R. A.  
2002 *Mark 1–8:26*, WBC 34A, Dallas: Word Books.

- Hanson, K. C.  
1997 "The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", *BTB* 27 (1997), 99–111.
- Kertelge, K.  
1970 *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, SANT 23, München: Kösel.
- King James Version  
1999 *The Holy Bible, King James Version*, New York: American Bible Society.
- Koch, D.-A.  
1975 *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, BWANT 42, Berlin: De Gruyter.
- Kraft, H.  
1981 *Die Entstehung des Christentums*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kuhn, H.-W.  
1971 *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, SUNT 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lane, W. L.  
1974 *The Gospel According to Mark*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans.
- Lee, S-H.  
2006 *Unbelief as a Theme in Mark's Gospel*, Pretoria: U Pretoria (otryckt diss.), 2006 <http://upetd.up.ac.za/thesis/available/etd-09292006-142658/>
- Liddell, H. G. & Scott, R.  
1966 *A Greek-English Lexicon, with a Supplement*, bearb. H. Stuart et al., Oxford: Clarendon,<sup>9</sup>.
- Maloney, E. C.  
1981 *Semitic Interference in Marcan Syntax*, SBLDS 51, Chico: Scholars.
- Merenlahti, P.  
2002 *Poetics for the Gospels, Rethinking Narrative Criticism*, Edinburgh: Clark.
- Nestle-Aland  
1993 *Novum Testamentum Graece*, bearb. B. Aland et al., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,<sup>27</sup>.
- Pesch, R.  
1977 *Das Markusevangelium*, HTKNT 2/1–2, Freiburg: Herder.
- Petersen, N. R.  
1980 "The Composition of Mark 4:1–8:26", *HTR* 73 (1980), 185–217.

- Rainey, A. F.  
1990 "The Skiff and the Boat in John 6:22-24", i Wachsmann, *Excavations*, 1990, 126.
- Rhoads, D., Dewey, J. & Michie, D.  
1999 *Mark as a Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Minneapolis: Fortress,<sup>2</sup>.
- Schenke, L.  
1974 *Die Wundererzählungen des Markusevangelium*, SBB, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Schmithals, W.  
1979 *Das Evangelium nach Markus*, OTNT 2/1-2, Gütersloh: Mohn.
- Schweizer, E.  
1970 *The Good News According to Mark*, övers. D. H. Madvig, Richmond: John Knox.
- Steffy, J. R. "  
1990 The Boat: A Preliminary Study of its Construction", i Wachsmann, *Excavations*, 1990, 29-47.
- Steffy, J. R. & Wachsmann, S.  
1990 "The Migdal Boat Mosaic", i Wachsmann, *Excavations*, 1990, 115-118.
- Taylor, V.  
1966 *The Gospel According to St Mark*, London: Macmillan/New York: St Martin's,<sup>2</sup>
- Thurén, J.  
1996 *Markuksen evankeliumi*, Jyväskylä: SLEY-kirjat.
- Thurén, L.  
1990 "Markus - Pietarin muistelmia?" *Vaihtoehto kirkon parhaaksi*, STI:n vuosikirja 1990, utg. E. Junkkaala, Helsinki: SLEY-kirjat, 1990, 104-110.
- Thurén, L.  
1995 *Argument and Theology in 1 Peter - The Origins of Christian Paraenesis*, JSNTS 114, Sheffield: Sheffield Academic.
- Tiede, D. L.  
1972 *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, SBLDS 1, Missoula: U Montana.
- van Iersel, B. M. F. & Linmans, A. J. M.  
1978 "The Storm on the Lake. Mk iv 35-41 and Mt viii 18-27 in the Light of Form Criticism", 'Redaktionsgeschichte' and Struktural Analy-

- sis, i *Miscellanea Neotestamentica*, utg. T. Baarda, A. F. J. Klijn och W. C. van Unnik, NTS 48, Leiden: Brill, 1978, 17-48.
- Wachsmann, S.  
1990 *The Excavations of an Ancient Boat in the Sea of Galilee (Lake Kinneret)*, 'Atiqot English Series, vol. XIX, Jerusalem: The Israel Antiquities Authority.
- Wachsmann, S.  
1990 "Literary Sources on Kinneret Seafaring in the Roman-Byzantine Period", i Wachsmann, *Excavations*, 1990, 111-114.
- Wachsmann, S.  
1990 "First Century CE Kinneret Boat Classes", i Wachsmann, *Excavations*, 1990, 119-124.
- Wachsmann, S.  
1995 *The Sea of Galilee Boat: An Extraordinary 2000 Year Old Discovery*, New York: Plenum.
- Wuellner, W.  
1967 *The Meaning of "Fishers of Men"*, Philadelphia: Westminster.

## Internet:

- [http://sv.wikipedia.org/wiki/Stabilitet \(Skeppsteknik\)](http://sv.wikipedia.org/wiki/Stabilitet_(Skeppsteknik)) (läst 25.1.2010)
- <http://www.eumetcal.org/courses/mod/resource/view.php?id=1901> (läst 25.1.2010)
- <http://www.glorysong.org/3D-kinneret.html> (läst 22.1.2010)
- [www.imo.org/includes/blastData.asp/doc\\_id=7728/1228.pdf](http://www.imo.org/includes/blastData.asp/doc_id=7728/1228.pdf) (läst 20.1.2010)
- <http://www.israel21c.org/briefs/house-from-jesus-time-excavated> (läst 19.1.2010)
- <http://www.jesusboat.com> (läst 22.1.2010)
- <http://www.sandiego.edu/international/grants/posters/2009/Hall2009.pdf> (läst 22.1.2010)



### Gunnar af Hällströms publikationer - ett urval

1980

Origenes Aleksandrialaisen elämä ja elämäntyö. - *Teologisk Tidskrift* 1/1980, 21-27.

1982

Kiliasmen före Augustinus. - *Patristica Nordica* 1. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 25-28 augusti 1981. (Religio; 5.) Lund: Teologiska institutionen, cop. 1982, 21-33.

1984

Den tidigaste oppositionen gentemot Origenes. - *Teologisk Tidskrift* 6/1984, 459-461.

*Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria.* (Commentationes Humanarum Litterarum; 76.) Diss. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1984. 111 s.

1985

"Doxa" hos Platon och "Pistis" hos Origenes. - *Idékonfrontation under senantiken: mötet mellan kristendomen och antikens idétradition.* Symposium i Göteborg 8-11.6.1983. Platonselskabet, Nordisk selskab for antikens idétradition. København: Institut for klassisk filologi, 1985, 57-69.

*Charismatic Succession. A Study on Origen's Concept of Prophecy.* (Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja; 42.) Helsinki: The Finnish Exegetical Society, 1985. 76 s.

Hednisk och kristen antropologi i Tertullianus De anima. - *Människouppfattningen i den senare antiken.* Symposium på Hanaholmen, Esbo, invid Helsingfors den 3-5 juni 1985 Platonselskabet - Nordisk selskab for antikens idétradition. Red. Holger Thesleff. Helsingfors: Platonselskabet, 1985, 73-101.

Institutum patristicum Augustinianum. - *Teologisk Tidskrift* 5/1985, 423-424.

1986

Celsus och Origenes syn på förhållandet mellan judendom och kristendom. - *Judendom och kristendom under de första århundradena: nordiskt patristikerprojekt 1982-85. Vol. 2.* [Red. av Sten Hidal...[et al.]]; medarb.: Per Beskow...[et al.] Stavanger: Universitetsforl., cop. 1986, 113-124.

Waltari ja vainot eli Mikan kanssa lähteitä tutkimassa. - *Teologisk Tidskrift* 5/1986, 463-467.

1988

*Carnis Resurrectio. The Interpretation of a Credal Formula.* (Commentationes Humanarum Litterarum; 86.) Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1988. 106 s.

Tessalonikin patristinen instituutti. - *Teologisk Tidskrift* 5/1988, 427.

1989

Ilo myöhäisantiikin ja alkukirkon ajattelussa. - *Tieteen ilot*. Toim. Jaa-na Henkula. (Edistyksellinen tiedeliitto ry:n julkaisuja.) Helsinki: Edistyksellinen tiedeliitto, 1989, 126-147.

Vanhan kirkon monimuotoinen kuva: patristiset konferenssit vuonna 1989. - *Teologisk Tidskrift* 6/1989, 502-504.

1990

& Eila Rämö, *Patristiikan käsikirja*. (Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja; 11.) Helsinki: [Helsingin yliopisto]. 212 s.

Pysähtykö sielujen vaellus vuonna 553. - *Vartija* 5-6/1990, 227-229.

Uudesta testamentista uskontunnustukseen. Esitelmä Perusta-lehden Teologisilla opintopäivillä 8.1.1990. - *Perusta* 3/1990, 3-8.

1991

Justinianus (527-565) mellan öst och väst. - *Florilegium patristicum*. En festskrift till Per Beskow. Sammanställd av Gösta Hallonsten, Sten Hildal & Samuel Rubenson, Delsbo: Åsak, 1991, 123-130.

Prästutbildningen problematik i fornkyrkan. - *Academia et ecclesia: Studia in honorem Fredric Cleve*. Red. Hans-Olof Kvist. Åbo: Åbo Akademis förlag, 1991, 62-76.

1992

Origen in Greece. - *Byzantium and the North: Acta Byzantina Fennica*. Vol. V: 1990-1991. Helsinki: Bysantti, 1992, 17-32.

Probleme der Bibelauslegung bei Origenes. - *Bibelauslegung und Gruppenidentität*. Vorträge der vierten Finnisch-Deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) im Kloster Neu-Valamo, Finnland 28.-30.8.1991. Hrsg. Hans-Olof Kvist. Åbo: Åbo Akademis förlag, 1992, 36-44.

1993

Areiopagi kulttuurien kohtauspaikkana. - *Keskusteluja professorin kanssa: Veikko Litzen 60 vuotta 1.12.1993*. Toim. Totti Tuhkanen, Elisa Pispala & Keijo Virtanen. [Turku:] Turun yliopisto, historian laitos, 1993, 307-310.

The Duties of an Emperor According to Justinian I. - *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*. Papers read at a colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 31 May-5 June 1992. Ed. by Len-nart Rydén & Jan Olof Rosenqvist. (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions; 4.) Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 1993, 157-162.

1994

The Closing of the Neo-Platonic School in A.D. 529: An Additional Aspect. - *Post-Herulian Athens*. Ed. by Paavo Castrén. (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens; 1.) Helsinki: [Founda-tion of the Finnish Institute at Athens], 1994, 141-160.

1995

Teologisk frihet och kyrklig enhet under den tidiga kyrkan. - *Patristica Nordica* 4. Föreläsningar hållna vid det fjärde Nordiska patristikermö-tet i Lund 17-20 augusti 1993. Red. Samuel Rubenson. (Religio; 44.) Lund: Teologiska inst., 1995, 7-13.

1996

Arriani novi? Jehovan todistajien kristologian tarkastelua. - *Praxis et Theoria; Juhlakirja Heikki Makkosen täyttäessä 60 vuotta*. Toim. Gunnar af Hällström et al. (Studia Carelica Humanistica; 7.) Joensuu: Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta, 1996, 83-90.

Quid Athenis et Hierosolymis? - *Erga 1995: Ortodoksisen teologian lai-toksen vuosikirja 1995*. (Joensuun yliopisto, Ortodoksisen teologian lai-toksen julkaisuja; 20.) Joensuu: Joensuun yliopisto, 1996, 92-97.

1999

Οι αρχαίοι χριστιανοί απολογητές. - *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής, Νέα Σειρά, Τμήμα Θεολογίας, Τόμος 9, Θεσσαλονίκη*, 1999, 107-115.

2000

Kirkon isät. - *Kristinusko kohti kolmatta vuosituhatta*. Toim. Päivi Heino & Harri Westermarck. (Helsingin yliopisto, *Studia generalia*; kevät 2000.) Helsinki: Helsingin yliopisto, vapaan sivistystyön toimikunta, 2000, 41-51.

2001

Fångad av förnuftet: ortodoxa synpunkter på västerländsk teologi och dess inflytande. - *Ratio et fides: Studia in honorem Hans-Olof Kvist*. Red. Tage Kurtén, Mikael Lindfelt & Pamela Slotte. Åbo: Åbo Akademis förlag, 2001, 117-130.

2002

Dogmaattisten teemojen arviointia. - *Reseptio* 2/2002, 23-28.

2003

Klassisk bildning enligt Johannes Khryosostomos. - *Dannelse, humanitas, paideia*. Red. Øivind Andersen. Oslo: Sypress Forlag, 2003, 151-156.

2004

From Chaos to Cosmos: Interpreting the Hierarchies of Pseudo-Dionysius. - *The Eastern Mediterranean in the Late Antique and Early Byzantine Periods*. Ed. by Maria Gourdouba, Leena Pietilä-Castrén & Esko Tikkala. (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens; vol. IX.) Helsinki: Finnish Institute at Athens, 2004, 33-38.

The Riddle of the Pseudo-Dionysian Hierarchies. - *Askese und gemeinsames Leben*. Hrsg. Hans-Olof Kvist. (Studier i systematisk teologi vid Åbo Akademi; 28.) Åbo: [Åbo Akademi], 2004, 59-70.

2005

& Anni Maria Laato & Juha Pihkala, *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja, 2005. 277 s.

2007

Cerinthus. - *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Ed. by Oskar Skarsaune & Reidar Hvalvik. Peabody, Mass.: Henrickson Publishers, 2007, 488-496.

Classical and Christian Education According to St. John Chrysostom. - *Teologie și Societate în opera Sfântului Ioan Gură de Aur la 1600 de ani de la*

*interea sa în veșnicie*: Simpozion internațional, Oradea, mai 2007. Oradea: Editura Universității din Oradea, 2007, 153-157.

Andens gåvor i fornkyrkan. - *Karismaattisuuden haaste kirkolle*. Helsingin kristillisen opiston seminaari 5.2. 2007. Åbo: [Åbo Akademi], 2007, 93-99.

2008

Christ in Corpus Dionysiacum. - *Grapta Poikila II: Saints and Heroes*. Ed. by Leena Pietilä-Castrén & Vesa Vahtikari. (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens; vol. 14.) Helsinki: Suomen Ateenan instituutin säätiö - Foundation of the Finnish Institute at Athens, 2008, 111-132.

Emilianos Timiadis. - *Moderne teologi: tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*. Red. Ståle Johannes Kristiansen & Svein Rise. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2008, 443-450.

The Wrath of God and His Followers: Early Christian Considerations. - *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*. Ed. by Reinhard G. Kratz & Hermann Spieckermann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 239-247.

**A**ntikforskning, patri-  
stik och teologi – i  
otaliga kombinationer.  
Därtill aktivt kyrkoliv och  
kyrkliga teologiska överlägg-  
ningar. Artiklarna i denna bok  
ger en doft om vidden och bred-  
den i de intressen som i över 30  
års tid odlats av professor Gun-  
nar af Hällström.

I fjärde boken av Georgica be-  
sjunger Vergilius ett antal stora  
vattendrag i olika delar av värld-  
en: Tibern, Anio, Eridanos,  
Caicus osv. De många floderna,  
i väst och öst, får symbolisera en  
mångfald som denna bok ger en  
liten återspeglning av.

En av floderna, Hypanis vid  
Svarta Havet, omtalar Vergilius  
som Hypanis saxosus sonans  
(IV.370). När vänner och kolle-  
ger ger sin hyllning till Gunnar  
af Hällström på dennes 60-års-  
dag får vi Flumen saxosum so-  
nans – d.v.s. Hällström.

**Åbo Akademis förlag**  
**ISBN 978-951-765-524-8**

