

Reaktioner på kristendommen i Romerriget.

Omvendelse og modstand ca. år 50-250.

Indholdsfortegnelse	s.
Del I: Introduktion	1
Kapitel 1: Indledning	1
Kapitel 2: Kristne, kristendom og kirken	12
Kapitel 3: Forskningsdebatten	38
Kapitel 4: Kilder	48
Del II: Omvendelse til kristendommen i Romerriget ca. år 50-250	70
Del IIa: Omvendelsesskildringer ca. år 50-110	73
Kapitel 5: Skildringerne af Paulus' omvendelse ca. år 50-110	74
Kapitel 6: Øvrige skildringer af omvendelse fra perioden ca. 50-110	84
Del IIb: Omvendelse ca. år 110-250, Apologeternes vidnesbyrd	101
Kapitel 7: De græske apologeters skildringer af omvendelse ca. år 110-250	105
Kapitel 8: De latinske apologeters skildringer af egen omvendelse ca. år 110-250	158
Kapitel 9: Omvendelsesskildringers funktion i to senere apologetiske skrifter	177
Kapitel 10: Samlet konklusion på del II: Omvendelse i perioden ca. år 50-250	193
Del III: Modstand mod kristendommen, modstandere og modstandernes motiver	199
Del IIIa: Modstand og modstandere ca. år 50-110	199
Kapitel 11: Claudius, jøderne og de kristne i Rom	205
Kapitel 12: Modstand og modstandere i de kristne skrifter ca. år 50-110	214
Del IIIb: Modstand og modstandere ca. år 110-250	254
Kapitel 13: Kejserlige reskripter om de kristne	254
Kapitel 14: Reaktioner på kristendommen hos Tacitus, Sveton og Lukian	280
Kapitel 15: Modstand og modstandere i de kristnes beretninger om martyrer	290
Kapitel 16: Celsus og Origenes: Udvikling i modstand ca. år 175 til ca. år 245-249	322
Kapitel 17: Konklusion modstand ca. år 110-250	343
Del IV:	349
Samlet konklusion: Reaktioner omvendelse og modstand	349
Resumé:	351
Summary:	359
Modeller:	367
Bibliografi:	371

Del I: Indledning.

Kapitel 1: Indledning.

Problem: Reaktionen på kristendommen i Romerriget. Omvendelse og modstand år 50-250.

Omkring år 250 var de kristne et synligt mindretal i alle centrale dele af Romerriget fra Lusitanien i vest til Syrien i øst, fra Britannien i nord til Egypten i syd. De kristne havde også bredt sig uden for riget på tre kontinenter i områder som fx Armenien, Etiopien, Indien og Sassaniderriget¹.

At en oprindeligt jødisk sekt, med udspring i Judæa under kejser Tiberius, på godt 200 år kunne opnå en sådan udbredelse må have undret mange, men ikke de kristne. I deres tidligste litteratur fra 1. århundrede udtrykkes der en forventning om, at det kristne budskab skulle nå ud til alle. Ifølge Lukasevangeliets, sagde Jesus bl.a. følgende til sine disciple om, hvad der i de jødiske skrifter var profeteret om Kristus: *og i hans navn skal der prædikes omvendelse til syndernes forladelse for alle folkeslag*². *Μετανοία*, forandring af sindelag, retning, kommen til ny indsigt, anger, var ét af de ord, de kristne brugte om, det vi indledningsvis vil kalde at blive en kristen³.

Ikke alle som hørte omvendelsesbudskabet eller så den kristne levevis var imidlertid tiltrukket. Mange reagerede med større eller mindre ligegyldighed, modvilje ja endog forfølgelse. Dette havde Jesus ifølge *Lukasevangeliets* også forudsagt med ordene: *I vil blive udleveret* (til synagoger, konger og statholdere), *selv af forældre og brødre, slægtninge og venner, og nogle af jer skal de få dømt til døden, og I skal hades af alle på grund af mit navn*⁴. Det er i denne forbindelse irrelevant at diskutere om, Jesus rent faktisk havde forudsagt dette. Det afgørende er, at en kristen forfatter i 1. århundredes anden halvdel tillagde Jesus en sådan forudsigelse og fandt det væsentligt at berette herom. Heraf kan vi udlede at forfatteren og hans samtidige læsere/tilhørere kunne genkende en lignende fjendtlig reaktion fra både forskellige myndigheder og privatpersoner. Sådanne fjendtlige reaktioner vil jeg diskutere ved hjælp af begrebet *modstand*. Med de forskellige modstandere, som vi allerede møder i denne profeti, vil vi diskutere et spektrum af modstand fra et spektrum af modstandere med et spektrum af motiver. Det kan nemlig hverken tages for givet, at forskellige myndigheder og forskellige *privati* ydede de kristne modstand på samme måde eller med de samme motiver. Det spektrum af potentielle modstandere vi ønsker at undersøge vil omfatte⁵:

¹ Ifølge Tertullian, *Jud.* 7,4-5 skulle der omkring år 200 også have været kristne blandt germaner og briter nord for de romerske provinser. Se også Harnack 1924 bd. 2 s. 529-927 og Lane Fox 1986 s. 272-273.

² I afhandlingen vil der hvor intet andet er nævnt blive citeret fra den autoriserede danske bibeloversættelse af 1992. *καὶ κηρυσσάμεν τὸ ἴδιον ἔλεος τοῦ κυρίου καὶ τὴν ἀποστολὴν τοῦ κυρίου καὶ τὸν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις*. Se *Luk.* 24,46-47.

³ Se nedenfor kapitel 4.

⁴ *παράδοξον ἡμεῖς οὐκ ἐπισημαστέον καὶ ἐπισημαστέον καὶ ἄλλοτε πάλιν, καὶ ἀποστολῶν καὶ ἄλλων, καὶ ἀποστόλων καὶ ἄλλων*. Se *Luk.* 21,16.

⁵ Ifølge Søbys Christensen lagde to historikere fra det 17. århundrede, Bossuet og Dodwell op til, at kristenforfølgelser skulle undersøges i en sådan bredde, uden at denne undersøgelse dog blev fulgt udviklet eller satte synderligt præg på den efterfølgende forskning. Se Christensen 1977 s. 19 og s. 63 note 53-54.

1. Centrale myndigheder (kejsere).
2. Regionale myndigheder (ledende romerske provinsebedsmænd).
3. Lokale myndigheder (bystyrer).
4. Folkelige modstandere (fra nogle med relationer til kristne til nogle uden).

Afhandlingens fokus vil altså være rettet mod de mest ekstreme og aktive reaktioner på mødet med kristendommen: Mod de personer som enten tilsluttede sig bevægelsen eller fandt den så frastødende eller truende, at de bød den trods. Herved kommer vi til at ignorere den del af befolkningen i Romerriget (i vores periode måske endnu flertallet), hvis reaktioner var mere moderate. Sådanne mere moderate reaktioner vil sjældent blive nævnt, men bør ikke glemmes.

Det er formålet at undersøge (udviklingen) i modstandens og omvendelsens karakter over tid. Denne undersøgelse vil være centreret om følgende overordnede spørgsmål:

1. Hvem omvendte sig, hvordan kom vedkommende til at fortolke betydningen af omvendelsen og, hvordan blev omvendelsen motiveret.
2. Hvem var de kristnes modstandere, hvordan kom modstanden til udtryk og hvordan motiveredes modstanden. Med hensyn til modstandens motivering må eventuelle jødiske modstanderes udgangspunkt for at yde kristendommen modstand siges at være radikalt anderledes end samtidige hedenske modstanderes. Spørgsmålet om eventuelle jødiske modstanderes særlige motivering vil af hensyn til afhandlingens omfang blive udeladt.

De overordnede spørgsmål vil blive uddybet med underspørgsmål i de relevante dele og kapitler.

De to overordnede spørgsmål vil blive behandlet i hver sin del af afhandlingen (delene II og III), hvor det i begge dele er et ligestillet overordnet formål at diskutere en (eventuel) udvikling over tid. Hensynet til de to spørgsmål tilsiger en tematisk disponering, mens diskussionen af udviklingen over tid tilsiger en kronologisk. Disponeringen af afhandlingen er sket efter en afvejning af disse hensyn, hvor den indre disponeringen af de to altså tematiske dele (II og III) overordnet set vil være kronologisk. I begge dele vil vi operere med en indre kronologisk skillelinie, hvor perioderne ca. 50-110 og 110-250 vil blive behandlet i selvstændige afsnit. Begrundelserne for netop denne kronologiske opdeling vil blive givet nedenfor i de to tematiske dele.

Kronologisk afgrænsning ca. år 50-250.

Den overordnede kronologiske afgrænsning til årene 50-250 er pragmatisk begrundet ud fra hensynet til det tilgængelige kildemateriale. Som jeg skal vende tilbage til nedenfor, vil jeg arbejde med samtidige kilder, og de tidligste kilder til de rejste spørgsmål daterer sig netop til 50'erne. I forskningen om kristenforfølgelserne er det, som vi skal se, konventionelt at afgrænse perioden før år 250 fra perioden efter, idet man forudsætter, at den Deciske kristenforfølgelse i dette år ændrede

karakteren af de romerske kristenforfølgelser⁶. Da kristenforfølgelse var en væsentlig del af den modstand mod kristendommen, som jeg ønsker at diskutere, kunne jeg med henvisning hertil have begrundet afgrænsningen af (denne del af) afhandlingen til perioden før år 250. Da det imidlertid er muligt, at den Decius' forfølgelse snarere bør betragtes som en isoleret episode, end som en epokegørende begivenhed (eller rettere den Deciske og den Valerianske forfølgelse som isolerede episoder) – en (to) episode(r), som ikke for resten af århundredet ændrede relationen mellem de kristne og de romerske myndigheder radikalt, vil en sådan konventionel begrundelse for afgrænsningen ikke være holdbar. Begrundelserne for afgrænsningen vil i stedet være pragmatiske:

1. Som isolerede episoder adskilte den Deciske forfølgelse i år 250-251 og den Valerianske forfølgelse i årene 257-260 sig fra centralmyndighedens behandling af de kristne både før, efter og mellem episoderne. Derfor måtte episoderne behandles i selvstændige kapitler, hvilket ville gøre afhandlingen for omfattende. Denne begrundelse gælder kun for afgrænsningen af del III.
2. Det gælder imidlertid ligeligt som pragmatisk begrundelse for afgrænsningen af del II og III, at det relevante kildemateriale er rigeligt frem mod ca. år 250 og rigeligt igen fra omkring år 300. I den mellemliggende periode er det derimod (bortset fra årene 257-260) ganske sparsomt⁷.

Kristendommen havde, som sagt, i perioden før år 250 også fundet udbredelse uden for Romerriget, og også i Sassaniderriget blev de kristne lejlighedsvis forfulgt. Et ensidigt fokus på de forhold, der gjorde det romerske samfund henholdsvis modtageligt og fjendtligt overfor kristendommen, er altså udelukket. Omvendt kan vi ikke udelukkende se på kristendommens særegenheder, idet de kristne var og vedblev at være en del af samfundet. Samfundet formede kristendommen, og kristendommen formede samfundet. Denne akkulturation var nogle gange fredelig, andre gange konfliktfyldt.

Tilgang og metode.

Til mentalitetshistorie er der to overordnede tilgange: en formalistisk og en substantivistisk⁸.

Den formalistiske tilgang lægger vægt på den historiske og kulturelle kontekst i det samfund, man studerer. "Formalististen" går ud fra, at mennesker og samfund ikke styres af

⁶ Se fx Christensen 1977 for en forskningsoversigt. Se fx også Ste. Croix 1963.

⁷ Der er således mere end 50 år mellem Cyprians og Origenes bevarede apologetiske værker skrevet i årene fra 245-252 på den ene side og de næste bevarede apologetiske værker – værker som skyldes Arnobius og Lactants. Se fx Fiedrowicz 2000 s.64-67. Tilsvarende har vi kun én samtidig martyrbetretning fra perioden mellem den Valerianske forfølgelse og kejser Diocletian, Diocletian som små 45 år senere stod bag den mest omfattende af kristenforfølgelserne – denne ene betretning dateres endog til år 260 umiddelbart efter Valerius tilfangetagelse. Se fx Musurillo 1972 s. XXXVI-XXXVII. Dette svarer til, at kildematerialet til andre historiske spørgsmål i denne periode på grund af Romerrigets turbulente politiske tilstand er sparsomt – se fx Millar 1981 s.239-248 og Cameron 1993 s.1-29.

⁸ Dette og følgende se fx Meyer 2000 s.228-244 og 2002 s.176-177 og Erslev 1926 § 76-96. Erslev benytter ikke disse begreber men taler om *Slutninger til Sjæleliv, De historiske Slutninger som hvilende paa Nutidserfaringer* og lignende.

universelle politologiske, sociale og psykologiske mekanismer, men derimod af faktorer særegne for deres egen kultur og historiske kontekst.

Den substantivistisk tilgang går ud fra, at der bag specifikke fænomener i specifikke samfund er almenmenneskelige mønstre, principper og strukturer. Fænomener kan derfor studeres i en tværkulturel kontekst, idet det er muligt at slutte fra én kultur og én periode til en anden.

Der er begrænsninger ved begge tilgange: At anvende en substantivistisk tilgang med modeller og teorier udviklet på moderne forhold på antikken kan give anakronistiske resultater; mens en formalistisk tilgang kan føre til en overbetoning af den antikke kulturs særegenhed, og/eller en overfortolkning af virkningen af historiske begivenheder på mentaliteten i befolkningen og samfundet. Mht. det aktuelle spørgsmål og den aktuelle periode har det således været hævdet, at kristendommen fik fremgang, da store omvæltninger gjorde perioden til en *age of anxiety*⁹. Her kan resultaterne af Hans Gullestrups substantivistiske tilgang til begrebet *kultur* mane til forsigtighed. Ifølge Gullestrup hører religiøse opfattelser til den såkaldte *kernekultur*, som kun vanskeligt påvirkes af politiske begivenheder¹⁰. At beskæftige sig med årsagerne til tusinders reaktioner gennem 250 år kræver forsigtighed, og en "tidsånd" kan næppe forklare alt. Hver enkelt person kan have haft flere forskellige, endog modsatrettede, motiver, som det selv dengang var svært for vedkommende at adskille. Her må man erkende sin egen begrænsning i forhold til at "leve sig ind i" og af den vej "rekonstruere" fortiden.

Men der er også fordele ved begge tilgange, hvorfor de begge vil blive benyttet i denne afhandling. Dette vil jeg indledningsvis illustrere gennem to eksempler.

Når betydning af mirakler for kristendommens vækst skal vurderes, vil jeg følge MacMullens formalistiske tilgang. Han argumenterer således overbevisende for, at det her er underordnet, om de fandt sted eller ej, det afgørende var, om (eller at) de blev troet¹¹.

En substantivistisk tilgang har ofte sin styrke i at rejse nye spørgsmål. Fx har Wayne Meeks opnået interessante resultater ved med sociologisk metode at foretage en tværkulturel sammenligning af forskellige religiøse grupperes "grænser" til det øvrige samfund. Meeks fandt bl.a., at det tidlige kristne fællesskab på en og samme tid var særdeles åbent (iver for mission og optag af nye) og lukket (frygt for besmittelse med afguder)¹². En sådan dobbelthed må have haft betydning for omgivelsernes opfattelse af de kristne.

Med udgangspunkt i snart den ene, snart den anden og snart begge tilgangene vil kilderne blive underkastet en empirisk undersøgelse ved hjælp af historisk-kritisk metode. Den historisk-kritiske metodes regler for identifikation og fortolkning af normative kilder vil her være

⁹ Se således Dodds 1965.

¹⁰ Se Gullestrup 1992.

¹¹ Se MacMullen 1984 s. 22.

¹² Se Meeks 1983 s.84-107.

central. Det samme gælder Erslevs traditionelle skelnen mellem levn (Lævn/Frembringelse) og beretning (Beretning)¹³. Om slutning fra levn og beretning konkluderer Erslev, at vi hvor de modsiger hinanden bør foretrække slutningen på grundlag af levnet; han fortsætter derpå: *mest tilfreds er vi, naar vi kan forene begge Sluttemaader... hvor Frembringelsen (levnet) paa den Maade kan passes ind i den Beskrivelse af Handlingen, som Beretningen yder, naar vi størst Sikkerhed*¹⁴. I forlængelse af denne endnu gyldige indsigt, vil vi, når det er muligt, fortolke vore kilder både som beretninger og som levn og sammenholde resultaterne heraf. For at levnsfortolkningen af kilderne skal give mening for vor periode, ca. år 50-250, er vi naturligvis nødt til at bruge samtidige kilder.

Definitioner af centrale begreber.

Emic og etic.

Indenfor antropologisk forskning har det i årtier været almindeligt at skelne mellem begreber som benyttes i det givne samfund, som antropologen måtte studere (et sådant begreb betegnes *emic*) og, begreber som forskeren udefra anvender på samfundet (et sådant begreb betegnes *etic*)¹⁵.

Verden.

Antropologer, sociologer og andre, operer i disse år i stigende omfang med begrebet "verden". Dette begreb sætter de endog i flertal og taler om "verdner". Hermed mener de ikke solsystemer, universet eller lignende. Med den amerikanske religionsvidenskabsmand, William E. Paden's ord: *World here is a descriptive word for what a community or individual deems is the "reality" it inhabits, not a term for some single system objectively "out there" that we all somehow share*¹⁶. Alle mennesker i det samme samfund og i den samme periode "bebor" altså ikke nødvendigvis den samme verden. Alt efter om man undersøger en social, religiøs eller politisk gruppering kan man altså, hvis man mener, at denne gruppes verden adskiller sig fra andres, tale om *sociale verdner*, *religiøse verdner* etc.. Med og uden anvendelse af begrebet *verden* har adskillige forskere igennem de sidste 20-30 år argumenteret for, at vi ikke bør anvende begreber, som er centrale for den dominerende religion i vores *verden*, kristendommen, når vi forsøger at forstå græsk-romersk kultus¹⁷. Her finder jeg det langt bedre at se græsk-romersk religion som en *religiøs verden*, end som en *trosretning*. Endelig vil jeg tage skridtet videre. Selv om *tro* var og er en afgørende kristen fordring, så var (og er) kristendommen meget mere end blot tro. Derfor vil selv den tidlige kristendom, altså med fordel, kunne betragtes som en *verden* frem for en *trosretning*. Her er det

¹³ Se Erslev 1926 § 6-7, 62-75 og 98-99.

¹⁴ Se Erslev 1926 § 75.

¹⁵ Se fx Segal 1990 s.20-21 og Bilde 2001 s.518.

¹⁶ Se Paden 1994 s.7.

¹⁷ Se fx Price 1984 s.1-22. Dette og følgende også Gradel 2002 s.4-5, som dog også problematiserer begrebet religion.

naturligvis klart, at vor verden eller vore verdner ikke påvirkede oldtidens romerske verden eller verdner. På den anden side er det også klart, at vi altid vil se på deres verden fra vores.

Hedning.

Med en hedning forstås for vor periode en person, som er hjemmehørende i en anden religiøs verden end den kristne og i en anden religiøs verden end den jødiske. Ifølge *Ordbog over det Danske Sprog* har grundformen, *heden*, udviklet sig fra en betydning af dette/denne (oprindeligt om et sted – altså om det sted subjekt befinder sig) til den modsatte betydningen hin/hint (fx om et andet sted fjernt fra subjekt). Således er ordet, hedensk, hvis man ser bort fra de værdiladede associationer ordet også er kommet til at give, velegnet til at betegne den ikke-kristne, ikke-jødiske religiøse verden i perioden ca. 50-250, idet ordets udvikling svarer til den udvikling, vi skal følge begyndelsen af – at denne hedenske religiøse verden gik fra at være ”vores” til at være ”de andres”.

Konvertit.

Konvertit defineres: En person som har omvendt sig eller som er på et stadium i en proces mod omvendelse. I forskningen er det almindeligt (og ofte praktisk) at operere med klart adskilte kategorier fx kristen – hedning. En sådan skelnen vil også kunne findes i denne afhandling. Man bør dog ikke glemme, at kategorierne næppe altid er så klart adskilte i praksis, heller ikke når det angår skellet mellem hedninger og kristne i antikken¹⁸. At vi her taler om konvertitter markerer dette.

Missionær.

En missionær defineres: En person som, i en given kontekst, søger at lede en anden person til omvendelse. Definitionen er altså funktionel, og der henvises ikke til noget embede eller nogen profession. Den kristne apologet, Justin, taler i indledningen af hans *Anden Apologi*, om de, der søger at overbevise og retlede andre og kommer derpå med følgende liste: fader, nabo, barn, bror, ægtemand eller hustru¹⁹. Her er vi langt nærmere den definition af en missionær, som vil blive anvendt i denne afhandling, end hvis man forestiller sig en mand iført hvidt tøj og tropehjelm.

Motiver.

Jeg har allerede ofte talt om motiver til modstand og omvendelse. I almindelig sprogbrug er der ifølge *Ordbog over det danske sprog* ingen klar skelnen mellem årsag og motiv. I afgrænsningen af afhandlingen har jeg imidlertid brug for, at kunne skelne mellem to forskellige typer af grundlag eller bevæggrund for modstand og omvendelse. Her har jeg arbitrært valgt, at motiv skal dække

¹⁸ Se fx Kahlos 2002 s. 4-8.

¹⁹ Se Justin, 2. *Apol.* 1.

over de mere almene, overfladiske og (selv)erkendte grundlag, de typer af grundlag som i højere grad kan formidles til (nogle) andre, forklares for (nogle) andre, forstås af (nogle) andre, erkendes af (nogle) andre og måske endog genkendes af (nogle) andre ved dem selv. Med årsag har jeg valgt at forstå mere individuelle, dybereliggende og ubeviste grundlag. Det er en påstand, men en påstand som ligger til grund for denne sondring, at intet enkeltindivid i perioden omvendte sig eller ydede kristendommen modstand på noget enkeltstående grundlag. Bag enhver modstand og enhver omvendelse har der derfor været flere motiver, som virkede i samspil med hinanden.

Men dette betyder netop ikke, at man ikke hos flere, ja endog mange individer, vil være i stand til at finde, at de (altså delvist) var motiveret af bevæggrunde, som havde overfladisk lighed fra individ til individ. Motiver de enten var i stand til at erkende og derfor forklare for andre (og os) – netop fordi de havde til hensigt at motivere andre på lignende vis. Eller motiver som andre i deres samtid (eller vi i en fjern eftertid) udefra betraget kunne erkende eller måske endog genkende (fra sig/os selv eller andre). En diskussion eller fremlæggelse af sådanne enkeltmotiver vil altså hverken dengang eller nu give en samlet forklaring af årsagen til noget individs omvendelse eller modstand, men det vil i stedet give os, hvad vi i denne afhandling i højere grad efterspørger, mere almene og genkendelige delforklaringer på (nogle af) de manges (overfladiske) bevæggrunde. Når det er væsentligt at understrege, at vi i afhandlingen i en vis forstand beskæftiger os med overfladiske bevæggrunde frem for (det som, takket være Platons indflydelse på vor tænkning, traditionelt betragtes som finere) de dybereliggende lag skyldes det et hensyn til begrænsning af omfanget af mit arbejde og af afhandlingens emne og omfang. Hvis vi skulle beskæftige os med årsager, ville vi skulle foretage en fyldestgørende undersøgelse af fx almene sociale, religiøse og politiske forhold og årsagerne hertil. Dybereliggende historiske²⁰ forklaringer af årsagerne til kristendommens vækst og kristenforfølgelserne har fx været²¹:

1. Krise i traditionel græsk-romersk religion.
2. Fremmedgørelse og individualisering indenfor Romerriget.
3. Politisk, økonomisk og kulturel krise i 3. århundrede.
4. Almenmenneskelige sociologiske og psykologiske behov for syndebugke

En diskussion og i mange tilfælde afstandtagen fra sådanne historiske årsagsforklaringer²² vil klart ligge udenfor rammerne af dette arbejde.

²⁰ Dybereliggende religiøse forklaringer på omvendelse og modstand, som historisk har spillet en stor rolle kunne være henholdsvis Guddommeligt forsyn eller djævelens anslag. Se fx Christensen 1977 s.9-16.

²¹ Se fx Warde-Fowler 1911 s.202-219; Holmquist og Nørregaard 1946 s.3-8; Dodds 1965 s.132-138; Meyer 1987 s.2-12 og Bardy 1949 kap.4.

²² For en redegørelse for den moderne forsknings opgør med forestillingen om en religiøs krise nedenfor kapitel 4. Se fx også Price 1984 s.11-15 og North 2000 s.68.

Indledende forståelse af omvendelse og modstand.

Da det netop er en del af afhandlingens formål at karakterisere de to reaktioner på kristendommen i Romerriget, omvendelse og modstand, er det klart, at vi ikke i afhandlingens indledning kan eller bør definere begreberne rigtigt, snævert og detaljeret. Med hensyn til omvendelse og modstand vil vi altså snarere søge en indledende indkredsning end en egentlig definition.

Indledende forståelse af omvendelse.

Omvendelse, Μετανοία, var som sagt kun et blandt flere af de kristnes ord for det, vi fortsat indledningsvis kalder at blive kristen. Andre kunne være blevet fremhævet, som fx ny skabelse, genfødsel, fornyelse, frelse, forvandling, at komme til fornuft, at angre²³. Det at blive kristen kunne i nogle tilfælde beskrives simpelt som at komme til tro, mens der andre gange anvendtes et rigt billedsprog: At gå fra døden til livet, mørket til lyset etc.²⁴.

I de kristne kilder er der utvivlsomt nuanceforskelle mellem disse betegnelser for at blive kristen. Jeg har alligevel foretrukket kun at anvende termen omvendelse. Herved anvender jeg for det første en term, der overfladisk betragtet fokuserer på menneskets handlinger og ikke på Guds. I de kristne kilder omvender mennesket sig, mens det er Gud (Kristus eller Helligånden) der frelser, fornyer, genføder, omskaber etc.²⁵. For det andet er det en bredere term end at komme til tro, idet omvendelsen kan omfatte både en forandring af sindelag, indsigt og livsform. For det tredje er termen mindre²⁶ værdiladet end det rige billedsprog. Endelig bruges termen i forskningen og kan derfor sættes ind i en videnskabelig tradition.

Skønt omvendelse altså traditionelt er den direkte oversættelse af ét af de begreber, som samtidens kristne anvendte, vil omvendelse i afhandlingen ikke som udgangspunkt blive anvendt som et "indfødt" begreb (*emic*), men derimod som en del af et moderne analytisk vokabularium (*etic*). Brugen af begrebet omvendelse i videnskabelig forskning har det til fælles med brugen af begrebet i almen moderne sprogbrug, at omvendelse i nogen sammenhænge og/eller af nogen personer anvendes om et skifte fra en religiøs verden til en anden (fx fra budisme til islam), mens begrebet i andre sammenhænge og/eller af andre personer *også* anvendes om en persons be- eller omsindelse indenfor den samme religiøse verden²⁷. Denne uenighed om

²³ *kain*¼ *kt...**sij*, se fx *Gal.* 6,15; *paliggenes...**aj*, se fx *Tit.* 3,5; *φnakainèsewj*, se fx *Tit.* 3,5; *swthr...**an*, se fx *Rom.* 10,10; *metamorfoàsqe*, se fx *Rom.* 12,2; *resipiscere*, se fx *Lactants, Inst.* V,1; *paenitentiàre*, se fx *Tertullian, De Pæn.* For mange af disse og lignende eksempler i én passage se fx også *Justin, I.Apol.* 61.

²⁴ Se fx *I.Joh.* 3,14, *Åb.* 2,10, *Ap.G.* 26,18, *2.Kor.* 4,6, *Ef.* 5,8, *I.Pet.* 2,9, *Rom.* 6,4. Se fx også *Segal* 1990 s. 21.

²⁵ Se fx *Tit.* 3,4-6, *Rom.* 15,16 og *2.Tim.* 1,8-15.

²⁶ Se dog *Pilgaard* 2001 s. 291.

²⁷ Se fx *Pilgaard* 2001 s. 291. Ingen afviser at betegne et skift mellem to religiøse verdner som omvendelse, men nogle afviser at betegne et skift indenfor den samme religiøse verden som omvendelse. I almen sprogbrug har man siden pietsimen anvendt omvendelse om omsindelser "internt" i den kristne verden. Bemærk dog at allerede *Augustin* i *Conf.*

betydningen af begrebet i både almen sprogbrug og i den videnskabelige debat giver nogen vanskeligheder. Et nærliggende eksempel til illustration af disse vanskeligheder er debatten om Paulus. Som vi nedenfor skal vende tilbage til (se kapitel 5), bliver den ældre omvendelsesforskning i disse år ofte kritiseret for implicit eller eksplicit at have ladet Paulus "omvendelse" og beretningerne herom i *Apostlenes Gerninger* stå som en paradigmatiske omvendelse og som paradigmatiske omvendelsesberetninger. Et religiøst skift i en persons liv blev altså i den ældre forskning groft sagt betragtet som en omvendelse, hvis det mindede om skiftet i Paulus liv som beskrevet i *Apostlenes Gerninger*. Eller sagt på en anden måde, hvis skiftet i hin persons liv kunne beskrives, så beskrivelsen mindede om skiftet i Paulus liv som beskrevet i *Apostlenes Gerninger*, så mente den ældre forskningstradition at stå overfor en omvendelse og en omvendelsesberetning. Her er det i de senere år ofte blevet anfægtet, at Paulus overhovedet skulle have omvendt sig, idet det anføres, at skiftet i Paulus' liv med fordel kan ses som et skifte indenfor den jødiske religiøse verden (man sammenligner her med hvordan profeter i de jødiske hellige skrifter blev kaldet).

I afhandlingen vil omvendelse, i overensstemmelse med dele af forskningstraditionen og i overensstemmelse med én af traditionerne for anvendelse af begrebet i moderne sprogbrug, blive forstået både som et skift mellem én religiøs verden og en anden og som et internt skift indenfor den samme religiøse verden. Når det er påkrævet at skelne, vil det første blive betegnet som en ekstern omvendelse og det andet som en intern. Dette valg er bl.a. truffet for at kunne diskutere om, og i givet fald i hvilket omfang, Paulus' interne omvendelse i den umiddelbare eftertid blev paradigmatiske og blev anvendt normativt, som forbillede for eksterne omvendelser.

Indledende (se ovenfor) forståelse af modstand, modstandere og modstanderes motiver.

Jeg forstår modstand mod kristendommen som en handling ytret i ord eller gerning vendt mod kristendommen eller en kristen²⁸. Modstand kunne være fremkaldt af forskellige typer af modvilje som fx had, væmmelse, afsky, frygt, foragt eller lignende. En modvilje, som ikke fik udtryk i modstand, lader sig ikke observere på mere end 1750 års afstand. Derimod har noget af den egentlige modstand afsat sig spor i kilderne. Denne modstand omfatter alt fra kristenfjendtlige rygter, over polemisk litteratur til egentlige forfølgelser.

VIII,12 bruger Antonius' omvendelse (*conversum*) indenfor den kristne religiøse verden som forbillede for hans egen omvendelse fra den manikæiske religiøse verden over platonisme og til den kristne religiøse verden.

²⁸ I anvendelsen af begrebet læner jeg mig op af én af to traditioner for anvendelse af begrebet i forskningsdebatten om modstand (Widerstand) mod Hitlerregimet i Tyskland 1933-1945 (en substantivistisk tilgang). Indenfor denne forskningstradition anvender nogle (som jeg) begrebet smalt udelukkende om handlinger i ord eller gerning, mens andre også anvender begrebet om sindelag og modvilje. Se forskningsoversigt i Kershaw 2000 183-217. Jeg er taknemlig til lektor, Therkel Stræde, Institut for Historie, Kultur og Samfundsbeskrivelse, for introduktion til begreb og debat.

I 1968 lagde historikeren Timothy Barnes op til, at det ivrigt omdiskuterede spørgsmål om kristenforfølgelserne med fordel kunne underkastes en bredere undersøgelse²⁹. En sådan bredere undersøgelse skulle systematisk diskutere befolkningens rolle sideløbende med myndighedernes. Denne opfordring er ikke siden blevet fulgt. Den danske historiker Arne Søby Christensen kritiserede små tyve år senere i en anmeldelse, at man med anvendelse af begrebet ”forfølgelse” sprogligt kom til at forudsætte en aktiv eftersporing af de kristne³⁰, noget som for perioden før 250 (og vil jeg tilføje i perioden mellem 251 og 257 samt i perioden mellem 260 og 303) kun dårligt harmonerer med det billede kilderne og forskningen tegner.

Eventuelle kristenforfølgelser som Christensen forstår dem, og kristenforfølgelser som begrebet mere bredt anvendes vil altså begge dele blot være delmængder af den samlede modstand fra private og myndigheder, som her skal undersøges. Det er i denne sammenhæng modstandsbegrebets styrke, at det tillader en samlet undersøgelse af fænomener med så forskelligartede konsekvenser og motiver. Ligeledes gør den det muligt at tegne et nuanceret billede, hvor myndighedernes reaktion ikke nødvendigvis svarer til befolkningens, og hvor enkeltpersoner (også kejsere) reagerer forskelligt på de samme forhold.

Fjendtlighedsbegreber.

Til en nærmere karakteristik af modstandens karakter og af modstandernes motiver vil jeg anvende tre ”fjendtlighedsbegreber”, som er udviklet af den amerikanske middelalderhistoriker, Gavin I. Langmuir på baggrund af og til brug i studier af antisemitisme i middelalderen³¹:

1. Realistisk fjendtlighed.
2. Xenofobisk fjendtlighed.
3. Kimærisk fjendtlighed.

Fjendtlighed i alle tre kategorier er et individs eller et (eget) kollektivs fjendtlighed i forhold til et individ eller et kollektiv. I sidstnævnte tilfælde er det fjendtlighed i forhold til et (fremmed) kollektiv, som de(n) fjendtlige ikke anser sig som en del af. I førstnævnte tilfælde er det ofte i forhold til et individ, som de(n) fjendtlige opfatter som en del af et sådant fremmed kollektiv. Tilpasset vort spørgsmål vil jeg definere de fjendtlighedsbegreber som Langmuir oprindeligt udviklede som følger:

- Med realistisk fjendtlighed forstås: Fjendtlighed, hvor et individ eller et eget kollektiv baserer sin fjendtlighed på hele den (for det fjendtlige individs eller kollektivs) tilgængelige information

²⁹ Se Barnes 1968b.

³⁰ Se Christensen 1987 s. 122.

³¹ Se Langmuir 1990a og 1990b. Dette og efterfølgende se i særdeleshed Langmuir 1990a s.328-350.

om det forhadte individ eller det forhadte kollektiv, informationer som fortolkes ud fra de samme antagelser om individ og gruppe som man ville bruge til at fortolke sig selv, ens eget kollektiv eller andre ikke-forhadte kollektiver.

- Med xenofobisk fjendtlighed forstås: Fjendtlighed, hvor et individ eller et eget kollektiv tillægger et forhadet individ eller et forhadet fremmed kollektiv uønskede motiver, handlinger eller egenskaber på et grundlag, hvor de(n) fjendtlige kun tager hensyn til dele af de informationer om det forhadte individ eller den forhadte gruppe, som de(n) fjendtlige har til sin/deres rådighed, og hvor disse udvalgte informationer fortolkes ud fra andre antagelser om individ og gruppe, end dem man ville bruge til at fortolke sig selv, ens eget kollektiv eller andre ikke-forhadte kollektiver.
- Med kimærisk fjendtlighed forstås: Fjendtlighed, hvor et individ eller et eget kollektiv tillægger et forhadet individ eller et forhadet fremmed kollektiv uønskede motiver, handlinger eller egenskaber uden nogensinde at have set empiriske tegn på at sådanne motiver, handlinger eller egenskaber rådede hos det forhadte individ eller i det forhadte fremmede kollektiv.

Det er klart, at man sjældent (hvis nogensinde) vil være i stand til at påvise hverken realistisk, xenofobisk eller kimærisk fjendtlighed i ren ublandet form. Når jeg derfor nedenfor karakteriserer en given modstand som fx xenofobisk eller xenofobisk motiveret, må det erindres, at jeg blot hermed mener, at denne type modstand eller motiv er *overvejende* xenofobisk.

Det er en substantivistisk tilgang, at ville anvende tilpassede versioner af Langmuirs (middelalderlige) fjendtlighedsbegreber på vort antikke kildemateriale. Når jeg karakteriserer modstand og motiver som baseret på enten realistisk, xenofobisk eller kimærisk fjendtlighed, vil dette imidlertid blive gjort ud fra et antikt rationale (formalistisk). Dette forklares bedst med et eksempel: Ifølge et udbredt forskningsparadigme blev de kristne forfulgt, fordi de blev anset som ugudelige og dermed til fare for freden med guderne (se nedenfor kapitel 3). Dette kom især til udtryk i forbindelse med (natur)katastrofer, som blev fortolket som udslag af guddommelig vrede. Skulle det vise sig, at vor analyse af kilderne i forlængelse heraf viser, at de kristne bl.a. mødte modstand, fordi de blev opfattet som ugudelige, til fare for freden med guderne og skyldige i (natur)katastrofer, da ville de fleste moderne iagttagere ud fra et moderne rationale karakterisere denne fjendtlighed som kimærisk. Når derimod resultatet fortolkes ud fra et antikt rationale (formalistisk), vil man karakterisere denne fjendtlighed som realistisk.

Kapitel 2: Kristne, kristendom og kirken.

For at kunne diskutere reaktionerne på kristendommen i Romerriget og årsagerne til disse reaktioner er man naturligvis nødt til at overveje, hvad kristendommen i Romerriget var for en "størrelse" – eller måske rettere, hvordan man i diskussionen vælger at betragte og beskrive denne størrelse. Dette er et ganske kompliceret spørgsmål, hvilket udemærket kan illustreres af, at mange førende forskere, blandt andre Keith Hopkins og Sheila McGinn, i dag end ikke vil acceptere, at der var tale om én størrelse eller ét fænomen³². Disse forskere argumenterer for, at man på grund af de store forskelle mellem forskellige kristne menigheders organisation, dogmatik, liturgi, litteratur, sammensætning og eksterne vilkår ikke bør tale om én kristendom, men at man i stedet bør tale om kristendomme, *Christianities*. Dette forsøg på at beskrive oldtidens kristne bevægelse er naturligvis hverken det første eller det sidste, og jeg vil derfor i det følgende diskutere andre tidligere og nuværende forskeres syn på den tidlige kristne bevægelses mangfoldighed. Denne forskningsdiskussion er knyttet til en diskussion af, hvornår kristendommen (eller kristendommene) kan betragtes som et afgrænset fænomen (eller som afgrænsede fænomener) i forhold til jødedommen. Grundlæggende står vi altså overfor to problemer:

1. En tidsmæssig udvikling: At den bevægelse, som jeg skal diskutere reaktionerne på i løbet af de ca. 200 år, som behandles i denne afhandling, går fra at være en jødisk sekt med få tusinde tilhængere og med udspring i Judæa og Galilæa til at være en selvstændig ny religion³³. En religion med millioner af tilhængere fordelt (ikke jævnt) over hele den da kendte verden primært (men ikke udelukkende) bestående af mennesker uden tidligere relation til jødedom
2. At den kristne bevægelse næppe på noget givet tidspunkt indenfor den behandlede periode var en homogen og ensartet størrelse. At man altså næppe kan finde noget tidspunkt, hvor man ikke vil kunne påvise variation i de kristne menigheders sammensætning, organisation, dogmatik, liturgi etc. En variation som bl.a. kunne være geografisk betinget, således at afvigelser vil kunne påvises regionalt fra en provins til en anden eller lokalt (og socialt) fra by til land, men en variation som måske også vil kunne påvises internt i den samme by eller menighed.

Kristendommens etablering som selvstændig religion.

Processuel udvikling eller pludselige spring?

I et studium af kristendommens tilblivelse som selvstændig religion har Per Bilde for nylig skrevet: *At kristendommen... ikke er blevet til på én gang, eller i abrupte faser uden indbyrdes forbindelse, men gennem en langvarig proces....; at vi med Paulus og mange af de nytestamentlige forfattere formodentlig endnu ikke har taget skridtet fuldt ud til at grundlægge en ny og fra jødedommen*

³² Se fx Hopkins 1999 s. 1-6, McGinn 2000 s. 895. Se fx også Kahlos 2002 s. 6.

³³ Se fx Bilde 2001.

adskilt religion, men stadig har at gøre med en jødisk Jesus-bevægelse; at dette skridt antageligt først kan formodes at være taget omkring år 90-110, og at grundlæggelsesprocessen heller ikke dermed var fuldbragt, men fortsatte et stykke op i det andet århundrede. Det er således denne bogs grundlæggende hypotese, at kristendommen blev til gennem en langstrakt proces³⁴. Denne grundlæggende hypotese, at kristendommen kun gradvist og ikke abrupt blev udskilt (og udskilte sig) fra jødedommen, argumenterer Bilde overbevisende for, og den vil blive fulgt i denne afhandling. Dette vil blive begrundet gennem en kort gennemgang af forskningstraditionen.

Forskningsdebatten om kristendommens udvikling.

Som vi har set, havde Jesus ifølge *Lukasevangeliet* befalet disciplene at forkynde evangeliet for alle folkeslag, og som vi skal se nedenfor (kapitel 5-6), var det, ifølge *Apostlenes Gerninger*, Helligånden, som gav disciplene kraft, mod og talemateriale til at udføre befalingen. For antikkens og middelalderens teologer var der på denne baggrund ingen grund til at undre sig over, hvorfra eller hvordan kristendommen opstod. Det blev dog allerede i antikken, som vi senere skal se, diskuteret, om kristendommen havde sit udspring i jødedom (det sejrende standpunkt), eller om jødernes skrifter og den jødiske skabergud var irrelevante for en forståelse af Jesu frelsesgerning (Markion).

Med de humanistiske og teologiske discipliners "videnskabeliggørelse" i 1800-tallet blev det derimod afgørende at sætte Jesu gerning og fremvæksten af kristendommen ind i en større historisk kontekst³⁵. Studiet af denne kontekst, blev i dansk teologisk tradition betegnet "tidshistorie". Indenfor tidshistorien blev det gamle spørgsmål om kristendommens forhold til jødedom snart taget op, men på en ny måde. Det blev ivrigt debatteret, om den græsk-romerske kultur eller den jødiske religiøse tradition havde været den væsentligste forudsætning for kristendommens tidligste udvikling. Fundet og analysen af Qumranteksterne har her bragt forskningen et stort skridt videre, idet disse har vist, at der i denne anden samtidige jødiske bevægelses litteratur var flere træk, som kan minde om dem, vi finder i de nytestamentlige skrifter³⁶. Blandt disse fællestræk er også træk, som tidligere er blevet beskrevet som hellenistiske træk ved den tidlige kristendom. Den jødedom, som den tidligste kristendom således var knyttet til, havde i århundreder været under hellenistisk kulturpåvirkning. Derfor giver det ikke mening, på baggrund af påvisningen af hellenistiske kulturtræk i den tidlige kristendom, at kategorisere denne kristendom som "ujødisk"³⁷.

³⁴ Se Bilde 2001 s.35.

³⁵ Dette og det efterfølgende se forskningsoversigten i Pedersen 1994b s.11-16 og Bilde 2000 s.29-34.

³⁶ Se fx Pilgaard 1997.

³⁷ Se fx også Bilde 2001 s.483-485, 498-499 og 504-506.

I de tidligste kristne kilder, Paulus' breve, og i de lidt senere kanoniske evangelier er der ingen tvivl om, at forkyndelsen af Jesu død og opstandelse står centralt og uomgængeligt³⁸. Når spørgsmålet om brud eller kontinuitet i udviklingen af den tidligste kristendom skal diskuteres, må vi derfor begynde her. De fire "kanoniske" evangelier formidler et billede af, at Jesus forudsagde sin død og opstandelse overfor disciplene, at disse begivenheder også var forudsagt i de jødiske hellige skrifter, og at de var et udtryk for Guds vilje, idet han gennem *dem* ønskede at frelse mennesker³⁹. På dette (guddommelige) plan formidler evangelierne altså et billede af, at Jesu død og opstandelse på den ene side var et afgørende frelseshistorisk vendepunkt, men at der på den anden side var kontinuitet i Jesu virke før hans død, efter opstandelsen og frem til den mission, som evangelierne beretter, at Jesus befalede disciplene at udføre. Denne opfattelse af kontinuitet mellem Jesus over disciplenes virke til Paulus' mission var den herskende frem til midten af 1700-tallet⁴⁰. På denne baggrund er Jesus og hans discipelskare med en (bevidst) anakronisme blevet kaldt *kristendommen før påske*⁴¹.

Evangelierne tegner imidlertid også et billede af, at Jesu død og selve tanken herom umiddelbart og på et mere jordisk plan var et chok og en skuffelse for disciplene⁴². Lukas lader en af Jesu disciple udtrykke det således *Vi havde håbet, at det var ham, der skulle forløse Israel*⁴³. I midten af det 18. århundrede fremsatte Hermann Samuel Reimarus (professor i orientalske sprog i Hamborg) den tese, at Jesus havde stræbt efter at blive en jordisk messiansk konge, som skulle befri jøderne fra romerne⁴⁴. Disciplene havde sluttet sig til Jesus i tro på, at dette ville ske, men blev skuffede i disse forventninger ved Jesu død. Efter denne begivenhed tolkede nogle af disciplene imidlertid Jesu død som et grundlag for frelse for alle mennesker. For Reimarus var der altså et klart brud og en klar modsætning mellem Jesu program (som slog fejl) og disciplenes og ikke mindst Paulus' efterfølgende etablering af en ny religion. Ifølge Per Bilde, har Reimarus' tanker om en modsætning mellem Jesu "program" og hans efterfølgeres program i en eller anden form dannet fundament for mange senere forsøg på at forstå kristendommens oprindelse⁴⁵. Den indflydelsesrige

³⁸ Dette og det efterfølgende se fx Sanders 1993 s.82-148 og Bilde 2001 s.198-215. Se fx også *1.Kor.* 1-2, *2.Kor.* 13,4, *Gal.* 2,19-3,1, 5,24-6,14, *Matt.* 26-28, *Mark.* 14-16, *Luk.* 22-24 og *Joh.* 13-21.

³⁹ Se fx *Matt.* 12,38-42, 16,21-23, 17,22-23, 20,17-19, 26,20-35, 27,45-54; *Mark.* 8,31-33, 9,30-32, 10,32-34, 12,1-12, 14,26-31, 15,38-39; *Luk.* 9,21-24, 9,43-45, 18,31-34, 20,9-19, 22,21-22, 23,44-46, 24,1-8, 24,13-49; *Joh.* 13,18-30, 16,16-33 og 19,24-30.

⁴⁰ Se fx Sanders 1993 s.82-85 og Bilde 2000 s.29-31.

⁴¹ Se fx Balling 1986 s.15 – Balling skriver bl.a.: *Kristendommen og den kristne kirke begyndte med Jesu forkyndelse af det frembrydende gudsrige og med det "folk", som hans tilhængere udgjorde.* Senere skriver han i anførselstegn, hvormed han angiver at anakronismen er bevidst, om: *kristendommen før påske* – men netop om at denne gik til grunde ved Jesu død.

⁴² Se fx *Matt.* 16,22, *Mark.* 14,26-31 og *Luk.* 9,43-45.

⁴³ *'me'j d 'p...zomen Óti aÚtÒj 'm'stin Ð mšllwn luroàsqai tÕn 'Isra'el.* Se *Luk.* 24,21. Se fx Balling 1986 s.15.

⁴⁴ Her fra Bilde 2001 s.31. De antikke modstandere af kristendommen, Porfyr og Julian, havde *beskyldt* Jesus for noget lignende, men om Reimarus' tese var afhængig af denne kritik lader sig næppe afklare.

⁴⁵ Se Bilde 2001 s.31-33.

tyske teolog Rudolf Bultmann argumenterede fx for, at Jesu sande evangelium efterfølgende blev udsat for en "rejudaisering". Denne "rejudaisering" blev bekæmpet i den paulinske og johannæiske litteratur i Det nye Testamente, som dog i pastoralbrevene (*1.Tim.*, *2.Tim.* og *Tit.*) førte til en ny fejludvikling, af Bultmann kaldet *Frühkatholizismus*⁴⁶. Det vil fremgå, at Bultmanns og Reimarus' teser afgørende strider mod hinanden, men at de samtidig har det til fælles, at de forudsætter et brud mellem Jesu "program" og den efterfølgende udvikling i den tidlige kristne bevægelse. Et andet nærliggende eksempel på en "brudhypotese" er den udbredte opfattelse af, at det var Paulus, som grundlagde den nye religion, kristendommen, og at der bestod (og består) en afgørende modsætning mellem Paulus og Jesus⁴⁷.

I det indledende citat af Per Bilde, gør denne det klart, at kristendommens udvikling, for ham at se, både var processuel og kontinuerlig. Overfladisk betragtet, kan dette forekomme at være en tilbagevenden til det traditionelle standpunkt om en kontinuitet mellem Jesu og disciplenes virke og frem til Paulus og senere kristne. I citatet gør Per Bilde imidlertid brug af termen "Jesusbevægelse" om de Paulinske og øvrige nytestamentlige menigheder. Denne term skyldes den tyske teolog Gerd Theissen⁴⁸. Theissen anvendte termen "Jesus-Bewegung" om tilhængerne og efterfølgerne af Jesus i det syrisk-palæstinensiske område i årene ca. 30-70⁴⁹. Theissen argumenterede for en kontinuitet mellem Jesu virke og denne Jesusbevægelse, og karakteriserede Jesusbevægelsen som en indre jødisk fornyelsesbevægelse og *ikke* som en ny selvstændig religion⁵⁰. Afledninger af Theissens term er siden med små variationer blevet anvendt hyppigt i forskningslitteraturen⁵¹. Man har endog udvidet begrebets anvendelse både kronologisk og geografisk. Begrebet bruges nu uden for den forholdsvis snævre periode år 30-70, dels om Jesu disciple og dels om menighederne i tiden mellem år 70 og begyndelsen af 2. århundrede, ligesom det bruges om de dele af bevægelsen, som i denne periode etablerede sig uden for det syrisk-palæstinensiske område. Trods den noget rigide kronologiske og geografiske begrænsning af termens anvendelse i det indledende afsnit, lagde Theissen da også senere i værket fra 1977 selv op til en sådan udvidet anvendelse af begrebet. For det første påpegede han, at bevægelsen hurtigt spredte sig udenfor Syrien og Palæstina og for det andet påpegede han, at kristendommen først i det 2. århundrede blev etableret som en selvstændig religion⁵². I lighed med Theissen betoner mange andre forskere, at "medlemmerne" af Jesus-bevægelsen frem til begyndelsen af 2. århundrede

⁴⁶ Se fx Bultmann 1961 s.50-66.

⁴⁷ For en kritik af dette forskningsstandpunkt se fx Sanders 1993 s.122. I Danmark var Vilhelm Grønbech en ivrig bannerfører for dette synspunkt se Grønbesch 1935, 1940 og 1941. For en diskussion heraf se fx Bilde 2001 s.31-32.

⁴⁸ Se Theissen 1977.

⁴⁹ Se Theissen 1977 s.13.

⁵⁰ Se Theissen 1977 s.13-16 og 123.

⁵¹ Fx Christ-movement etc. se fx Friend 2000 s.815-816.

⁵² Se Theissen 1977 s.25 og 123.

betragtede sig selv, ikke som tilhængere af nogen ny religion, men snarere som det nye og sande Israel – de sande arvinger til Guds løfter til Abraham⁵³. Det bør imidlertid bemærkes, at andre forfattere, som ikke nødvendigvis bruger termen Jesus-bevægelse, men i stedet mere traditionelle termer, som fx ”first-generation Christianity”, ”primitive Christianity”, ”early Christianity” og lignende ligeledes betoner det forhold, at bruddet mellem kristendom og jødedom var langsomt og processuelt. Standpunktet er således præmissen for et løbende fællesseminar mellem Princeton og Oxford, *Parting of the Ways – Jews and Christians in the first centuries CE*. Det første seminars hovedkonklusioner var netop, at denne *parting* skal forstås i flertal, altså at vejene skiltes og samledes og skiltes igen på flere tidspunkter og steder igennem flere hundrede år – på denne baggrund valgte man at illustrere forholdet mellem jøder og kristne som en dobbelt helix.

De tidligste anvendelser af termer som kristen og kristendom.

Når betegnelsen Jesus-bevægelsen af mange forskere foretrækkes, hænger det bl.a. sammen med, at betegnelsen kristendom (græsk: *xristianismoj*) var fremmed for både Jesus selv og hans første tilhængere – ja sandsynligvis selv for Paulus⁵⁴. Denne betegnelse som begreb er tidligst bevidnet hos Ignatius, som omkring år 110 undervejs til Rom som anklaget, skriver til en række menigheder⁵⁵. Ignatius bruger også flere gange afledninger af ordet *xristiano9j*, kristen⁵⁶. Omtrent samtidig omtaler den kejserlige legat i Bithynien og Pontus, Plinius, i et brev til kejser Trajan en række sager, mod hvad han kalder *Christiani*, kristne⁵⁷. Det er afgørende at Plinius forudsætter at Trajan tidligere har hørt om kristne. Kejser Trajan svarer i samme ånd, og også han taler om *Christiani*. Relativt kort herefter (før år 120 for Svetons vedkommende og 115-117 for Tacitus’) optræder lignende betegnelser hos de romerske forfattere Sveton og Tacitus i forbindelse med begivenheder under Neros regeringstid⁵⁸. Hos Tacitus hører vi dog, at det er den brede befolkning, *vulgus*, som bruger betegnelsen *Christianos/Chrestianos* om en gruppe af forhadte mennesker⁵⁹. Først herefter bliver lignende betegnelser almindelige i kildematerialet, og som vi skal se, kan den kristne Aristides som den første i 120’erne skildre de kristne som et fra grækerne, jøderne og barbarerne adskilt ”folkeslag”⁶⁰. I Det nye Testamente bliver afledninger af *xristiano0j*, kristen, brugt tre gange – to gange i *Apostlenes Gerninger* og én gang i *Første*

⁵³ Se fx Frend 2000 s.815-816. Se fx også *Hebr. 2* og *Rom. 9*.

⁵⁴ Se fx Harnack 1924 s.424-433, Bilde 2001 s.20-22. Se fx også Bilde 2001 s.321-323 og 434-463.

⁵⁵ Se *Ign.Rom. 3,3*, *Ign.Magn. 10* og *Ign.Fil. 6,1*.

⁵⁶ Se *Ign.Magn. 10.3*.

⁵⁷ Se Plinius X,96. Se også nednefor kapitel 3 og 12.

⁵⁸ Se Sveton, *Nero 16,2* og Tacitus, *Ann. XV,44*.

⁵⁹ Se Tacitus, *Ann. XV,44*, *Chrestianos* er en tekstvariant. Se fx Botermann1996 s.89-91 og Koestermannn 1968 s.253-254, mere herom nedenfor kapitel 3 og 13.

⁶⁰ Se nedenfor kapitel 7 og Aristides, *Apol.*. Se fx også Harnack 1924 s.259-289 for en gennemgang af udviklingen hen imod at de kristne så sig selv og blev set af andre som et tredje folk.

Petersbrev. Det er omdiskuteret, hvornår disse skrifter er affattet, men lad os her holde os til en antagelse af perioden mellem 60'erne og 90'erne⁶¹. Der er udbredt enighed om, at de to skrifter sandsynligvis begge er ældre end Ignatius' breve, hvorfor vi her har de ældste overleverede eksempler på, at to forfattere bruger afledninger af *xristiano*0j. I *Apostlenes Gerninger* 11,26 inskyder forfatteren, efter at have berettet at Paulus omkring år 40 ankom til Antiokia: *Og det var i Antiokia, at man første gang kaldte disciplene kristne*⁶². Senere i beretningen, omkring år 60-62 (mens Festus var procurator i Judæa) lader Lukas, lyd kongen, Herodes Agrippa, sige følgende til Paulus: *Det er lige ved, at du overtaler mig til at blive kristen*⁶³. Endelig hedder det i *Første Petersbrev* 4,15-17: *Men ingen af jer må lide som morder eller tyv eller forbryder eller for at gå andres ret for nær; men hvis nogen lider som kristen, skal han ikke skamme sig, men gøre Gud ære med det navn. For nu er det tiden, da dommen tager sin begyndelse, og den begynder med Guds hus*⁶⁴.

Det er klart, at betegnelserne *Xristianou/j* og *Xristiano*\n hos Lukas skal opfattes som gengivende udenforståendes omtale⁶⁵. Om dette også er tilfældet i *Første Petersbrev*, er vanskeligere at afgøre, men det er afgjort en mulighed⁶⁶. Konteksten er en trøst i tilfælde af modstand og lidelse på grund af Jesu navn⁶⁷. I det citerede afsnit er der to mulige tolkninger, som ikke udelukker hinanden:

1. Det er vanærende at lide *som, w(j, forbryder* når man *er forbryder*, men ærefuldt at lide *som, w(j, kristen* når man *er kristen* – i så fald er *kristen* én af de betegnelser forfatteren aktivt bruger om sig selv og læserne.
2. Det er vanærende at lide *som, w(j, forbryder*, når man *beskyldes/anklages* for at være forbryder, men ærefuldt at lide *som, w(j, kristen*, når man *beskyldes/anklages* for at være kristen – i så fald er *kristen* en betegnelse, som udenforstående bruger, når de, ligesom Plinius, Sveton eller pøblen hos Tacitus, omtaler (eller anklager) den bevægelse, som forfatteren og læserne af *Første Petersbrev* tilhører.

⁶¹ 80'erne til 90'erne vil være en mere konventionel datering, men argumenterne for at udelukke 60'erne og 70'erne er ikke overbevisende – se nedenfor kapitel 3. Se fx Hemer også 1989 s. 365-410, Grudem 1988 s.35-37 og Noack 1993 s. 134-137 og 173-174.

⁶² *xrhmati/sai\ te prw/twj e)n)Antioxei/a? tou\j maqhta\j Xristianou/j.*

⁶³ *En o)li/gw? me pei/qeij Xristiano\n poi h=sai*, se *Ap.G.* 26,28. For en anden mulig oversættelse heraf se kapitel 5.

⁶⁴ *m¼ gEr tij Ømîn pascštw æj fone Ýj À klšpthj À kakopojÕj À æj øllotriep...skopoj· e,, d æj CristianÒj, m¼ a,,scunšsqw, doxazštw d tÕn qeÕn ṽṽn tù NnÒmati toÚtJ. Óti Ð kairÕj toà ¥rxasqai tÕ kr...ma øpÕ toà oʃkou toà qeoà :*

⁶⁵ Se fx Lüdemann 1989 s.135-138.

⁶⁶ Se fx Lüdemann 1989 s.138 og Colwell 1939 s.57.

⁶⁷ Se fx *I.Pet.* 4,14, Giversen 1971 s. 115 og Grudem 1988 s. 43.

Glosen *ϕllotriep...skopoj*, (af den autoriserede oversættelses oversætter tolket som en der går andres ret for nær, en der blander sig, en angiver) giver særlige vanskeligheder, da den kun er sparsomt anvendt i det overleverede korpus af oldgræske tekster, men der er ingen tvivl om, at de øvrige gloser, *foneu\j*, *kle/pthj* og *kakopoio\j* (morder, tyv, forbryder) i en forensisk situation kunne bruges som anklager mod en person.

Tolkning nr. 2 støttes af to forhold:

1. At forfatteren i 4,17 bruger en anden egenbetegnelse om den bevægelse, som han selv og læseren tilhørte nemlig: *tou= oi)/kou tou= qeou*, Guds hus/husstand.
2. At Frend har påvist, at der allerede i 1. århundrede var en ældre tradition i de græske byer i de østlige Middelhav for, at anklage jøderne for *nomen*⁶⁸.

Hvis denne tolkning holder, refererer kristennavnet i *Første Petersbrev* altså til modstandernes anklage, og dermed er Ignatius altså den første ”kristne” forfatter, som aktivt bruger betegnelsen kristen som én af flere egenbetegnelser⁶⁹. Dette sker i Ignatius’ tilfælde endog i en situation, hvor han selv er under anklage og arrest og på vej mod sin henrettelse i Rom, som han selv forudser⁷⁰. I denne situation er det ikke umuligt, at anklagerens valg af terminologi kan have præget Ignatius – især hvis Ignatius, hvilket meget tyder på⁷¹, har kendt den netop analyserede passage i *Første Petersbrev*. Det er under alle omstændigheder påfaldende, at fire romerske forfattere, Sveton, Tacitus, Plinius og Trajan, som vi har set, på samme tid bruger betegnelsen kristen. Disse fire forfattere er, bortset fra Josefus, de eneste ikke-kristne forfattere fra tiden før ca. 120, som overhovedet har omtalt den ”kristne” bevægelse. To af disse ikke-kristne forfattere bruger betegnelsen kristen, idet de beskriver forhold, som for dem er historiske. Sveton omtaler en kejserlig sanktioner mod de kristne under Nero, mens Tacitus knytter disse sanktioner til Roms brand i år 64. Både hos Tacitus og hos Sveton knyttes der supplerende forklaringer til betegnelsen kristen/kristne – hvilket kan tyde på, at de to forfattere har ment, at nogle af deres læsere har haft brug for en forklaring. Det er dog samtidig sandsynligt, at de to forfattere har brugt betegnelserne ud fra en formodning om, at de ville virke afklarende for andre læsere. Kort før år 120 mente Tacitus og Sveton altså sandsynligvis, at nogle, men ikke alle af deres læsere, ville kunne genkende betegnelser som *christiani* og *Christianos/Chrestianos*. Hermed er det muligt, at Tacitus og Sveton blot har ”presset” betegnelsen ned over deres eventuelle kildemateriale fra Neros regeringstid, men det er også muligt, at betegnelsen allerede har optrådt i dette materiale. Vi ved, at Sveton i kraft af de embeder i den kejserlige administration, som han i tidens løb bestred, havde adgang til et

⁶⁸ Se Frend 1958 s.144.

⁶⁹ For andre egenbetegnelser se fx *Ign.Ef.* 21,2.

⁷⁰ Se fx *Ign.Rom.*

⁷¹ Se fx *Ign.Ef.* 1,2 og 5,3.

fremragende kildemateriale. Ofte er han imidlertid blevet kritiseret for at negligere dette materiale til fordel for skandaløse rygter. Hos Tacitus er Neros forfølgelse af de kristne knyttet til sådanne saftige rygter om, at Nero selv skulle have stukket ild på Rom for at få plads til et omfattende paladsbyggeri. Svetons omtale af forfølgelsen er derimod kort og nøgtern uden sådanne relationer, så her har vi måske netop et eksempel, hvor Sveton har brugt de kejserlige arkivalier fra Neros tid. Disse kunne jo netop dårligt tænkes at røbe nogen forbindelse til sådanne negative rygter om Nero. Sveton skriver simpelthen: *de kristne, en slags mennesker, der var befængt med en ny og skadelig overtro, blev ramt af hårde straffe*⁷². Det vil på baggrund af en redaktionshistorisk analyse af denne passage være nærliggende at foreslå at *afflicti supplicii Christiani* ligesom den øvrige ligeledes lakoniske opremsninger af Neros gunstige juridiske indgreb stammer fra Svetons kildemateriale, mens det øvrige er Svetons forklarende tilføjelser. Hermed er det sandsynligt – men ikke givet – at Svetons omtale af ”kristenforfølgelserne” under Nero bygger på et primært kejserligt kildemateriale, og denne sandsynlighed øger *muligheden* for, at betegnelsen *christiani* stammer fra dette kildemateriale. Hermed vil vi have placeret betegnelsen *christiani* i det romerske embedsværk i 60’erne, hvilket bliver modsvaret af, at Lukas (i 60’erne, 70’erne, 80’erne eller 90’erne) anså det for plausibelt, at en romersk lyd-konge i 60’erne i en forensisk situation skulle have brugt betegnelsen *xristiano*\n. Netop hos Lukas ser vi endvidere, at han (i 60’erne, 70’erne, 80’erne eller 90’erne) mente, at betegnelsen *xristianou/j* var blevet anvendt så tidligt som i 40’erne af udenforstående om den menighed i Antiokia, som Paulus her tilsluttede sig. Her er der ingen grund til at hæfte sig ved nogen nøjagtig datering, da den indskudte passage i *Apostlenes Gerninger* næppe har haft til hensigt at give læseren en sådan⁷³. Det afgørende er derimod, at forfatteren har ment, at det har været nødvendigt at forklare læseren/tilhøreren, hvorfra udtrykket stammer, og at forfatteren tydeligvis mente, at det havde været anvendt i mange år. Når begrebet skal forklares, tyder dette faktisk på, at det oprindeligt blev brugt af udenforstående, og når en forfatter fra 60’erne, 70’erne, 80’erne eller 90’erne hævdede, at det var gammelt, og mente, at denne påstand var plausibel for den samtidige læser/tilhører, tyder dette på, at begrebet ikke var nyt.

Her kan vi endelig vende tilbage til Tacitus. Tacitus skriver: *For altså at gøre ende på folkesnakken kastede han skylden over på andre og straffede navnlig på de mest udsøgte måder de for deres skændigheder forhadte mennesker, som almuen kaldte kristne*⁷⁴. I Erich Koestermanns kommentar til Tacitus’ skrives der her om Tacitus brug af verbet *appellabat*: *Das Präteritum*

⁷² *afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae*. Se Sveton, Nero 16,2.

⁷³ Se fx Lüdemann 1989 s. 138.

⁷⁴ *ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos/Chrestianos appellabat*. Se Tacitus Ann. XV,44,2. Oversættelse af Tacitus her og efterfølgende ifølge Hovgaard 1887.

*appelabat bedeutet offenbar, dass beim Volk zu jener Zeit der Name schon länger im Umlauf war*⁷⁵. Hvis denne givne tid er begivenhedens og de eventuelle samtidige kilders tid, betyder dette, at begrebet her blev anset for ældre, hvorved vi nærmer os 40'erne eller 50'erne. Hvis denne givne tid derimod er Tacitus egen, vil vi dog fortsat have et vidnesbyrd om, at begrebet blandt hedninger sandsynligvis blev brugt tidligere end den brug af begrebet, der er bevidnet hos Ignatius (omkring år 110). Dette kan yderligere understøttes af den varierende håndskriftsoverlevering af *Christianos/Chrestianos*. Som ovennævnt omtales de "kristne" i nogle håndskrifter efter den "korrekte" stavemåde *Christianos*, mens de i andre håndskrifter omtales *Chrestianos*⁷⁶. En sådan lille tekstvariation kunne i andre tilfælde tolkes som en simpel afskrivningsfejl – en kopist har korrumpet det "korrekte" *Christianos* i Tacitus originale tekst til *Chrestianos*. Tertullian kritiserer imidlertid i *Apologeticum* 3,5 de kristnes modstandere for, at de fejlstaver og udtaler *Christianus* som *Chrestianus*. På denne baggrund er det muligt, at Tacitus har skrevet *Chrestianos*, men at en (kristen) kopist har troet, at dette var en fejl og derfor har "rettet" skrivemåden til den for ham at se korrekte *Christianos*. Denne tolkning støttes af konteksten, hvor Tacitus gør den græskkyndige læser opmærksom på, at skønt disse foragteligt overtroiske mennesker altså af pøblen kaldes *Chrestianos*, gode, brave, retskafne, så er de i virkeligheden befængte med skændigheder.

Der er altså meget der tyder på, at betegnelser som kristen og kristendom længe var fremmed for de tidligste "kristne", og at denne betegnelse først blev udbredt, ikke i de "kristne" menigheder, men i disse menigheders omgivelser. Brugen af kristen og kristendom som egenbetegnelser kan først påvises fra omkring år 110. Her anvendes det af en anklaget "kristen", omtrent samtidig med at betegnelsen kristen kan påvises at blive anvendt af hele fire fremtrædende romere, Sveton, Tacitus, Plinius og Trajan – de tre af disse i forensiske sammenhænge. På dette tidspunkt havde betegnelsen kristen allerede længe været brugt af udenforstående om de "kristne", hvis vi skal tro Lukas. Dette billede bekræftes, hvis vi antager at Sveton (og evt. Tacitus) brugte betegnelsen kristen, fordi han (og evt. de) overtog den fra et kildemateriale fra 60'erne.

Jesusbevægelse eller kristendom?

Antikhistorikeren Helga Botermann har for nylig argumenteret for, at de romerske myndigheder så tidligt som i perioden mellem 50'erne og 70'erne, tydeligst i forbindelse med det jødiske oprør i Judæa og Galilæa, lærte at skelne mellem de "kristne" og andre jødiske grupper⁷⁷. Hendes undersøgelse bekræfter altså det netop etablerede billede af, at de romerske myndigheder – sammenlignet med de "kristne" selv – relativt hurtigt opfattede, at de stod overfor et nyt fænomen.

⁷⁵ Se Koestermann 1968 s.254.

⁷⁶ Dette og det efterfølgende se Botermann 1996 s.89-91, Koestermann 1968 s.253-254 og Fuchs 1950 s.71.

⁷⁷ Se Botermann 1996 især siderne 141-188.

Når Ignatius bruger betegnelserne kristen og kristendom, er det i flere tilfælde polemisk i forhold til læsere i de menigheder, han skriver til, læsere som fortsat hænger fast i jødiske skikke⁷⁸. At Ignatius anså en sådan polemik som nødvendig, viser, at der i de ”kristne” menigheder på Ignatius’ tid endnu var en stærk og levende forbindelse til menighedernes jødiske baggrund og udgangspunkt. Hermed er det klart, at det i forlængelse af Bilde og Theissens argumentation fortsat vil være rimeligt at karakterisere (dele af) disse menigheder som en Jesusbevægelse. En bevægelse som altså fortsat havde en så stærk tilknytning til sit jødiske udgangspunkt, at det endnu ikke er rimeligt at betegne den som nogen ny religion, kristendom. Bilde anser det da også for muligt, at man skal helt frem til omkring år 150, før Jesusbevægelsens processuelle udvikling bort fra jødedommen var så langt fremskredet, at det bliver rimeligt at omtale denne bevægelse som kristendom og karakterisere bevægelsen som en ny religion.

For Bilde har det af Theissen introducerede begreb, Jesusbevægelsen to dyder:

1. Han undgår at en moderne læser knytter anakronistiske forestillinger til den konventionelle betegnelse kristendom. For Bilde, som stopper sin undersøgelse af det af ham undersøgte emne omkring år 110, er det hensigtsmæssigt at tale om Jesusbevægelsen, fordi denne term netop kan signalere en kontinuitet hele denne periode igennem uden at give anakronistiske associationer til, at ”kristendommen” fx allerede i 30’erne var etableret som en ny selvstændig religion.
2. Et af resultaterne af hans undersøgelse af Jesusbevægelsens ”ideologi” (her nærmest religiøse idéer) frem til ca. 110 var, at denne var nærmere beslægtet med (andre) ældre og samtidige jødiske tanker (som dog i Jesusbevægelsen blev tolket på en ny måde), end man traditionelt har antaget⁷⁹. På denne baggrund gør brugen af begrebet Jesusbevægelsen det muligt for Bilde at beskrive en processuel udvikling fra Jesu virke med forkyndelse, mirakler og dåb, over Jesu død, hans disciples reaktion herpå, Jesu manglende genkomst, de første disciples død og frem til menighederne i begyndelsen af 2. århundrede.

Mit ærinde er imidlertid et ganske andet, og min periode er en anden. Jeg ønsker at undersøge reaktionerne på ”kristendommen” i perioden ca. år 50-250. Hvis der overhovedet var nogle, som i 50’erne kaldte sig selv for kristne, så har dette, som vi har set, ikke sat sig noget spor i kildematerialet. På den baggrund er det anakronistisk at tale om kristendommen i 50’erne. Men meget tyder på, at denne betegnelse først blev brugt af udenforstående, og noget tyder på, at dette var tilfældet så tidligt som fra 60’erne eller måske endnu tidligere. Hvis dette holder stik, er betegnelsen kristen velegnet til at diskutere omverdenens reaktioner, idet det så netop oprindeligt og fra begyndelsen af den periode, jeg undersøger, var en betegnelse, som blev brugt af omverdenen.

⁷⁸ Se fx *Ign.Magn.* 10 og *Ign.Fil.* 6.

⁷⁹ Se Bilde 2001 s.77-80 og 276-283.

Selv hvis dette ikke var tilfældet, vil det, når jeg i forlængelse af resultaterne af Per Bildes undersøgelser betragter "kristendommens" udvikling som processuel og kontinuerlig, være et mindre onde, bevidst anakronistisk at omtale "Jesusbevægelsen" i 50'erne, som den tidlige kristne bevægelse, end at tale om omvendelse til og modstand imod Jesusbevægelsen omkring år 250. Jeg vil altså igennem hele perioden (ca. 50-250) tale om reaktioner på kristendommen og blot kvalificere termen kristendom således, at man fra 50 og frem til omkring 110, 150, eller måske endog for enkelte "kristne" grupper vedkommende endnu længere, ikke bør betragte denne kristendom som en ny og selvstændig religion, men snarere som en bevægelse, som gradvist blev defineret og definerede sig selv således i stadig debat med det omgivne samfund af både (andre) jøder og hedninger.

Kristendom mellem mangfoldighed og enhed.

Forskningsoversigt⁸⁰.

Hedningen Celsus kritiserede omkring år 185 kristendommen for, at den efterhånden som den spredte sig, og efterhånden som der blev flere og flere kristne, blev splittet i forskellige partier⁸¹. Som svar herpå skrev den kristne forfatter Origenes kort før år 250 bl.a. følgende: *Siden kristendommen altså fremstod som noget ærværdigt for mange mennesker, ikke kun, som Celsus tror, for folk i ufrie vilkår, men også for mange lærde blandt grækerne, opstod der uvægerligt sekter overhovedet ikke på grund af frafald eller stridsløst, men fordi adskillige lærde var ivrige efter at sætte sig ind i kristendommens læresætninger.*

Som følge heraf fortolkede de skrifter, som af alle blev anset for at være guddommelige forskelligt. Der opstod sekter opkaldt efter dem, der ganske vist var fascinerede af Ordets orindelse, men altså ikke desto mindre på et eller andet tidspunkt lod sig tilskynde til indbyrdes uenighed af visse forførende argumenter.

Man underkender rimeligvis ikke medicin som sådan på grund af de indbyrdes uenige skoler i faget. Den, der bestræber sig på en anstændig livsførelse, hader heller ikke filosofi ved at opregne de mange discourser som en undskyldning for at afvise den. Således bør man heller ikke på grund af eksistensen af jødiske skekter underkende Mosebøgerne og Profeterne.

Hvis dette har gyldighed, hvorfor må vi så ikke forsvare os på lignende måde, også når det drejer sig om sekterne blandt de kristne?... For den mand, der er kvalificeret inden for medicin, er blevet det gennem træning i forskellige systemer: efter nøgternt at have undersøgt flere retninger, vælger han den, der gør en forskel. Således også dem mand, der gør fremskridt i filosofi: ud fra sin erkendelse af, at der eksisterer flere skoler, uddanner han sig inden for dem for til slut at

⁸⁰ Se især McGinn s.893-906 og Markus 1992 s.3-8.

⁸¹ Se Origenes, C. Cels. III,12.

tilslutte sig den lære, som står stærkest. Følgelig kunne jeg sige, at også den mand, der omhyggeligt skaffer sig indblik i de jødiske og kristne sekter, bliver en meget vis kristen...

Det forekommer mig imidlertid, at Celsus mener visse sekter, som end ikke deler Jesu navn med os. Måske har han fået nys om de såkaldte Orfiter og Kainiter, selv om også en anden sådan lære har etableret sig ved fuldstændigt at tage afstand fra Jesus. Men dette er uvæsentligt for den anførte kritik af den kristne lære⁸².

Origenes forholder sig her til kristendommens mangfoldighed på to måder. På den ene side anerkender han en ”intern”, tilladt ja endog gavnlige mangfoldighed, mens han på den anden side betragter de to grupperinger, Ophiterne og Cainiterne⁸³, som ikke-kristne, altså stående udenfor det kristne fællesskab. Disse to måder at forholde sig til den ”kristne” mangfoldighed på kan benyttes til at illustrere to forskellige forskningsparadigmer.

Origenes skelnede, som vi har set, mellem nogle, som kunne forveksles med kristne, men som ifølge hans synspunkt ikke var det – altså udenforstående på den ene side og på den anden side forskellige kristne grupper – indenforstående. Denne skelnen mellem udenforstående og indenforstående dominerede i forskningen helt frem til anden halvdel af det 20. århundrede. De udenforstående blev i forskningen oftest benævnt kættere eller hæretikere. Disse benævnelser er afledt af henholdsvis *kaqarŌj*, ren, ubesmittet, som var den højmiddelalderlige ”katarsekts” egenbetegnelse og af *ai2resij*, parti, sekt. I dansk (og tysk) forskning – og i ”almindelig” dansk (og tysk) sprogbrug er kætterbetegnelsen den mest sædvanlige⁸⁴. Jeg har i det efterfølgende i forlængelse af denne tradition valgt at foretrække kætterbetegnelsen frem for betegnelsen hæretiker, skønt den førstnævnte betegnelse er åbenlyst anakronistisk. Valget er bl.a. motiveret af, at denne anakronisme er åbenlys. I de antikke kristne kilder bliver *ai2resij* ofte anvendt negativt, fx om

⁸² OÚtw to...nun, TMpe[^] semnŌn ti TMfEnh to[^] j qnrèpoij cristianismŌj, oŪ mŌnoij, æj Đ Kšlsoj oʒetai, to[^] j qndrapodwdestšroj qll[^] ka[^] pollo[^] j tīn par[^] “Ellhsi filolŌgwn, qnagka...wj qpssthsan oŪ pEntwj di[^] tīj stEseij ka[^] tŌ filŌneikon afršseij qll[^] di[^] tŌ spoudEzein sunišnai t[^] cristianismoà ka[^] tīn filolŌgwn ple...onaj. ToÚtJ d[^] qkoloŪqhse, diaŌrwj TMkdexamšnwn to[^] j j pma pŌsi pisteuqšntaj e nai qe...ouj IŌgouj, tŌ genšsqai afršseij TMpwnUmouj tīn qaumasEntwn m n t¼n toà IŌgou qrc¼n kinhqšntwn d[^] Ōpwj pot[^] oân qPŌ tinwn piqanot»twn prŌj tīj e„j qll»louj diafwn...aj. ‘All’ oŪt[^] „atrik¼n eŪIŌgwj qn tīj feŪgoi di[^] tīj TMn aŪt[^] afršseij, oŪte filosof...an toà pršpontoj stocazŌmenŌj tīj ‘n miso[^], prŌfasin toà mise[^]n aŪt¼n porizŌmenoj tīj poll[^]ij afršseij. OŪtwj oŪd di[^] tīj TMn ‘louda...oij afršseij katagnwstšon tīn Mwāsšwj ka[^] tīn profhtīn ferīn bibl...wn.

E„ d taàt[^] œcei qkolouq...an, pīj oŪc[^] Đmo...wj qpologhsŌmeqa ka[^] per[^] tīn TMn Cristiano[^] j afršsewn;... ‘Wj g[^]lr dŌkimoj TMn „atrik[^] Đ di[^] tŌ gumnEsasqai TMn poik...lajj afršsesi ka[^] eŪgnwmŌnwj TMxhtakšnai tīj ple...onaj ‘Ōmenoj t¼n diafšrousan, ka[^] æj Đ pEnu prokŌptwn TMn filosof...v qPŌ toà ple...ona TMgnwkšnai TMggumnasEmenaj aŪto[^] j ka[^] tū krat»santi prosqšmenoj IŌgJ. oŪtwj eʒpoim[^] ‘n ka[^] tŌn TMpimelij TMnidŌnta ta[^] j „oudaismoà ka[^] cristianismoà afršsesi sofètaton CristianŌn genšsqai. Doke[^] dš moi Đ Kšlsoj TMgnwkšnai tin[^]ij afršseij mhd toà NnŌmatoj toà ‘Ihsoà koinwnoŪsaj ‘m[^]n. TĚca g[^]lr peri»chto per[^] tīn kaloumšnwn ‘Ofianīn ka[^] tīn Kaianīn, ka[^] eʒ tīj qllh toiaŪth TMx Ōlwn qpofoit»sasa toà ‘Ihsoà sunšsth gnēmh-pl¼n oŪd n toàto prŌj tŌ TMgklhtšon e nai tŌn Cristianīn IŌgon. Venligst oversat af Kirsten Holm Nielsen 2004. Se Origenes, *C. Cels.* III, 12-13. Se fx også V,61-65.

⁸³ Se fx også Hippolyt, *Refutatio omnium hæresium* I,16-20, V,6,4 og Origenes, *C. Cels.* V,61-65.

⁸⁴ I *Ordbog over det danske Sprog* forekommer ”kætteri” som opslagsord, mens dette ikke er tilfældet med ”hæresi”. I *Nudansk Ordbog* forklares ”hæresi” som kætteri, mens opslaget ”kætteri” ikke forklares med hæresi.

sekte eller partier, som det var positivt at undgå eller være foruden, sekter hvis lære, liturgi, levevis eller lignende adskilte sig fra det, som den kristne forfatter anså for passende⁸⁵. Imidlertid har patristikeren Heinrich von Staden og teologen Rowan Williams demonstreret, at denne negative anvendelse af begrebet først langsomt blev den herskende i den kristne litteratur⁸⁶. På oldgræsk var termen oprindeligt neutral og kunne som det indledende Origenescitat viser fx bruges til at betegne forskellige medicinske eller filosofiske skoler. Denne neutrale anvendelse finder Williams og Staden mange andre eksempler på i kristen litteratur langt op i 3. århundrede – også om variationer i kristen dogmatik, liturgi, organisation og levevis. Ved i forskningen at anvende den altså knapt så åbenlyst anakronistiske (negativt ladede) term (etic), hæretiker, kunne man altså forlede læseren til at tro, at termen også kun blev anvendt negativt i de kristne kilder (emic), hvilket altså ikke er tilfældet. Konteksten må i hvert tilfælde være afgørende, hvorfor jeg efterfølgende vil anvende betegnelsen ”kætter”, når konteksten viser, at den kristne kildes forfatter fordømmer en ”gruppe”.

I nyere forskningen er kætterbetegnelsen (og hæretikerbetegnelsen) ofte blevet reserveret til grupper, som dogmatisk afveg fra, hvad man opfattede som den rette eller dominerende kristne lære, mens betegnelser som *skismatikere* og/eller *frafaldne* er blevet anvendt om nogle, som havde skilt sig ud fra, eller var blevet skilt ud fra det, som opfattedes som den dominerende retning, fx som følge af strid om ledelse, eller som følge af en afvigende, gerne umoralsk levevis⁸⁷. Her er det værd at bemærke, at Williams ligeledes har demonstreret, at de antikke kristne forfattere, når de endelig anvender *ai2resij* begrebet negativt, ikke på tilsvarende vis søgte at skelne mellem kætteri, skisma og frafald. Her er det snarere et fast topos, at den falske lærer samtidig er en oprørske skismatiker, som forfører kvinder, bedriver magi, begår underslæb med menighedens midler og afsværges Kristus ved den mindste trussel om forfølgelse⁸⁸.

Om disse fordærvede kættere havde Origenes i sin kommentar til Højsangen 3 skrevet: *Alle kættere er først troende. først derefter afviger de fra troen og den sande lære*⁸⁹. Dette synspunkt, at den sande tro var primær, og at kættere var afvigere herfra, som først havde været rettroende, kan genfindes hos en lang række andre kristne antikke forfattere, og det var ligeledes dominerende i forskningen frem til midten af det 20. århundrede⁹⁰. Både for kirkefædre og for forskningen var ortodoksien den primære og dominerende retning, mens kætterne var et lille

⁸⁵ Se fx *Ign.Ef.* 6,2, *Ign.Tral.* 6,1 og fragment (på græsk) af Irenæus, *Adv.hær.* i Euseb, *HE* IV,14. Se fx også Williams 2001 s.314-315.

⁸⁶ Dette og det efterfølgende se Staden 1982 s.76-100 og Williams 2001 s.313-335.

⁸⁷ Se fx Williams 2001 s.313-329.

⁸⁸ Se Williams 2001 s.313-329. Se fx Cyprian, *De Unitate* 2-3, Euseb, *HE* VI,43, VII,6, VII,8, VII,24, VII,27, Hippolyt, *Refutatio omnium hæresium* VI,5, IX,3-4. Se fx også Dunn 2004 s.555-560.

⁸⁹ *Omnnes enim hæretici primo ad credulitatem veniunt, et post hæc ab itinere fidei et dogmatum veritate declinant.* Her i den antikke latinske oversættelse af Origenes' originalt græske værk, som nu er tabt.

⁹⁰ Se fx *Gal.* 1,6-9 og 4,12-20, *2.Pet.* 2,15-22, Tertullian, *Praescr.* 36, *1.Joh.* 2,19 og for en analyse og kritik heraf Baur 1964 s.3, Wilken 1971 s.47-51, Dunn 1990 s.2-3 og Dunn 2004 s.554.

mindretal af oprindeligt troende, som havde afvejet herfra og dermed sat sig uden for det kristne fællesskab. Kirkefædrene var tilbøjelige til at forklare denne afvigelse med Satans anslag, personlige og urene motiver og ambitioner hos den enkelte ”kætter”⁹¹, mens forskningen oftest gav nogle lidt mindre værdiladede forklaringer, som når fremvæksten af gnosticisme fx blev forklaret som en græsk kulturel påvirkning af den oprindeligt jødiske kristendom⁹². Kirkefædrenes og den tidlige (frem til midten af det 20. århundrede) moderne forsknings syn på den kristne mangfoldighed kan således illustreres med model 1.

Imidlertid stillede den tyske forsker Walter Bauer i 1934 i værket, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* spørgsmål ved dette billede – ja på to punkter forsøgte Bauer at ”vende det på hovedet”. For det første argumenterede Bauer for, at ”kætteri” i det mindste i nogle geografiske områder, som fx Egypten, var den primære kristendom, som så først siden blev fortrængt af ”rettroenhed”⁹³. Denne ”rettroenhed” blev ”eksporteret” fra Rom⁹⁴. Helt i sin samtids ånd argumenterede Bauer for, at Rom var geografisk fjernt fra den *orientalischen Gefahrenzone*, og ifølge Bauer beskyttede dette sammen med romernes *nüchterne Sinn* de romerske kristne mod den syriske eller ægyptiske synkretisme, som *das klare Denken umneblenden*⁹⁵. For det andet hævdede han, at ”kætteri” måske numerisk set samlet havde flere tilhængere end den ”rettroende” del af den kristne bevægelse. Bauers synspunkt kan illustreres med model 2.

Bauers indflydelse var i de første mange år stor i Tyskland, men forholdsvis begrænset i engelsktalende lande⁹⁶. Fra 1950’erne begyndte Bauers synspunkter imidlertid også her – ikke mindst takket være den tyske teolog, Rudolf Bultmann – at have så stor indflydelse, at ingen behandling af emnet kunne undlade at forholde sig hertil. Hermed ikke sagt at Bauers synspunkter vandt almen tilslutning – nej hans værk fik snarere størst indflydelse ved, at mange følte sig kaldet til at kritisere hans overordnede teser eller detaljer i hans argumentation. En ny tysk udgave fra 1964 (udgivet posthumt) og en engelsk oversættelse heraf fra 1971 bidrog til at holde debatten i live. Kritikken af Bauers argumentation fortsætter endnu frem til vor tid, hvorfor det er tydeligt, at han satte en ny dagsorden⁹⁷. Det meste af denne kritik har været berettiget. Bauer argumenterede ofte fra tavshed⁹⁸. Dette gjaldt fx, når han fortolkede den forholdsvis sparsomme omtale af kristne i Egypten i det litterære kildemateriale fra 1. og 2. århundrede, som tegn på, at senere ”rettroende” kristne undertrykte det for dem pinlige ”faktum”, at den første ægyptiske kirke var ”kættersk”⁹⁹.

⁹¹ Begær, hovmod etc., se ovenfor.

⁹² Se fx forskningsoversigt i Strecker og Kraft 1971 s.301-302 og kritik af det ældre paradigme i Bilde 2001 s.422-433.

⁹³ Se Bauer 1964 s.2-3 og 49-64.

⁹⁴ Dette og det efterfølgende se Bauer 1964 s.99-133 og 231-233.

⁹⁵ Se Bauer 1964 s.232.

⁹⁶ Se fx Strecker 1971 s.XIII og Strecker og Kraft 1971 s. 297-309 – appendiks 2.

⁹⁷ Se fx artikel i RVT 1998, se også undersøgelse af 14 papyri fra Egypten 1994.

⁹⁸ Se fx Strecker og Kraft 1971 s. 310-311.

⁹⁹ Se Bauer 1964 s.49-64. Se fx også Grane 1973 s.28-29 for et eksempel på den ”bauerske” teses indflydelse.

Siden Bauer argumenterede herfor på baggrund af det litterære materiales relative tavshed, er der imidlertid i Egypten blevet fundet flere kristne papyrusfragmenter dateret til 2. århundrede, nogle af dem fundet så langt sydpå som Latopolis. Disse papyrusfragmenter bærer alle fonetiske tegn som viser, at de var skrevet med henblik på oplæsning (i menigheden), og de er med én mulig undtagelse fra skrifter som traditionelt regnes for "ortodokse". Den mulige undtagelse er et fragment fra det *Thomasevangelium*, som nu også kendes i sin helhed. Nogle forskere argumenterer for, at dette Thomasevangelium er gnostisk præget, men herom er der absolut ikke etableret nogen enighed¹⁰⁰. Bauers idé om at en særlig romersk folkekarakter skulle have "beskyttet" romeremenigheden mod "orientalsk" "kætteri", og at denne romeremenighed allerede fra 2. århundrede skulle have haft en dominerende indflydelse i hele riget, må også afvises. Ældre forskning, fx repræsenteret af den indflydelsesrige Adolf von Harnack, havde argumenteret for, at mange af de kætterske bevægelser havde en ganske perifer og numerisk ringe udbredelse, og at deres største betydning derfor lå i, at de "kætterske" standpunkter førte til en skærpelse af den ortodokse kirkes teologi¹⁰¹. Dette ældre forskningsparadigme byggede på det traditionelle litterære kildemateriale men bekræftes altså for den ægyptiske kirkes vedkommende af det senest fremkomne papyrusmateriale.

Bauers overordnede begrebsapparat blev imidlertid også kritiseret. Således blev han kritiseret for at anvende de værdiladede begreber "Rechtgläubigkeit" og "Ketzerei", som om han forudsatte, at det på noget tidspunkt var muligt, på et videnskabeligt grundlag, at skelne mellem det ene og det andet¹⁰². Kritikken er i nogen grad uberettiget, idet Bauer i indledningen selv gør rede for, at han kun anvender begreberne, fordi de er konventionelle¹⁰³. Selv om kritikken altså i nogen grad var uberettiget, var den uhyre frugtbar og førte til et paradigmeskift i forskningen. Med tiden blev det klart, at Bauers syn på forholdet mellem "kætteri" og "ortodoksi" (model 2) ikke stod for en nærmere prøvelse, men hans forsøg på at vende det traditionelle billede på hovedet førte til, at der blev stillet spørgsmål ved de traditionelle begreber – når Bauer kunne beskrive "kætteri" som den (i nogle områder) primære og dominerende kristendom – var det måske i virkeligheden dette "kætteri" som var "ortodoksi", og "ortodoksien" som var "kætteri". Således anskuet blev det klart for en ny generation af forskere, at problemet med fordel kunne beskrives uden anvendelse af disse konventionelle og værdiladede begreber¹⁰⁴. Tre værker, Helmut Koesters, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, og Robert Wilkens, *The Myth of Christian Beginnings*, begge fra 1971, og James Dunns, *Unity and Diversity in the New Testament*, fra 1977, bør her fremhæves¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Se fx Bilde 2001 s.426 og Giversen 1990 s. 9.

¹⁰¹ Se Harnack 1924 s.928-932.

¹⁰² For en gennemgang af denne kritik se Strecker og Kraft 1971 s. 313-314.

¹⁰³ Se Bauer 1964 s.2-3.

¹⁰⁴ McGinn har også kædet dette paradigmeskift sammen med den økumeniske bevægelse se McGinn 2000 s.895-896.

¹⁰⁵ Se fx McGinn 2000 s.896, se fx også Koester 1965 s.279-318, en artikel hvor senere konklusioner foregribes.

Heri argumenterede forfatterne, i overensstemmelse med Origenes i *Contra Celsum*, men uden henvisning hertil for, at kristendommen fra begyndelsen var præget af en mangfoldighed af retninger og fortolkninger¹⁰⁶. Sheila McGinn har i en forskningsoversigt beskrevet dette paradigmeskift således: *Within two decades, what was taken for granted in discussions of the NT texts was no longer their consistency, but rather their variety; the unity of their thought was what required an argument*¹⁰⁷. Det blev endvidere med rette fremhævet, at hæresi og ortodoksi var værdiladede begreber, som skiftede betydning og indhold, alt efter hvem der brugte dem¹⁰⁸. For at tage et nærliggende eksempel: For kirkefaderen Hippolyt var Markion således en fordærvet og gal ”kætter”¹⁰⁹, mens Markion sikkert har betragtet sig selv som rettroende. Med dette nye paradigme fjernede man sig altså fra den diskussion af modsætningen mellem ”rettroende” og ”kættere”, mellem ”indenforstående” og ”udenforstående”, som både dominerede i den traditionelle - og i den ”Bauerske” forståelse af den kristne bevægelses mangfoldighed (se model 1 og 2). Den traditionelle forskning havde set ”rettroenheden” som en oprindelig og dominerende kerne, hvorfra ”kættere” havde afvejet, og Bauer havde set ”rettroenheden” som en kerne, adskilt fra ”kættere”, hvor den ”rettroende” kerne langsomt men sikkert udkonkurrerede ”kætterne”, fordi disse hver især stod isoleret fra hinanden. Ifølge begge opfattelser var ”rettroenheden” altså på en måde central. Dette billede er blevet ændret i det nye paradigme – her ses ”kristendommen” nærmest som en klynge af bevægelser, fællesskaber, idéer, personer etc. – en klynge uden noget fast centrum, omdrejningspunkt, udgangspunkt eller lignende. Model 3 er udarbejdet af Sheila McGinn, som illustration af dette paradigme, som McGinn selv repræsenterer. En af de store dyder ved dette billede af den kristne bevægelse er, at det svarer til det billede, førende forskere i dag har dannet sig af de øvrige religiøse bevægelser og strømninger i Romerriget. På vegne af sig selv og de to medforfattere Beard og North har Simon Price skrevet: *By and large, however, in discussing the religions of the empire we have tried to avoid thinking in terms of uniformity, or in terms of a central core ”orthodox” tradition with its peripheral ”variants”; we have preferred to think rather in terms of different religions as clusters of ideas, people and rituals, sharing some common identity across time and place, but at the same time inevitably invested with different meanings in their different contexts*¹¹⁰. Således kan kristendommen lettere at indpasses i denne større kontekst.

Kristendomme eller kristendom?

¹⁰⁶ Se Wilken 1971 s.163-164, Koester 1971 og Dunn 1990 s.XXI-XXII.

¹⁰⁷ Se McGinn 2000 s.896.

¹⁰⁸ Se fx Dunn 1990 s.1-7.

¹⁰⁹ Se fx Hippolyt, *Refutatio omnium hæresium* VII,3.

¹¹⁰ Se Beard, North, Price 1998 s.249 – se fx også s.307.

Med denne klyngemodel har man dog fortsat to grundlæggende muligheder for at beskrive den kristne mangfoldighed. Man kan lægge vægten på den samlede klynge og fortsat tale om kristendommen, eller man kan lægge vægten på de enkelte elementer i klyngen. Det sidste er i de senere år blevet almindeligt og har (se indledningen) resulteret i, at mange er begyndt at benytte sig af en flertalsformulering. McGinn skriver herom: *most scholars today would speak of "early Christianities" rather than referring to a singular, univocal description of the movement*¹¹¹. Det er generende, men ikke i sig selv nogen afgørende indvending, at en sådan formulering er et grimt eksempel på "Orwelsk" nysprog. Brugen af dette nysprog ville dog være fuldt berettiget, hvis en af følgende betingelser var opfyldt:

1. Hvis den/de kristne bevægelse/r i datiden enten af hedninger eller kristne blev opfattet som en adspaltet og usammenhængende størrelse, således at begrebet formidlede en samtidig opfattelse.
2. Hvis brugen af nysproget kunne hjælpe en nutidig læser til at danne sig et mere dækkende billede af de faktiske forhold i den/de antikke kristne bevægelse/r, og/eller hvis brugen af den gængse og mere mundrette entalsform giver moderne læsere forkerte associationer.

Med hensyn til den første betingelse er det let at finde eksempler på forskelle mellem forskellige kristne menigheders organisation, dogmatik, liturgi, sammensætning og eksterne vilkår. Imidlertid er det usandsynligt, at flertallet af de ikke-kristne, som var i kontakt med kristne, skulle have gjort sig den ulejlighed at sætte sig ind i alle disse forskelle¹¹². Celsus kendte ganske vist, som vi har set, til forskellige kristne retninger, men som vi ligeledes har set, kritiserede han alligevel og netop på denne baggrund kristendommen som ét samlet fænomen. De kristne selv har alt andet lige haft bedre forudsætning for at kende til disse forskelle. Imidlertid er det fortsat usandsynligt, at den menige kristne i en ægyptisk landsby i 3. århundrede havde ret megen idé om, hvordan hans menigheds nadverritus adskilte sig fra nadverriterne i hans samtids menighed i Rom, for ikke at tale om nadverriterne i 2. århundrede i Spanien. Imidlertid har vi i kildematerialet positive vidnesbyrd om, at der, i det mindste i de lidt mere fremtrædende menigheder i hele perioden, var eliter som kendte til og ind mellem også gik ivrigt op i nogle af disse forskelle. Disse personer håndterede forskellene forskelligt. Nogle ignorerede dem¹¹³, andre omtalte dem, men accepterede dem som ubetydelige, ufarlige¹¹⁴, eller endog gavnlige¹¹⁵, andre satte alt ind på at bringe det, som de mente afveg fra den rette lære, organisation, ritus eller praksis, i overensstemmelse med deres egen

¹¹¹ Se McGinn 2000 s. 897. Samme tendens gør sig, omend i mindre grad, gældende med hensyn til den af Theissen introducerede term, Jesusbevægelsen – her er der i dag også forskere, som foretrækker at tale om Jesusbevægelserne – se fx Mack 1995 s.6.

¹¹² Se fx Markus 1992 s. 1-2.

¹¹³ Det fremgår fx implicit at Polykarp ikke delte Ignatius' syn på bispeembedet, selv om han ikke skriver noget eksplicit herom, se *Ign.Polyk.* og *Polyk.*

¹¹⁴ Fx Justin citeret af Euseb i *HE IV,11,9.*

¹¹⁵ Origenes, se citat ovenfor.

ditto¹¹⁶, mens atter andre opfattede ”afvigerne” som fortabte og overgav dem til Guds dom¹¹⁷. Men uanset hvordan man håndterede forskellene, så finder man ingen eksempler på, at nogen kristen mente, at der var flere forskellige kristendomme. Hverken på græsk eller latin kan flertalsformer heraf findes i det overleverede kildemateriale. Hvis en kristen mente, at en gruppe eller en enkeltperson på et afgørende punkt med hensyn til enten dogmatik, ritus, organisation, moral eller lignende afveg fra hin kristnes ideal, og hvis denne gruppe eller enkeltperson hverken kunne ignoreres, accepteres eller overtales, ja så blev denne gruppe eller person, som vi netop har set, karakteriseret og beskrevet som udenforstående – som Origenes i omtalen af Cainiterne og Orphiterne, som personer uden del i Kristus. Hermed betragtede hin kristne ikke længere gruppen eller personen som kristen. At denne gruppe eller denne person måske til gengæld betragtede sig selv som kristen, og at denne gruppe eller person måske ikke betragtede hin kristne som kristen¹¹⁸, ændrer ikke på billedet. Hverken den ene eller anden part i striden forestillede sig jo i så fald, at der var flere kristendomme. Der er altså intet der tyder på, at man, ved at vælge flertalsformen, bedre formidler, hvordan nogen, hverken ikke-kristne eller kristne i antikken opfattede den/de kristne bevægelse/r. Man skal altså, hvis man vælger at anvende flertalsformen, gøre sig klart, at man anvender en term, der er fremmed (emic) for den periode, man søger at beskrive.

Der er da heller ingen tvivl om, at de moderne forskere, som fx McGinn og Hopkins, som anvender flertalsformen, har valgt denne, fordi de mener, at den giver en nutidig læser mere nøjagtige associationer i forhold til de/den kristne bevægelse/r i Romerriget, og fordi de mener, at en gængs formulering i ental vil virke misvisende. McGinn og Hopkins forudsætter altså, at en moderne læser har en meget entydig og enstrenget opfattelse af, hvad kristendom var og er. Her ser vi en afgørende svaghed. I dag er kristendommen en særdeles usammenhængende størrelse med mange forskellige retninger, modsætninger, traditioner etc. Skillelinierne er både dogmatiske, organisatoriske, knyttet til ritus, historie eller til de meget forskellige eksterne sociale og politiske vilkår, som hersker i de mange lande, hvor man finder kristne. Der er altså næppe nogen grund til at antage, at moderne læsere, når begrebet kristendom anvendes om den/de kristne bevægelse/r i Romerriget, skulle associere snævert til en ensartet, enstrenget og homogen bevægelse – tværtimod.

Tredimensional klyngemodell.

Men nu hvor flertalsformuleringen er blevet afvist som misvisende (både emic og etic), hvordan kan vi da diskutere reaktionerne på kristendommen i perioden 50-250, på en måde, hvor vi alligevel tager hensyn til denne bevægelses utvivlsomt store ”faktiske” mangfoldighed? Hvordan bør

¹¹⁶ Se fx Dionysius om begivenhederne i Arsinoe, gengivet af Euseb, *HE* VII,23-25.

¹¹⁷ Se fx *Gal.* 5,10.

¹¹⁸ Se Buell 1999 s.80 og s.80 note 3.

forskelle og nuancer mellem forskellige og undertiden indbyrdes stridende dele af denne bevægelse anskues og beskrives? Da både den traditionelle og den Bauerske opfattelse af den kristne bevægelses mangfoldighed (model 1 og 2) altså må afvises, vil jeg i det efterfølgende anvende en klyngemodell (model 4) inspireret af den af McGinn udarbejdede (model 3).

I den artikel som ledsager McGinns model, savner man en eksplicit forklaring af, at modellen opererer i både tid og rum. Det siger dog sig selv, at "North African Christianity" var lokaliseret i Nordafrika, ligesom det heller ikke kan overraske, at "New Prophecy" (montanismen), som opstod ca. år 170 og blomstrede i årtierne efter i Lilleasien og Nordafrika, hverken var ny eller betydningsfuld, da Arius virkede, og da striden om hans lære var på sit højeste (i årene ca. 315-381). McGinns model er altså ikke synkron, men den kan alligevel ikke bruges diakront.

Kirke og menighed, samfund og fællesskab.

Det græske *eOkklhsia* var en af de tidligste kristnes egne betegnelser for deres fællesskaber og forsamlinger¹¹⁹. Den almindelige danske oversættelse af dette begreb i ikke-kristne tekster er *folkeforsamling*. Hermed vil man naturligvis i første omgang tænke på en politisk forsamling, men begrebet bruges dog også mere alment om apolitiske forsamlinger. Den mest direkte grund til, at denne term bruges i den ældste kristne litteratur om de kristnes forsamlinger, er rimeligvis, at termen i septuaginta anvendes som oversættelse af den hebræiske term, *qahal*, forsamling. I septuaginta bruges *eOkklhsia* fx om en forsamling af soldater, profeter eller mest almindeligt Guds folk, Israels forsamling¹²⁰. Når denne term var anvendelig for de kristne som betegnelse for deres egen forsamling, afspejler dette, som vi også ovenfor har set, at de kristne opfattede sig selv som det sande Guds folk¹²¹. Her er det interessant, at *eOkklhsia* i den tidligste kristne litteratur både kan betegne den enkelte konkrete lokale forsamling af kristne i et hus eller i en by og den i sagens natur mere forestillede forsamling af alle kristne i alle husstande, byer og områder¹²².

På dansk oversættes *eOkklhsia*, når der i kristne tekster tales om kristne forsamlinger oftest med menighed eller kirke¹²³. I denne afhandling vil ordet menighed blive anvendt om den konkrete lokale forsamling, mens ordet kirke vil blive anvendt om den mere forestillede forsamling af alle kristne. Både menighederne og kirken var utvivlsomt på den ene side unikke historiske fænomener, men på den anden side er der næppe heller tvivl om, at en undersøgelse af disse fænomener vil vise, at de var inspireret af andre samtidige forsamlinger, fx den jødiske synagoge, og at sociologiske træk i den kristne kirke og de kristne menigheder vil være

¹¹⁹ Se fx *Matt.* 16,18, *Ap.G.* 8,1, *Rom.* 16,5-23, *1.Kor.* 1,2, 16,19, *Ef.* 1,22.

¹²⁰ Soldater se *4.Mos.* 22,5; profeter se *1.Sam.* 19,20; Israel se fx *3.Mos.* 16,17 og *5.Mos.* 9,10.

¹²¹ Se fx *Rom.* 2,28-29, 4,1-25, 9,6 og *Gal.* 6,16.

¹²² Hus se fx *Rom.* 16,5-23 og *1.Kor.* 16,19; by se fx *Ap.G.* 8,1 og *1.Kor.* 1,2; alle kristne se fx *Matt.* 16,18 og *Ef.* 1,22.

¹²³ Se fx den autoriserede danske bibeloversættelse af ovennævnte passager.

genkendelige fra sociologiske mekanismer i andre grupper af mennesker til andre tider. For lettere at kunne sammenligne hermed, vil jeg anvende termen *fællesskab* om menigheden, altså den konkrete lokale forsamling, mens jeg vil anvende termen *samfund* om den forestillede forsamling af alle kristne.

Kirken som et forestillet samfund.

Jeg har allerede omtalt kirken som en forestillet forsamling – et forestillet samfund. I 1983 udgav historikeren Benedict Anderson bogen *Imagined Communities* om nationalismens oprindelse og udbredelse. Andersons værk blev banebrydende indefor nationalismeforskningen og udkom i 1991 i en udvidet udgave¹²⁴. Denne udgave blev i 2001 oversat til dansk af Lars Jensen. Begrebsapparatet i den danske udgave vil med én central undtagelse ligge til grund for den efterfølgende diskussion.

I Lars Jensens indledning til oversættelsen gør han, idet han forholder sig kritisk til Michael Harbsmeier, rede for, hvorfor han har valgt at oversætte *imagined* med *forestillet* og ikke som Harbsmeier med *tænkt*¹²⁵. Disse overvejelser vil jeg tilslutte mig. Men i denne afhandling er det ikke hensigtsmæssigt at oversætte *community* med *fællesskab*. På dansk er der to oplagte oversættelser af *community*, *fællesskab* og *samfund*. Da jeg har brug for to begreber som oversættelse af *e0kk1hsia*, og da *samfund* på dansk sammenlignet med *fællesskab* signalerer den større gruppe, vil *samfund* blive brugt om kirken, mens *fællesskab* vil blive brugt om den lokale menighed. Derfor vil Andersons *community* i det efterfølgende blive oversat med *samfund*.

Anderson argumenterer for, at det forestillede nationale samfund og alle de følelser og idealer, der for ”nationalisten” knytter sig hertil, ikke bør sammenlignes med politiske ideologier, men snarere med det forestillede nationale samfunds forgængere, det han kalder det *religiøse samfund* og det *dynastiske rige*¹²⁶. Det religiøse samfund bliver af Anderson også beskrevet som et *forestillet samfund* med visse forskelle og ligheder i forhold til de senere *forestillede nationale samfund*¹²⁷. Når en nationalismeforsker således har skærpet sin argumentation og udviklet sit begrebsapparat gennem en sammenligning mellem forestillede nationale og religiøse samfund, og når dette begrebsapparat og denne argumentation har bragt nationalismeforskningen et stort skridt videre, er det nærliggende at anvende dette begrebsapparat på det religiøse samfund, kirken.

Anderson definerer nationen således: *Den er et forestillet politisk fællesskab (samfund).... Den er forestillet fordi medlemmerne af selv den mindste nation aldrig vil kende de fleste af deres fæller, møde dem eller endsige høre om dem. Alligevel findes i tankerne hos hver enkelt billedet af deres fællesskab (samfund)*. Her modificerer han i en note et citat af en kollega,

¹²⁴ Se fx kortfattet gennemgang af forskningens reaktioner på Andersons værk i Jensen 2001 s.16-21.

¹²⁵ Se Jensen 2001 s.28.

¹²⁶ Se Anderson 2001 s.48 og 54-55.

¹²⁷ Se Anderson 2001 s.55-62.

Seton-Watson, således: *En nation eksisterer når et betydeligt antal mennesker i et samfund forestiller sig at de udgør en nation, eller optræder som om de udgør en*¹²⁸.

Med det sidste citat gør Anderson det klart, at *forestillet* altså ikke skal opfattes som nogen modsætning til *virkelig, reel* eller lignende (hvorfor oversættelsen *forestillet* da også er at foretrække frem for *tænkt*). For Anderson er det *forestillede samfund* tværtimod særdeles virkeligt, fordi netop den bevidste forestilling om dette samfund påvirker den enkeltes selvopfattelse og adfærd. En del af Andersons definition af et forestillet nationalt samfund er endvidere, at dette samfund er forestillet som *afgrænset*, fx i forhold til andre samfund eller i forhold til mindretal.

Med en omskrivning af Andersons definition vil jeg definere kirken således: *Den er et forestillet religiøst samfund. Den er forestillet fordi medlemmerne, selv da samfundet omkring år 50 var mindst og mindst geografisk spredt, aldrig kendte de fleste af deres fæller, mødte dem eller blot hørte om dem. Alligevel fandtes i tankerne hos hver enkelt billedet af deres samfund. Det forestillede samfund, kirken, eksisterede altså på trods af alle variationer og forskelle fra menighed til menighed og fra medlem til medlem fordi et betydeligt antal mennesker i de kristne fællesskaber forestillede sig, at de udgjorde et samfund og optrådte, som om de gjorde det.*

Anderson har utvivlsomt ret i, at der i selv det mindste nationale samfund er forskel på, hvordan det enkelte "medlem" forestiller sig dette samfund, og herunder hvilke forestillinger forskellige mennesker og grupper i dette nationale samfund gør sig om, hvorledes dette samfund er afgrænset i forhold til andre samfund og i forhold til mindretal. Tilsvarende er der, som vi har set, ingen tvivl om, at der i den tidlige kristne bevægelse, i kirken, i kristenheden, var store forskelle mellem, hvordan enkelte kristne, enkelte menigheder og forskellige kristne grupperinger betragtede det at være kristen, og hvilke forestillinger de gjorde sig om kirken og om, hvorledes den var afgrænset i forhold til kættere, jøder og hedninger. Men selv hvis vi blot "regner" med den "laveste fællesnævner", at de kristne til trods for alle forskelle havde det tilfælles, at de forestillede sig et afgrænset religiøst fællesskab, kirken, så er denne laveste fællesnævner historisk signifikant. Denne forestilling konstituerede en del af de kristnes selvbillede, og den påvirkede de kristnes adfærd. Jeg vil altså i den efterfølgende diskussion betragte kirken som et forestillet religiøst samfund, og jeg vil anse det for et centralt træk ved kristendommen, at den kristne forestillede sig et sådan samfund og anså sig selv som en del heraf. Alene af den grund vil jeg afvise at tale om *kristendomme* og fastholde, at det for denne undersøgelse giver større mening at tale om *kristendommen*.

¹²⁸ For citatet se Anderson 2001 s.48-49. For dette og efterfølgende se også Anderson 2001 s.48-50.

Samfund og fællesskaber.

Som vi har set, forsamlede de kristne i denne kristendom og i dette forestillede (og forestillede afgrænsede) religiøse samfund sig imidlertid i praksis i mindre fællesskaber, menighederne. I dette afsnit er det min hensigt, ikke at afgøre hvilke menigheder der hørte med i den ”sande” kristendom, og hvilke menigheder der stod udenfor (model 1 og 2), men derimod at diskutere nogle *principper* for, *hvordan* en grænse *kan* trækkes mellem de fællesskaber, som var en del af den klynge af fællesskaber, som udgjorde det forestillede kristne samfund og de fællesskaber, som ikke var (eller rettere opfattede sig som eller blev opfattet som) en del heraf.

I artikelen, *Europas europæiseringer i middelalderen og nyere tid*, har historikeren Gunner Lind udviklet et begrebsapparat til behandling af dette spørgsmål¹²⁹. Fra den Westfalske fred i 1648 og fremefter kom Europa politisk set til at bestå af et system af *stater*, som i tidens politiske teori blev beskrevet som *suveræne*¹³⁰. Forholdet mellem *suveræne stater* og Europa og ikke mindst forestillingen om Europa har naturligvis kun lidt at gøre med antikken og forholdet mellem de enkelte kristne menigheder og det forestillede samfund af alle kristne. Men da Lind skriver at europæisering, drejer sig om *grænsetrækning og fælles identitet* og om *interne* (statslige) *grænsers* forhold til den *fælles eksterne* (europæiske) *grænse*¹³¹, vil jeg i det efterfølgende skitsere dette begrebsapparat med henblik på dets anvendelse i en diskussion af præmisserne for grænsedragning omkring det forestillede kristne samfund (en substantivistisk tilgang).

Gunner Lind skriver: *Tre principper kan definere en grænse. Det ene er konvention. Den slags grænser som trækkes mellem matrikelnumre eller stater.... De to andre principper er sammenhæng og ensartethed*¹³². Man kan her sige, at det traditionelle og det Bauerske paradigme trak grænserne mellem ”sand” og ”kættersk” kristendom ud fra konventionelle principper (model 1 og 2). Men med afvisningen af disse paradigmer er det klart, at enhver grænsedragning efter konventionelle principper ligeledes må afvises.

Om grænsedragning efter *sammenhæng* skriver Lind: *Sammenhæng vil sige at der findes netværk, som dannes af en interaktion mellem enheder. Man kan kalde dem celler med en biologisk metafor eller aktører med en metafor fra scenen. Netværk kan være centraliserede, så de enkelte enheder kommunikerer via et centrum. De kan være flade, så de kommunikerer direkte. Eller de kan rumme et hierarki af centre på forskelligt niveau. Netværkets form er interessant, men sekundært i denne sammenhæng. I alle tilfælde definerer netværket en grænse. Nogle er med, andre ikke*¹³³. Med en grænsedragning udelukkende ud fra dette sammenhængskriterium vil man fokusere

¹²⁹ Se Lind 2003.

¹³⁰ Se fx Lind 2003 s.23-24.

¹³¹ Se Lind 2003 s. 43.

¹³² Se Lind 2003 s. 43.

¹³³ Se Lind 2003 s.43.

på forbindelser mellem de enkelte kristne fællesskaber, menigheder. De fællesskaber som blev repræsenteret på synoder, de fællesskaber hvorfra eller hvortil, der udgik eller tilgik breve til eller fra andre fællesskaber eller lignende vil her blive set som en del af det kristne samfund, kirken. Fællesskaber uden sådanne kontakter vil derimod blive betragtet som stående udenfor det kristne samfund. Som følge af kildematerialets fragmentariske karakter ville vi med et ensidigt fokus på sammenhæng ende med den åbenlyse urimelighed, at kirken i Lilleasien i 3. århundrede ville blive set, som omfattende langt færre fællesskaber end kirken i Nordafrika i samme århundrede¹³⁴.

Om grænsedragning efter ensartethed skriver Lind: *Ensartethed er en egenskab ved de enkelte celler eller aktører. Hvis nogle er ens, eller i det mindste ligner hinanden, kan man afgrænse en mængde af ligeartede enheder. Man kan tale om arter – endnu en biologisk metafor – eller klasser. Også her trækkes en grænse. Grænsen trækkes i hovedet på iagttageren, enten en senere eller en samtidig, det giver en sådan afgrænsning et vist imaginært præg. Det der ligger indenfor, danner ikke en aktør eller aktiv struktur, og det er muligt for en ydre iagttager at definere fællesskaber som er usynlige for de iagttagne*¹³⁵. Hvis man som moderne iagttager, bevidst eller ubevidst, udelukkende fokuserer på *ensartethed* og ikke også på *sammenhæng*, så kan man risikere at trække grænser tværs ned igennem et samfund, som var forestillet og virkeligt for de iagttagne.

På denne baggrund er det klart, at man må tage hensyn til begge disse principper for grænsedragning altså både sammenhæng mellem de enkelte fællesskaber og ensartethed fra fællesskab til fællesskab, og at det kan være hensigtsmæssigt at søge at skelne mellem det ene og det andet princip. Når mange forskere er endt med et billede af det kristne fænomen, som så mangfoldigt og *usammenhengende*, at de har valgt, at beskrive det, ikke som ét fænomen, én kristendom, men snarere som flere fænomener, flere kristendomme, kan dette måske netop skyldes, at disse forskere har fokuseret ensidigt på et grænsedragningsprincip ud fra *ensartethed*.

At skelne mellem det ene og det andet princip for grænsedragning, *sammenhæng* og *ensartethed*, er enklere i en synkron undersøgelse end i en diakron. Lind skriver: *I et historisk perspektiv sløres principperne, fordi sammenhæng og ensartethed gerne fører til hinanden. Ensartethed kan være fremkaldt af en nu forsvunden sammenhæng, og ensartethed fremmer dannelse af netværk. Følelsen af ensartethed kan tilmed frembringe en bevidst bestræbelse for at danne netværk*¹³⁶.

¹³⁴ Fra Nordafrika har vi bevaret et enestående rigt materiale takket være nogle synodelister og Cyprians brevveksling.

¹³⁵ Se Lind 2003 s.43-44.

¹³⁶ Se Lind 2003 s.44.

Selvskabende grænser, fællesskaber og samfund.

Ligesom principperne for grænsedragning, uanset om de bygger på ensartethed, sammenhæng eller konvention, ofte sløres over tid, således vil også de fleste grænser i historiske undersøgelser vise sig at være relative¹³⁷. Sammenhængen i et netværk kan være mere eller mindre stærk, og ensartetheden mellem enkelte fællesskaber kan være mere eller mindre udtalt. Sådanne relative grænser vil ofte være ustabile, hvis de betragtes over et længere historisk forløb. Sammenhængen mellem to på ét tidspunkt nært knyttede dele af et netværk kan svækkes, mens sammenhængen mellem andre dele af dette netværk kan styrkes. Ensartede fællesskaber indenfor samfundet kan udvikle sig i hver sin retning, så ensartetheden aftager, ligesom det modsatte naturligvis kan være tilfældet.

Det er imidlertid, bevidst eller ubevidst, en præmis, bag enhver diakron historisk undersøgelse af et samfund, en kultur, en religion, en stat, en landsby, en forening, en institution eller mange andre historiske fænomener, at disse fænomener, selv om deres grænser til omverdenen er relative, og selv om mennesker fødes, ældes, dør, forandres, flytter og fænomenet derfor ligeledes vedblivende må være under forandring, under hele denne forandring meningsfyldt lader sig afgrænse og beskrive¹³⁸. Lind skriver: *Implicit i begreber som "system", "struktur", "samfund", "kultur" ligger en forestilling om deres evne til at genskabe sig, stadig rekonstruere sig, så de ikke forsvinder*¹³⁹. Ydre forhold som geografi eller ydre politisk indgreb kan naturligvis være med til at oprethold historiske fænomener som landsbyer, stater, institutioner etc. og disse fænomeners afgrænsninger. Men der kan også være tale om, at indre mekanismer i fænomenet modvirker en opløsning, så fænomenets afgrænsning mod omverdenen afstives og så fænomenet reproducerer sig selv (i en ny udgave). Her bringer Lind begrebet *autopoiesis*, selvskabende, i anvendelse. Dette begreb er gjort kendt af den tyske sociolog Niklas Luhmann¹⁴⁰. Ifølge Luhmann er den sociale verden sammensat af selvrefererende¹⁴¹ og selvskabende systemer, hvor det enkelte system producerer og reproducerer sine egne elementer samtidig med, at det etablerer og opretholder en grænse i forhold til omverdenen¹⁴². En sådan selvskabende reproduktion vil imidlertid aldrig kunne resultere i en perfekt klon af det gamle system. Lind har imidlertid identificeret tre selvproducerende "mekanismer" som kan virke i retning af kontinuitet i systemet¹⁴³. Disse kalder han *skabeloneffekten, den sociale investering og identitetsfølelsen*. Herom skriver Lind:

¹³⁷ Se Lind 2003 s.44.

¹³⁸ Se fx Lind 2003 s.46.

¹³⁹ Dette og det efterfølgende se Lind 2003 s.45.

¹⁴⁰ Se Luhmann 1984 s.43, 60-78 og 653-654.

¹⁴¹ *Selvreferentielle* ifølge dansk oversættelse fra år 2000.

¹⁴² Se fx Luhmann 2000 s.418-419.

¹⁴³ Dette og det efterfølgende se Lind 2003 s.46-47.

Skabeloneffekten er den simple virkning af det allerede eksisterende. Hvis intet udefra forstyrrer vil vanerne regere hverdagen, og mennesker vil opdrages til at blive som de foregående generationer. Måske er der en "støj" som slører mønsteret ved hver reproduktion, men det sker langsomt.

Den sociale investering er en beslægtet idé, men skarpere. Fokus ligger på opdragelsens og uddannelsens enorme arbejde, akkumuleret som social kapital i menneskene. Kulturelle ændringer betyder at man skal afskrive en del af denne kapital. Man mister en rigdom man har haft. Det gør menneskene til fjender af innovation, især hvis de har en god plads i den herskende orden. Fremmede ting, og andre nye ting, har kun en chance hvis de kan passes ind i det gamle mønster på en attraktiv måde, hvis trusler udefra gør forandring nødvendig, eller hvis magt udefra sprænger den gamle kulturelle sammenhæng.

Identitetsfølelsen, at personlig identitet er forbundet med sociale mønstre, er endelig en kraft som kan stimulere til aktiv modstand mod forandring. Typisk er det en følelse som er forbundet med bevidste forestillinger om et "vi" der har et navn og er defineret af bestemte egenskaber.

Denne identifikation og systematisering af nogle "konserverende" selvreproducerende mekanismer er anvendelig for diskussion af reaktionerne på kristendommen af tre årsager:

1. Disse mekanismer og Luhmanns teorier om selvrefererende og selvskabende systemer giver mulighed for diakront at behandle den kristne bevægelse igennem 200 år, trods den store evidente udvikling denne bevægelse gennemgår.
2. En af de reaktioner, der er i fokus er omvendelse – at konvertitten går fra en religiøs verden, den hedenske, til en anden, den kristne, som var et forestillet samfund bestående af selvskabende fællesskaber. Konvertitten skulle altså for at tage dette skridt overvinde de "konserverende" "selvreproducerende" mekanismer i den verden, som konvertitten forlod.
3. Eksistensen af det forestillede samfund af kristne og eksistensen af de selvskabende kristne fællesskaber betød i sig selv en udfordring for andre bestående systemer. Kendskab til afvigende systemer (verdner) er ifølge Lühmanns tese en afgørende spore til besindelse på sit eget system (sin egen verden). Det forestillede kristne samfund resulterede ikke i vor periode i et forestillet hedensk samfund¹⁴⁴. Med ovenstående teori kan vi alligevel formode, at konvertitternes overvindelse af de selvreproducerende mekanismer indenfor det bestående (ikke forestillede) system, i dette bestående system blev oplevet som tab af social kapital – et tab som vi med Lühmanns teori ligeledes vil kunne formode førte til modstand.

¹⁴⁴ For diskussion heraf se fx Beard, North, Price 1998 s.312 og Edwards 1998 s.218.

Konklusion, kristne og kristendom.

I afhandlingen vil kristendommen altså blive behandlet som ét samlet fænomen og kirken som ét *forestillet samfund*. Dette forestillede samfund var *selvskabende* og bestod af en *klynge af selvskabende fællesskaber*, menigheder. Fra fællesskab til fællesskab kan der påvises forskelle og ligheder, vi finder altså en varierende grad af *ensartethed*. Mellem fællesskaberne finder vi tilsvarende en varierende grad af *sammenhæng*. Sammenhængen kunne bestå i direkte kontakt, rejser, brevveksling og møder (synoder); men den kunne også bestå i, at fællesskaberne forholdt sig til et fælles korpus af tekster og traditioner. Endelig var der selv internt i ethvert af de selvskabende kristne fællesskaber, i enhver menighed, en varierende grad af *ensartethed*. Internt i en menighed kunne der være divergerende opfattelser mht. den rette teologi og moral, ligesom der givet ofte var forskel på de enkelte kristnes interne og eksterne status, magt og rigdom, deres tilhørsforhold til klasse og stand, deres lærdom (eller mangel på samme), deres køn, alder etc.

Disse forskelle forhindrede ikke, at kristendommen både af indenforstående, som Origines, og af udenforstående, som Celsus, selv når forskellene var erkendte og eksplicit lagt frem, blev forestillet som ét samfund, et samfund som enten kunne kritiseres eller forsvares som et hele.

Kapitel 3: Forskningsdebatten.

Forskningsdebatten overordnet.

Et af de senere års interessante nybrud i oldtidsforskningen er sket inden for forståelsen af traditionel græsk-romersk religion¹⁴⁵. Ældre forskning har ofte ladet deres forståelse præge af et "kristent" begrebsapparat, hvor fx "tro" indtager en central plads, og hvor religion drejer sig om individuel overbevisning¹⁴⁶. Den nyere forskning har derimod peget på, at indre overbevisning i græsk-romersk religion var mindre væsentlig i forhold til ydre og kollektive kulthandlinger. Alle vigtige fællesskaber, fra husstanden til staten, knyttede gennem riter de guddommelige magter til sig i et gensidigt "kontraktforhold". Særligt interessant bliver dette nye syn, fordi flere forskere har nået lignende resultater med forskellige tilgange – fx formalistiske og strukturalistiske.

Med dette nybrud er det oplagt også at underkaste de klassiske spørgsmål vedrørende kristendommen i Romerriget, forfølgelsen og væksten, en ny undersøgelse. Forskningslitteraturen herom er stor. Men det er sjældent, at de to emner behandles samlet, hvorved man overser, at omvendelse og modstand kan have været modsatrettede reaktioner på de samme fænomener ved kristendommen. Det, der frastødte nogle, tiltrak andre. Gibbon (1737-94) er en af de få, som har undersøgt både væksten og forfølgelsen, og netop han leverer nogle eksempler på, hvor frugtbar en komplementær undersøgelse kan være. Han argumenterede fx for, at de kristnes nidkærhed, som var en vigtig forudsætning for væksten, provokerede andre og bidrog til at fremkalde forfølgelse¹⁴⁷.

Ifølge Gibbon var en af årsagerne til kristendommens vækst, at den traditionelle hedenske religion var i krise og ved at blive afløst af en ny religiøs søgen. En sådan forestilling er gængs i ældre forskning¹⁴⁸, men afvises i dag med rette af de fleste¹⁴⁹. Mange af Gibbons øvrige synspunkter lever imidlertid. De kristnes iver, netværk, budskab om evigt liv og aktive tro på, at bønner kunne udvirke mirakler, anses endnu for at have tiltrukket mange¹⁵⁰. Imidlertid er den nyeste forsknings resultater magre på et område, hvor Gibbons kriseteori, skønt misvisende, var mere fyldestgørende. Med en metafor fra sporten, så forklarer de tilbageblevne teser kun, hvordan kristendommen kunne vinde på den traditionelle religions udebane. Traditionel græsk-romersk kult beskæftigede sig kun lidt med evigt liv, frelse og hjælp i sociale forhold. Her havde de kristne, som

¹⁴⁵ Se fx arbejder af D.Feeney, H.Jocelyn, S.R.F.Price, R.L.Fox, I. Gradel, W.Burkert, M. Detienne, R.MacMullen, J.A.North og J.P.Vernant – sidstnævnte med et for de øvrige atypisk fokus på myter frem for riter. Se fx også forskningsoversigt i Bendlin 2001.

¹⁴⁶ Se fx et opgør hermed i Price 1984 s.11-22 og 37, Beard, North, Price 1998 s.11, 74-77 og 114-119, Price 1999 s.3, 11, 36 og 183, North 2000 s.29-32 og 68, Gradel 1993a s.32-39 og Martin 1997 s.110-111. Se dog også Christiansen 1991 s.29-30 for en påpejning af, at Gibbon havde foregrebet dette (nye) forskningsparadigme og Bilde 1998 s.14-17 for en mere afdæmpet kritik af det gamle forskningsparadigme.

¹⁴⁷ Se Gibbon 1930 kap.15.

¹⁴⁸ Se fx Warde-Fowler 1911 s.202-210; Holmquist og Nørregaard s.3-8; Dodds 1965 s.131-132 og Meyer 1987 s.2-4.

¹⁴⁹ Se fx Jocelyn 1966 s.101, Feeney 1998 s.4-8, MacMullen 1981 s.94.

¹⁵⁰ Se fx Dodds 1965 s.124-131; MacMullen 1981 s.95; Lane Fox 1986 s.314-320.

både Gibbon og den nyere forskning har påvist, noget at tilbyde. Men dette gjaldt ikke kun kristendommen, men også en række "nye" mysteriereligioner¹⁵¹, og hvordan forklarer vi da, at kristendommen havde større succes end disse? Traditionel græsk-romersk religions styrke, "hjemmebanen", var dennesidig. De centrale riter tog sigte på, at sikre freden med guderne i dette liv. Kunne kristendommen have haft sin enestående fremgang, hvis ikke nogle var blevet overbevist om, at den også (og måske bedre) kunne sikre denne fred? Den afgørende forskel mellem kristendommen og mysteriereligionerne, når det drejer sig om både succes og forfølgelse, er måske netop, at mysteriereligionerne ikke offentligt gjorde krav på at erstatte andre riter på dette område. Da mennesker endnu mente, at have brug for guddommelig beskyttelse, kunne mysteriereligionerne (modsat kristendommen) aldrig erstatte den traditionelle kult – kun supplere den. Traditionelt blev kristne "missionærer" opfattet som omvandrende og professionelle forkyndere, og traditionelt blev disse set som værende i et intenst konkurrenceforhold til jødiske "missionærer" og til "missionærer" fra de forskellige mysteriereligioner¹⁵². Martin Goodman har betegnet denne traditionelle opfattelse som en markedspladsmetafor, hvor "missionærene" skulle være at sammenligne med handlende, som højlydt faldbød deres produkter/religioner til forbipasserende¹⁵³. Goodman og andre har i de senere år overbevisende argumenteret for at en sådan sammenligning er misvisende. Goodman har påvist, at hverken jøder eller deltagere i mysteriekultus, ifølge kilderne, generelt var ivrige efter at vinde nye tilhængere *en masse* blandt hedninger/uindviede, at den kristne iver herefter hermed var enestående¹⁵⁴. Fra det tredje århundrede kan Goodman i rabinsk litteratur påvise, at rabinerne begynder at lægge større vægt på at vinde tilhængere blandt ikke-jøder – men her er det netop Goodmans tese, at denne nye ideologi skyldes påvirkning fra kristendom¹⁵⁵. Yderligere har Goodman påpeget, hvad der i forskningen længe har været enighed om, at det selv blandt de kristne ikke er muligt at pege på mange eksempler på "missionærer" med en adfærd, som blot tilnærmelsesvis svarer til markedspladsmetaforens¹⁵⁶. Som det allerede vil fremgå af kapitel 1 vil disse resultater være grundlæggende for den aktuelle afhandling.

Under alle omstændigheder blev mysteriereligionerne i mindre grad end kristendommen genstand for forfølgelse. Kristenforfølgelserne er ofte blevet betragtet som en

¹⁵¹ Om end S.G.F. Brandon har påvist, at forestillinger om et efterliv ikke var nær så centrale i alle de såkaldte mysteriereligioner, som det traditionelt antages. Se Brandon 1963 s.70-71.

¹⁵² Se fx Fiorenza 1976 s.1-25 og Rokeah 1982 s.210. For analyse og kritik af det traditionelle forskningsstandpunkt se Goodman 1994 s.1-19 og Aune 1998 s.40-52.

¹⁵³ Dette og følgende se Goodman 1992 og 1994 s.1, 27-32, 60-91 og 105-129. Se fx også Aune 1998 og Riesner 2000.

¹⁵⁴ Sanders 2000 s.116-118 har anfægtet dette synspunkt og søgt at (gen)fremstille kristendommen som i et intenst konkurrenceforhold med mysteriereligioner (sammen med kristendommen kaldet *NRM – New Religious Movements*). Sanders fremlægger imidlertid ikke nye argumenter eller kilder, som skulle retfærdiggøre en sådan tilbagevenden til et tidligere forskningsparadigme.

¹⁵⁵ Se Goodman 1989 s.185 og Reisner 2000.

¹⁵⁶ Se fx også Hinson 1981 s. 49-50 og Nock 1933 s.212.

besynderlig undtagelse i forhold til romernes generelle politik over for fremmede religioner i de erobrede områder. Den generelle politik er blevet betegnet som tolerant, idet romerne ofte enten lod lokale religiøse skikke i fred eller overtog dem som deres egne¹⁵⁷. Men hvis tolerance betyder fordragelighed over for anderledes tænkende, er den generelle politik ikke i sig selv udtryk herfor. Romersk religion var polyteistisk, og som sådan adskilte den sig ikke fra religionerne i de fleste af de erobrede områder – her var dybest set ingen "anderledes tænkende". Jøder og kristne repræsenterer undtagelser, og deres monoteisme var prøven på romernes "tolerance".

Debatten om årsagerne til kristenforfølgelserne har indenfor de sidste små 30 år været mindre livlig. Der er udbredt enighed om, at de kristnes forkastelse af de hedenske guder og deres mangel på især offerriter gjorde, at de ofte blev opfattet som ugudelige¹⁵⁸. Denne ugudelighed bragte freden med guderne i fare, og frygten for disses hævn førte da til forfølgelse. Imidlertid er der flere, som først vil anerkende denne årsag fra ca. år 150. Inden da skulle den primære årsag have været rygter om, at de kristne var umoralske¹⁵⁹. En klar sondring mellem motiverne til "folkelig" modvilje og motiverne bag myndighedernes forfølgelse vil være en tiltrængt fornyelse af denne debat. Det komplementære syn på modstand og vækst vil også her åbne nye perspektiver.

Forskning i omvendelse og forskning i omvendelse til kristendommen i Romerriget.

Omvendelsesforskning.

I 1933 udkom A.D. Nocks klassiske værk, *Conversion*. En af Nocks primære teser og konklusioner var, at omvendelse til kristendommen (og jødedommen) sammenlignet med andre religiøse skift eller omsindelser i samtiden var enestående¹⁶⁰. Nock påpegede, at hvor en hednings omvendelse til kristendom eller jødedom betød, at tilbedelsen af alle andre guder måtte afbrydes, så var noget lignende ikke tilfældet, hvis en hedning på et tidspunkt blev særligt optaget af at dyrke en eller anden ny gud/gudinde, fx Isis. Nock argumenterede på den baggrund for, at begrebet omvendelse (conversion) kun skulle benyttes om en religiøs omsindelse til kristendom eller jødedom, mens man med hensyn til et tilfælde, hvor en hedning blot på et tidspunkt blev optaget af at dyrke en ny gud/gudinde, snarere burde tale om tilslutning (adhesion). Som det fremgår af kapitel 1 er det ikke

¹⁵⁷ Se fx MacMullen 1981 s.1-10. For en kritik af dette traditionelle standpunkt og dets relevans for forståelsen af reaktionerne på kristendommen se også Gradel 1993b s. 22 og 27-28 og Brown 1995 s.30-31. Det bør bemærkes at Drachmann 1919 s.121-13 allerede påpegede, at den påståede hedenske tolerance ikke omfattede de kristnes *praktiske Gudsfornektelse*, som var en *Kapitalforbrydelse* – et udmærket eksempel på, at generaliseringer i forholdet ældre/ynge forskning, sjældent er holdbare i ethvert tilfælde.

¹⁵⁸ Se fx Ste.Croix 1963 og 1964, Barnes 1968b, Lane Fox 1986 s.425-430, Christensen 1977 s. 46-60.

¹⁵⁹ Se fx Sherwin-White 1964, Walsh 1991 og til dels Molthagen 1970 og Sordi 1988 s.30-33.

¹⁶⁰ Se Nock 1933. For en bedømmelse af Nocks betydning se fx også North 1992 s.175, Neusner 1988 s.102-103, Ferguson 1993 s.XI og forskningsoversigt i Sanders 2000 s.73-82. Omvendelse til kristendom eller jødedom kunne ifølge Nock bedst sammenlignes med omvendelse til den ene eller anden filosofiskole. Se fx også Bardy 1947 s.46-89.

her hensigten at tage stilling til dette spørgsmål – det ville kræve et sammenlignende studium af hedenske religiøse omsindelser. Her er fokus i stedet på Nocks betydning for den senere forskning.

På baggrund af Nocks hovedtese, om at den kristne eller jødiske omvendelse var unik, var det bemærkelsesværdigt, at hans definition af omvendelse alligevel både tillod en forståelse af omvendelse som et skifte fra én religiøs verden til en anden og en forståelse af omvendelse som et individs skifte internt i én religiøs verden. Nock definerede nemlig omvendelse således: *By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right*¹⁶¹.

I de sidste tyve år er der sket en stor udvikling i forskningens syn på omvendelse¹⁶². Hvor Nock og efter ham også antikhistorikeren Ramsey MacMullen primært forstod omvendelse som en psykologisk motiveret og forholdsvis pludselig begivenhed¹⁶³, betjener forskningen sig i dag i højere grad af sociologiske forklaringsmodeller, der ofte forudsætter en påvirkning over længere tid. Omvendelse betragtes snarere som en gradvis (re)socialiseringsproces end som et individuelt eksistentielt øjeblikkeligt valg. Religionsprofessoren Allan Segal skriver: *Viewed from the perspective of social commitment, conversion resembles a new and conscious choice to socialize to a particular group – a resocialization. The convert builds up a new structure of reality, corresponding to the structure of the group joined. The values of the new group forms the convert's reality*¹⁶⁴. Det ældre paradigme stemmer dog overens med det yngre ved at lade omvendelse omfatte et skift i værdier og normer. Det er kun i spørgsmålet om, hvorvidt dette værdiskift skal opfattes som pludseligt og psykologisk motiveret eller gradvist og socialt motiveret, at ”vandene skilles”. Hvor den ældre omvendelsesforskning var tilbøjelig til kun at fokusere på pludselige omvendelser, er den nyere ofte mere nuanceret, idet omvendelser opdeles i¹⁶⁵:

1. Pludselige og følelsesmæssige omvendelser.
2. Gradvise omvendelser, hvor undervisning og opøvelse i nye værdier er primære karakteristika.

I de seneste år er billedet blevet nuanceret ved, at man ofte har indskudt en mellemkategori, hvor konvertitten gennemgår en proces, som dog på et afgørende tidspunkt stimuleres af en ”krise”.

¹⁶¹ Se Nock 1933 s.7.

¹⁶² Dette og følgende se Stark 1996 s.14-20, Segal 1990 s.16, 30, 74 og 294, Rambo 1993 s.1-7 og Taylor 1995 s.128. Se fx også North 2000 s.66.

¹⁶³ Se MacMullen 1983 s.185 for en udtrykkelig definition af omvendelse som en pludselig begivenhed. Se fx også Dietzfelbinger 1985 s.82-83. For senere bedømmelser af Nocks standpunkt se fx North 1992 s.175. Se dog Neusner 1988 s.103 for det interessante synspunkt, at Nocks argumentation faktisk tager hensyn til muligheden for, at en omvendelse kunne være en proces.

¹⁶⁴ Se Segal 1990 s.74. Se fx også Sandnes 1994 s.13-14 og s.33-40.

¹⁶⁵ Dette og det følgende se fx Rambo 1993 s.44-55, Segal 1990 s.285-287 og Taylor 1995 s.133-134.

Sideløbende med omtolkningen af omvendelsens karakter og årsag har synet på den person, der omvender sig, konvertitten, også ændret sig. I medierne skildres konvertitter ofte som ofre for manipulation eller endog hjernevask. Dette stereotype billede har, ifølge Segal, aldrig været fremherskende i forskningen. Derimod hævder han, at det skyldes populærvidenskab, som ofte savner førstehåndskendskab til de religiøse grupper, der skildres, og/eller er fjendtlig i tendensen overfor disse¹⁶⁶. Alligevel er der i forskningen sket et relativt skift. Konvertitten ses ikke længere som et passivt objekt, der ændres af faktorer, som vedkommende har ringe indflydelse på. I stedet ses konvertitten som et subjekt, der aktivt omtolker sin verdensforståelse, sine værdier etc. i samspil med det samfund, den sekt, det fællesskab, den skole eller den gruppering, som konvertitten er blevet optaget i¹⁶⁷. Konkrete studier har bekræftet, at konvertitter efter omvendelsen har fortolket deres egne omvendelsesoplevelse således, at beretningen herom er kommet til at bekræfte den betydning, som den aktuelle gruppe tillægger omvendelse¹⁶⁸. Samtidig har disse studier vist, at konvertitten gennem denne idealiserede (eller betydede) beretning om egen omvendelse har medvirket til at konstituere og dermed påvirke den gruppe, vedkommende er blevet en del af. Denne gensidige påvirkning har vist sig at være størst i samfund, der tiltrækker mange konvertitter og/eller tillægger omvendelse en central betydning.

Forskningen og omvendelse til kristendommen i Romerriget.

I årene 1776-1788 udgav den engelske historiker Edward Gibbon sit hovedværk: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. I dette værks femtende kapitel om: *The progress of the christian religion and the sentiments, manners, numbers and condition of the primitive Christians* slår Gibbon en række temaer om dette spørgsmål an – en række temaer og spørgsmål som også siden har stået centrale i forskningsdebatten¹⁶⁹. Med udgangspunkt i Gibbons femtende kapitel vil jeg derfor karakterisere og opdele den efterfølgende forsknings tilgang og diskussion af en række spørgsmål af relevans for denne afhandlings anden del. Jeg vil argumentere for at det med henblik på min afhandling er muligt og hensigtsmæssigt at opdele Gibbons og den efterfølgende forsknings behandling af de spørgsmål Gibbon rejser i fem underspørgsmål (som naturligvis i praksis i større eller mindre grad hænger sammen – også i Gibbons og den efterfølgende forskningens behandling):

1. Romerrigets kristning. Her er det centrale spørgsmål en historisk undersøgelse af kristendommens udbredelse over tid¹⁷⁰. Underspørgsmål er her:

¹⁶⁶ Se Segal 1990 s.289-290.

¹⁶⁷ Se Rambo 1993 s.5 og Segal 1990 s.294.

¹⁶⁸ Se fx Segal 1990 s.17 og 295, Segal 1998 s.91-92, Taylor 1995 s.133-136, Stromberg s.11-13 og 3, Stark 1996 s.19 og Rambo 1993 s.XIV, 1-3, 40-43, 118-123, 137-141, 148-153 og 158-159.

¹⁶⁹ Se Gibbon 1930 kap.15 s.1. Se fx også Bardy 1947 s.121-161 og 200-210.

¹⁷⁰ Se endnu hovedværket Harnack 1924 bd. 2. Se fx også Brown 1996 del 1, Stark 1996 s.3-48, Lane Fox 1986 s.272 og 293-318 og Friend 1967.

- a) Kristnes numeriske udbredelse, et spørgsmål som naturligvis både kan diskuteres i absolutte tal og i forhold til skøn over den samlede befolkning i Romerriget (i sidstnævnte tilfælde konstruerer man altså forholdstal ud fra to ukendte størrelser).
 - b) De kristnes geografiske udbredelse fra provins til provins og fra by til land.
 - c) Kristendommens sociale udbredelse i stænder, klasser og statusgrupper, indenfor de to køn.
 - d) Kristendommens lingvistiske og etniske udbredelse.
2. De kristne "missionærers" motiver, metoder og adfærd¹⁷¹
 3. "Årsager" til omvendelse¹⁷².
 4. Konvertitters "motiver"¹⁷³.
 5. Omvendelse som fænomen¹⁷⁴. Konvertittens oplevelse. Ritualer i forbindelse med omvendelse. Omvendelsens implikationer for konvertitten.

I denne afhandling vil vi, som det fremgår af problemformuleringen, fokusere på punkterne 4 og 5. Dog således, at vi med hensyn til punkt 5 ikke vil følge den tidligere forsknings deskriptive tilgang, hvor beskrivelse og analyse af riter i forbindelse med omvendelse har stået centralt¹⁷⁵. En analyse af missionærens rolle (punkt 2) i *samspil* med konvertitten (punkterne 4 og 5) vil også stå centralt.

Forskning i kristenforfølgelser og anden modstand.

Det meste af denne forskningsoversigt vil være helliget spørgsmålet om kristenforfølgelser¹⁷⁶. Dette afspejler den vægtning forskellige facetter, af det vi her definerer som modstand, har fået i forskningen. For hvor forskningslitteraturen om de romerske myndigheders forhold til de kristene, herunder det man traditionelt betegner som kristenforfølgelserne, er særdeles omfattende, er forskningslitteraturen om modstanden på et mere lokalt og folkeligt niveau overskuelig.

Debatten om det juridiske grundlag for kristenforfølgelserne.

Allerede i 2. århundrede opstod der en kristen tradition for, at kejser Nero havde været den første kristenforfølger¹⁷⁷. Denne opfattelse blev efter forfølgelsernes ophør udbygget og én af de senantikke kristne historikere Sulpicus Severus skrev endog, at Nero fulgte op på forfølgelsen i

¹⁷¹ Se fx Goodmann 1994, MacMullen 1984 s.17-42, Marshall 2000, Bardy 1947 s.250-293 og Hinson 1981 s.33-55. Missionærer i anførselstegn for at angive at begrebet skal forstås meget bredt, som jeg har defineret det – se kapitel 1.

¹⁷² "Årsager" som ovenfor (kapitel 1) defineret i forhold til "motiver". Se fx Dodds 1965 og Stark 1996 s.73-162.

¹⁷³ "Motiver" som ovenfor (kapitel 1) defineret i forhold til "årsager". Se fx Sandnes 1994, Sanders 2002 og MacMullen 1984 s.52-67 og 86-103.

¹⁷⁴ Se fx MacMullen 1983 og 1984 s.68-85, Finn 1997, Kreider 1999 og Fitzgerald 1988.

¹⁷⁵ Se fx Finn 1997, Kreider 1999 og Fitzgerald 1988.

¹⁷⁶ Som disse traditionelt forstås og ikke kun som de meget snævert forstås af Søby Christensen i Christensen 1986.

¹⁷⁷ Traditionen går tilbage til Meliton og Tertullian. Se Eusebs citater fra Melitons ellers tabte apologi i Euseb, *HE*, IV,26,9 og Tertullian, *Apol.* 5,3 og *Ad Nat.* 1,7. For dette og følgende se fx også Christensen 1977 s.14-17.

byen Rom med love (legibus) og edikter (edictis), som forbød de kristne at eksistere¹⁷⁸. Vi skal vende tilbage til, at Melitons og Tertullians ”oplysning”, om at Nero var den første, som forfulgte de kristne, red på disse forfatteres apologetiske tendens: At vise at dårlige kejsere forfulgte. Søby Christensen har foreslået, at Severus med sin påstand om Neros kristenfjendtlige love og edikter anakronistisk tolkede Neros forfølgelse i lyset af de langt senere kristne erfaringer med forfølgelser fra Decius til Diocletian¹⁷⁹. Christensen har videre påvist, hvordan historikere i tidlig moderne tid, med afsæt netop hos Severus og med afsæt i en særlig fortolkning af Tertullian, antog at Romernes forfølgelse af de kristne tog sin begyndelse med Nero, og at denne forfølgelse fra Nero hvilede på et solidt juridisk grundlag¹⁸⁰. Denne tese svarede til periodens beundring for Romerriget og for romerret og for periodens opfattelse af Romerriget som en retsstat og skulle vise sig at blive dominerende helt frem til 1890. Den engelske historiker fra det 18. århundrede, Edward Gibbon, delte tidens beundring for Romerriget generelt, men nåede alligevel frem til den slutning, at der på Trajans tid ikke havde været nogen lov eller noget edikt mod de kristne¹⁸¹.

Den ”skole”, som, med tradition tilbage til Mommsen, med Sherwin-White, Ste. Croix og Barnes i spidsen, afviser tesen om at Nero skulle stå bag en lov eller et edikt mod de kristne, er i dag den dominerende – og det sandsynligvis med rette¹⁸². Spørgsmålet kan dog ikke siges at være endeligt afklaret, idet ansete forskere som fx Paul Keresztes endnu argumenterer for, at Nero skulle stå bag en sådan lov eller et sådant edikt¹⁸³.

Når Mommsen, især med afsæt i Plinius’ brevveksling, afviste at det primære retslige grundlag for de romerske kristenforfølgelser skulle søges i den romerske strafferet, argumenterede han i stedet for, at grundlaget var de romerske (provincs)embedsmænds ret til administrativt/politiagtigt indgreb efter eget skøn, *coercitio-tesen*¹⁸⁴. Internt i den nu trods alt dominerende ”skole” har de tre britiske historikere i opposition til ”skolens” tyske grundlægger, Mommsen, påvist, at Trajan forlangte, at de kristne skulle anklages af en privat anklager, *delator*¹⁸⁵. På dette grundlag har de tre briter argumenteret for, at de kristne typisk blev retsforfulgt i en egentlig *cognitio extra ordinem*-proces. Disse processer var ikke så ekstraordinære, som betegnelsen måtte give indtryk af, idet proceduren, med Ste. Croix’ ord, var den, som blev anvendt: *for the vast majority of criminal trials under the Principate*¹⁸⁶. En provinseembedsmanden nedsatte en *cognitio extra ordinem*-proces

¹⁷⁸ *Christianum esse non licebat*. Se Severus, *Chron.* II,29,3.

¹⁷⁹ Se Christensen 1977 s.16.

¹⁸⁰ Dette og følgende se Christensen 1977 s.17-19.

¹⁸¹ Se Gibbon 1930 kap.16 s.89-93. Se fx også Christensen 1977 s.20-22.

¹⁸² Se Mommsen 1890, Sherwin-White 1966, Ste. Croix 1963 og 1964 og Barnes 1968b. Se fx også forskningsoversigt i Christensen 1977 s.26-41 og 46-60.

¹⁸³ Se Keresztes 1989 s.67-82.

¹⁸⁴ Se Mommsen 1890 s.390-398. Se fx også Christensen 1977 s.30-36.

¹⁸⁵ Se Sherwin-White 1966 s.777-778, Ste. Croix 1963 s.11-14, Barnes 1968b s.36-37 og Christensen 1977 s.46-50.

¹⁸⁶ Se Ste. Croix 1963 s.11. Se fx også Sherwin-White 1964 s.13-23 og Jones 1972 s.107-109.

i kraft af hans *ius coercitionis* så den afgørende forskel mellem Mommsens tese er at de kristne altså anklages og dømmes i regulære retssager i stedet for at blive straffet som følge af en ren politimæssig/administrativ indskriden fra den ledende provinsebedsmands side.

Debatten om motiverne til de romerske myndigheders forfølgelse af de kristne.

I den samme banebrydende artikel fra 1963 kunne Ste. Croix, med det juridiske spørgsmål til en side, tage de spørgsmål, som i virkeligheden havde interesseret Gibbon mest, nemlig spørgsmålet om motiverne til kristenforfølgelserne¹⁸⁷, op til fornyet overvejelse. Ste. Croix argumenterede for, at den primære årsag til kristenforfølgelserne var, at de kristne ikke dyrkede de hedenske guder men tværtimod forkastede dem, og at de kristne derfor blev opfattet som ateister (eller ugudelige – en benævnelse jeg foretrækker til gengivelse af denne modvilje) og farlige for freden med guderne – *pax deorum* (ugudeligheds-tesen)¹⁸⁸. Ste. Croix' artikel har siden stået centralt i forskningsdebatten, og hans ”ugudelighedstese” er blevet antaget af mange¹⁸⁹.

Sherwin-White og Joseph Walsh har imidlertid i direkte polemik med ugudelighedstesen argumenteret for, at denne årsag først blev den primære efter ca. år 150 – Sherwin-White i en lille artikel fra 1964 skrevet, som en kommentar til Ste.Croix' artikel og Walsh i en selvstændig artikel fra 1991. Walsh og Sherwin-White argumenterer begge for, at den primære forfølgelsesårsag indtil midten af 2. århundrede skulle have været, at de romerske myndigheder antog, at de kristne levede et usømmeligt liv i *scelus*, forbrydelse, *maleficium*, ugerning og *flagitium*, skændsel (skændsels-tesen)¹⁹⁰. Myndighederne troede ifølge denne tese nærmere bestemt, at de kristne dyrkede blodskam og kannibalisme. Sherwin-Whites tese er dog mere kompliceret eller nuanceret end Walshs. Sherwin-White havde i en tidligere og meget vigtig artikel fra 1952 argumenteret for, at de romerske myndigheder også straffede de kristne for opsætsighed (trods, uforskammethed), *contumácia* (opsætsigheds-tesen)¹⁹¹. Under indtryk (formentligt) af Ste. Croix' artikel modificerede han nu opsætsigheds-teorien således, at denne årsag var afgørende i en overgangsfase, hvor myndighederne ophørte med at betragte de kristne som moralsk skændige og begyndte at opfatte dem som ugudelige¹⁹². Sherwin-White skriver: *Between the time of Pliny and that of Lucian and the earlier Christian sources the line of development is clear. Stress on flagitia has been replaced by stress on "godlessness". The charge of flagitia recurs for the last time seriously in the events at Lyons under Marcus Aurelius. Thereafter the thesis of Ste. Croix prevails.*

¹⁸⁷ Se Gibbon 1930 kap.16 s.69.

¹⁸⁸ Se Ste.Croix 1963 s.24-25.

¹⁸⁹ Se fx Lane Fox 1986 s.425-430 og 749, Sordi 1988 s.60, Christensen 1977 s. 50-60.

¹⁹⁰ Se Sherwin-White 1964 s. 23-24 og Walsh 1991 s. 259-260. Se fx også Frend 2000 s. 821.

¹⁹¹ Se Sherwin-White 1966 s.783-787.

¹⁹² Se Sherwin-White 1964 s.24-26 og 1966 s.787.

*There has been a switch of emphasis. It was to explain this switch that my theory of contumacia – much criticized by Ste. Croix – was proposed*¹⁹³.

Sherwin-White kritiserer, at Ste Croix' argumentation *depends entirely upon the evidence of the later period* og at dette ”sene” materiale består af kristne martyrakter og apologier. Sherwin-White betragter (utvivlsomt med rette) Plinius' breve X,96, X,97, Tacitus, *Annales* XV,44,3-4 og Sveton, *Nero* 16,2, som bedre kilder til årsagerne til de romerske myndigheders forfølgelse før midten af 2. århundrede og kritiserer (mindre overbevisende) Ste.Croix for ikke i tilstrækkeligt omfang at have taget hensyn hertil. En undersøgelse af de tre hedenske kilder ville, ifølge Sherwin-White, bekræfte, at de romerske myndigheder primært mistænkte og straffede de kristne for umoral¹⁹⁴. Han skriver bl.a.: *the coherence of the three official witnesses suggests that for the earliest period, from Nero to Hadrian, flagitia and scelera are the key, despite Ste. Croix's efforts to pooh-pooh them*¹⁹⁵. Samme år som Sherwin-White fremsatte denne kritik, svarede Ste. Croix. I dette svar lagde Ste. Croix uden at tage afstand fra sin tidligere hovedtese (ugudelighedstesen) vægt på, at de kristne af de tre samtidige romerske forfattere Plinius, Tacitus og Sveton, som Sherwin-Whites argumentation bygger på, blev opfattet som hildet i overtro *superstitio* (overtros-tesen). I den lille artikel er Ste. Croix optaget af diskussionen med Sherwin-White. Derfor får han ikke redegjort for, hvordan overtrosten og ugudelighedstesen forholder sig til hinanden. Overtrosten er imidlertid i tidsskriftsartikler blevet taget op af L.F. Janssen og D. Lührmann¹⁹⁶.

Endelig har en del forskere, blandt andre Frensdorff, argumenteret for, at de kristnes fællesskab/samfund, *collegium*, var en anstødssten for de romerske myndigheder (collegium-tesen)¹⁹⁷. Ifølge Frensdorff skulle dette fællesskab, set med de romerske myndigheders øjne, snarere udgøre en potentiel end en aktuel politisk trussel, hvorfor collegium-tesen for Frensdorff kun *sammen* med ugudeligheds- og skændselstesen kan forklare forfølgelsen.

Som det vil fremgå af ovenstående forskningsoversigt var debatten om kristenforfølgelserne ganske livlig og præget af store landvindinger i perioden fra 50'erne og indtil op i 80'erne. Debatten siden har været noget mindre livlig og noget mindre frugtbar¹⁹⁸.

Forskning i modstand fra *privati*.

I Timothy Barnes' artikel fra 1968 om kristenforfølgelsernes (manglende) lovgivningsmæssige grundlag frem til år 250, konkluderer han, idet han henviser til Fergus Millars karakteristik af den

¹⁹³ Se Sherwin-White 1964 s.25.

¹⁹⁴ Se Sherwin-White 1964 s.23-24.

¹⁹⁵ Se Sherwin-White 1964 s.24.

¹⁹⁶ Se Janssen 1979 og Lührmann 1986.

¹⁹⁷ Se fx Frensdorff 1965 s.221-222, Clévenot 1988 s.20-26, Garnsey og Saller 1987 s.36. For en afbalanceret argumentation herimod se Robinson 1995 s.356-363.

¹⁹⁸ Idet den stort set har fulgt gamle positioner, således fx Walsh 1991.

(kejserslige) Romerske politik som passiv: *Given the normal passive nature of Roman administration, the earliest trial and condemnation of Christians for their religion should be supposed to have occurred because the matter came to the notice of a provincial governor in the same way as it was later brought to the attention Pliny*¹⁹⁹.

Barnes' konklusion lægger op til, at forfølgelsesspørgsmålet i perioden frem til år 250 bør behandles i en bredere kontekst, hvor man ikke kun bør diskutere motiverne til, at regionale romerske myndigheder ofte var villige til at straffe kristne, men også hvorfor der var lokale modstandere, som var villige til at *anklage*. Som Barnes skriver: *It is in the minds of men, not in the demands of Roman law, that the roots of the persecution of the Christians in the Roman Empire are to be sought*²⁰⁰. Dette oplæg har ikke i de efterfølgende 35 år resulteret i nogen omfattende debat, hvilket Barnes dog selv efter de 22 af årene bemærkede og prøvede at rette op på²⁰¹.

Som jeg ovenfor har nævnt har størstedelen af forskningen i (den negative del af) den hedenske omverdenens reaktion på kristendommen været koncentreret om forholdet til myndighederne. Som jeg ligeledes har nævnt har man typisk når man beskæftigede sig med andre dele heraf koncentreret sig om filosofisk og idéhistorisk modsætning mellem kristendom og samtidig filosofi²⁰². Dette har ikke ændret sig nævneværdigt, skønt vi kan fremhæve bidrag fra Robert Wilken, de Vos, Benko og Remus²⁰³.

¹⁹⁹ Se Barnes 1968b s.48. Se fx bedømmelsen af Barnes' artikel i Christensen 1977 s. 53-55. Se Millar, *JRS* 56 1966. Se også Millars senere hovedværk med yderligere argumentation for samme tese, Millar 1977.

²⁰⁰ Se Barnes 1968b s.50. For et lignende oplæg se Frend 1958 s.142.

²⁰¹ Se Barnes 1991 s.231.

²⁰² Se fx Simmons 2000, Andresen 1955, Pichler 1980, Nestle 1948, Labriolle 1948 og Pelikan 1993. Se dog Colwell 1939.

²⁰³ Se Remus 1983, Wilken 1980, de Vos 2000, Benko 1980 Se fx også Kolenkow 1976 og McGowan 1994.

Kapitel 4: Kilder.

Oversigt over afhandlingens kildemateriale.

Til afhandlingens problemstilling, er der ikke alene en meget omfattende forskningslitteratur fra forskere med forskellige faglige baggrunde (historikere, filologer, teologer, religionshistorikere), men også et, i forhold til andre antikke problemstillinger, omfattende litterært kildemateriale.

Omfanget af dette kildemateriale skyldes langt overvejende kristne forfattere – anonyme og ukendte eller kendte som fx Paulus, Clemens fra Rom, Polykarp, Tertullian, Clemens fra Alexandria, Cyprian og Origenes. Her vil der blive lagt særlig vægt på tre kildegrupper:

1. Almene kristne kilder fra tiden ca. 50-110.
2. Apologetiske skrifter.
3. Martyrberetninger.

Der er to årsager til, at de almene kilder fra årene 50-110 vil få særlig opmærksomhed. For det første har vi færre kristne kilder fra denne periode og ingen af de to øvrige ovennævnte særligt centrale typer af kildemateriale. Den anden årsag er, at de fleste af kilderne fra denne tidlige periode snart fik en særlig normativ status blandt den umiddelbare eftertids kristne. De apologetiske skrifter anses for særligt velegnede til spørgsmålet, idet de har form af forsvars og missionsskrifter for kristendommen overfor omverden (se kapitel 7-9). Ligeledes anses (samtidige) martyrberetningerne som særligt velegnede, fordi de beretter om konfrontation mellem kristne og hedninger overfor kristne læsere og tilhørere med opbyggelse og trøst for øje (se kapitel 14).

Kildematerialet om kristne skrevet af hedenske forfattere er derimod overskueligt. Fra 2.-3. århundrede har vi kendskab til fem skrifter, som havde kristne/kristendom som primære emne. Det drejer sig om skrifter af Plinius, Trajan, Hadrian, Fronto og Celsus, og kun de tre af skrifterne er fuldstændigt bevaret (se kapitel 12 og 15). Herudover finder vi spredte referencer til kristne hos Tacitus, Sveton, Epiktet (Arrian), Flegon, Lukian, Galen og Marcus Aurelius (se kapitel 13)²⁰⁴.

Kristne kilder fra perioden ca. 50-110.

De fleste af de kristne skrifter fra denne periode, som vi har overleveret, stammer fra den skriftsamling, vi i dag kender som *Det Nye Testamente*. Denne samling forelå i sagens natur ikke velafgrænset i 1. århundrede, hvor skrifterne endnu var under tilblivelse; mens der omkring år 250 fortsat var nogen diskussion af, hvilke skrifter som hørte med, og hvilke der burde udelades²⁰⁵.

Dele af denne skriftsamling vil ikke blive systematisk analyseret med henblik på de foreliggende spørgsmål. Det drejer sig om de fire evangelier og *Johannesåbenbaringen*. I de fire

²⁰⁴ Ifølge Augustin, *civ.* VI,11 skulle Seneca også have omtalt de kristne i et værk om overtro, *superstitio*.

²⁰⁵ Dette og det efterfølgende se fx Noack 1993 s.15 og 19-24.

evangeliers narrative skildringer ser vi primært jøder reagere positivt og negativt på Jesus, og da en systematisk analyse af jødernes reaktioner på det efterhånden forestillede kristne samfund ligger uden for denne afhandlings rammer, vil en levns og beretningsanalyse af disse beretninger (alt andet lige) give et ringere grundlag for besvarelse af de rejste spørgsmål, end en tilsvarende analyse af fx *Apostlenes Gerninger*, hvor vi også har narrative skildringer af hedningers reaktion. Hermed afviser jeg ikke, at en systematisk analyse af evangelierne kunne bidrage til en forståelse af de rejste spørgsmål, men her vil vi altså nøjes med at inddrage særligt informative passager. *Åbenbaringen* vil tilsvarende kun blive perifert inddraget. Det skyldes, at det her er vanskeligt at skelne mellem:

1. De reaktioner forfatteren allerede har mødt i for- og samtid.
2. De reaktioner han blot forudser i dystre, blodige og til slut glørværdige fremtidsvisioner.

De resterende af vores overleverede kristne skrifter fra denne periode stammer fra en anden skriftsamling, *De Apostolske Fædre*. Denne skriftsamling består primært af skrifter der er senere end ca. 110, men enkelte er sandsynligvis tidligere. Dateringen af de vigtigste af de anvendte skrifter fra disse to samlinger vil nedenfor blive diskuteret.

Paulinske breve.

Store dele af *Det Nye Testamente* tilskrives traditionelt Paulus. Det drejer sig om 13 breve²⁰⁶. Disse underinddeles traditionelt temmelig arbitrært i forskellige grupper, hvoraf vi kun vil nævne de to:

1. *Fangenskabsbrevene: Efeserbrevet, Filipperbrevet, Kolossenserbrevet og Filemonbrevet.*
2. *Pastoralbrevene: Første – og Andet Timotheusbrev og Titusbrevet.*

Pastoralbrevene har det til fælles, at de er adresseret til to af Paulus' medarbejdere; mens *Fangenskabsbrevene* har det til fælles, at de angiver, at Paulus skrev dem, mens han var fængslet²⁰⁷.

Der er enighed om en grov datering af de resterende af de Paulinske breve til første halvdel af 50'erne. Det drejer sig i den konventionelle kronologiske rækkefølge om: *Første Thessalonikerbrev, Andet Thessalonikerbrev, Første Korintherbrev, Andet Korintherbrev, Galaterbrevet og Romerbrevet*²⁰⁸. Dette gør disse paulinske breve til vore tidligste kristne kilder. Der er ligeledes en vis konsensus for at datere de tre af *Fangenskabsbrevene, Filipperbrevet, Kolossenserbrevet og Filemonbrevet* til et senere stadium i Paulus' "karriere" og perioden mellem

²⁰⁶ Dette og det efterfølgende se Noack 1993 s.14-15 og 138-167 og Vielhauer 1975 s. 110-111, 141-142, 166-170, 215 og 237 hvor intet andet er nævnt.

²⁰⁷ Dette har fangenskabsbrevene til fælles med det ene af *Pastoralbrevene, Andet Timotheusbrev.*

²⁰⁸ Se fx også Cole 1988 s.15-26 og Bruce 1985 s.13-22.

årene 55 og 64²⁰⁹. Eftersom en større præcision med hensyn til nogen af disse ni breve ikke behøves her (idet problemstillingen ikke er begivenhedshistorisk endsige biografisk), vil vi holde os hertil.

Med hensyn til de resterende breve, de tre *Pastoralbreve* og *Efeserbrevet* hører enhver omtrentlig enighed om datering imidlertid op. Nogle daterer dem til 60'erne²¹⁰, mens andre daterer dem til årene herefter helt frem mod slutningen af 1. århundrede. Uenigheden skyldes, en uenighed om, hvorvidt de er skrevet af Paulus selv. De forskere, som betragter brevene som skrevet af andre end Paulus, omtaler ofte brevene som *deuteropaulinske*, idet de medgiver, at stil, sprog og indhold afviger så lidt fra de "ægte" paulinske breve, at de må skyldes forfattere, som direkte eller indirekte havde været under påvirkning af Paulus. Det vil fremgå nedenfor, at det ville være opportunt for diskussionen af begge afhandlingens hovedproblemstillinger, hvis vi kunne antage, at disse fire breve var deuteropaulinske og skrevet efter år 64. Da argumenterne herfor imidlertid ikke er overbevisende, må vi lade spørgsmålet være uafklaret og sørge for, at afhandlingens resultater ikke kommer til at stå og falde med en for skråsikker tilslutning til et tvivlsomt forskningsstandpunkt.

Andre breve.

Af de øvrige breve i *Det Nye Testamente* er det særligt de to længste af disse, *Første Petersbrev* og *Hebræerbrevet*, som indeholder udsagn, som påkalder sig vor opmærksomhed. Vi skal diskutere dateringen af *Første Petersbrev* nedenfor i del IIa, da dette brev ofte (men på et spinkelt grundlag) bliver sat i relation til en centralt organiseret kristenforfølgelse.

Ifølge Origenes (omkring år 250) var det kun Gud, der vidste hvem forfatteren til *Hebræerbrevet* var. 1750 års forskning og spekulation har ikke givet flere indsigt i forfatterens identitet²¹¹. Der er i det hele taget mange spørgsmål forbundet med det såkaldte, *Hebræerbrev*. I forhold til et traditionelt brev mangler det således en indledende hilsen til adressaten, som først tillaes i skriftets afsluttende hilsner. Forfatteren af de afsluttende hilsner kalder selv den øvrige del af skriftet for en *manetale*²¹². På den baggrund har mange foreslået, at der måske er tale om en mundtlig prædiken som, er blevet holdt for en menighed og først senere i skriftligt bearbejdet form er blevet sendt fra prædikanten og dennes menighed til en (eller flere) anden (andre) menighed(er). Uheldigvis giver skriftet som det foreligger os ingen faste holdpunkter til, at fastslå hvem de "oprindelige" afsendere og modtagere af skriftet var. Af de afsluttende hilsner fremgår det dog²¹³:

1. At modtagerne har ledere.
2. At forfatteren ser frem til at besøge læserne.

²⁰⁹ Se fx Martin 1987 s.20-44 og Wright 1986 s.31-38.

²¹⁰ Se fx også Guthrie 1990 s.17-62, eller for *Efeserbrevets* vedkommende endog tidligere – se fx Foulkes 1989 s.37-48.

²¹¹ Se fx Giversen 1971 s.49-70.

²¹² *Ἰὸγου τᾶς παρακλῆσεως*, Se *Hebr.* 13,22.

²¹³ Se *Hebr.* 13,23-25.

3. At forfatteren sender hilsner fra *De fra Italien, of øpŌ tÁj 'Ital...aj*. Dette kan imidlertid både betyde, at forfatteren opholder sig i Italien og skriver til nogle udenfor Italien; eller at forfatteren er sammen med nogle fra Italien, som har særlig interesse i, at hilse læserne. I det sidste tilfælde ville en plausibel tolkning være, at brevet var stilet til en eller flere italiske menigheder²¹⁴.

Med disse vanskeligheder omkring afsender og modtager er det klart, at en nøjagtig datering må blive vanskelig. Forfatteren henregnede dog ikke sig selv og læserne til det første slægtled af kristne²¹⁵, hvorfor brevet tidligst kan være skrevet i 60'erne. I et forsøg på at komme en datering nærmere skriver Noack med henvisning til passager i *Hebræerbrevet*²¹⁶: *endelig forstås 10,32-34 bedst som en hentydning til forfølgelsen under Nero, 12,4 om den domitianske forfølgelse*. Mange andre har søgt at datere *Hebræerbrevet* ved at knytte disse passager til kejserlige kristenforfølgelser. Vi skal nedenfor diskutere, hvilket billede disse passager og det øvrige *Hebræerbrev* giver af modstand og modstandere og om passagerne gør det muligt at identificere modstanderne som Nero og/eller Domitian, og om en datering på denne baggrund derfor bliver mulig.

Apostlenes Gerninger.

Der er uenighed om *Apostlenes Gerningers*²¹⁷ forfatter og affattelsestidspunkt. Den kristne tradition med bl.a. kirkehistorikeren Euseb fra 4. århundrede var ikke i tvivl om, at *Apostlenes Gerninger* ligesom *Lukasevangeliet* var skrevet af Paulus' medarbejder, Lukas²¹⁸. I forskningen er der enighed om, at disse to skrifter er skrevet af den samme person²¹⁹. Det forekommer rimeligt, at denne person var Lukas²²⁰, men spørgsmålet lader sig ikke endeligt afklare. Spørgsmålet om forfatterens identitet er uden betydning for de i afhandlingens rejste spørgsmål, så forfatteren vil i denne afhandling konsekvent blive benævnt i overensstemmelse med traditionen som Lukas. Dateringsforsøgene af både *Lukasevangeliet* og *Apostlenes Gerninger* spænder fra 60'erne til 90'erne²²¹.

Apologetiske skrifter.

Siden begyndelsen af 1600-tallet har der i patristisk forskning været tradition for at omtale et noget varierende antal kristne antikke forfattere som *apologeter* og deres værker som *apologier* eller *apologetiske skrifter*²²². I nyere tid er disse betegnelser undertiden også blevet anvendt om forfattere

²¹⁴ Se fx Giversen 1971 s.56-57

²¹⁵ Se *Hebr.* 2,3.

²¹⁶ Se Noack 1993 s.170.

²¹⁷ Titelen *pracij aopostolon* kendes fra 2. århundrede – se fx Irenaeus *Adv.hær.* III,12 og Aune 1987 s.78.

²¹⁸ Se Euseb *HE* III,4,6.

²¹⁹ Se fx Noack 1993 s.14, 118-121 og 134.

²²⁰ Se fx Noack 1993 s.136.

²²¹ Se fx Noack 1993 s. 120-121 og 138, Hemer 1989 s.365-410 og 413-414 og Vielhauer 1975 s. 406-407.

²²² Dette og følgende se fx Fiedrowicz 2000 s.18-23.

og skrifter fra senere tider. I denne afhandling er det naturligvis de antikke kristne forfattere og skrifter der interesserer. Den franske patristiker Fredouille har opgjort, at omkring 100 kristne skrifter fra 2.-6. århundrede traditionelt benævnes apologetiske²²³. Heraf er der dog flere skrifter, som kun kendes i kraft af omtale i andre kristne skrifter. Ud af de ca. 100 skrifter stammer godt 1/3 fra perioden før 250, og disse fordeler sig på en snes forfatterskaber. Når Fredouille ikke kan give et præcist tal for antallet af *apologeter* og *apologetiske* skrifter, skyldes det, at der ikke er konsensus i forskningen for brugen af disse betegnelser. Nogle anvender betegnelsen *apologet* snævert om relativt få forfattere fra 2. århundrede, som primært er kendt gennem *apologetiske* skrifter, mens forfattere fra 3. århundrede, som Cyprian og Origenes, indenfor denne tradition ikke benævnes apologeter, skønt de har forfattet skrifter, der indholdsmæssigt minder om de ”rigtige” *apologeters*, fordi de også er kendt fra en omfattende *ikke-apologetisk* litterær produktion. Den snævre afgrænsning af apologetbetegnelsen er kunstig, idet flere af apologeterne fra 2. århundrede skrev *ikke-apologetiske* værker, hvoraf dog størstedelen ikke er bevarede. Jeg vil derfor også betegne de forfattere fra 3. århundrede, som forfattede *apologetiske* skrifter som *apologeter*, når jeg omtaler dem i forbindelse med deres *apologetiske* skrifter. Derimod vil jeg ikke omtale dem som apologeter, når jeg omtaler dem i relation til *ikke-apologetiske* værker.

Om en forfatter omtales som apologet eller ej afhænger altså af om forfatteren omtales i forbindelse med et skrift som anses for *apologetisk* eller ej. Men som nævnt er der i forskningen heller ingen konsensus om præcis, hvilke kristne skrifter der bør kaldes apologetiske, og også her kan man tale om en snæver eller en bred anvendelse af begrebet. Ifølge den snævre er det kun de skrifter, som er stilet til de romerske myndigheder, der betegnes som apologetiske. Den bredere tradition medtager også en lang række andre skrifter nogle adresseret til den ikke-kristne offentlighed andre til ikke-kristne privatpersoner. Mange medtager også skrifter uden nogen klar adressat, skrifter adresseret til kristne privatpersoner og antikætterske skrifter, idet de fokuserer på, at disse skrifter indholdsmæssigt minder om de øvrige apologetiske skrifter. Jeg har her valgt at følge den afgrænsning, som den katolske patristiker Johannes Quasten anvender i standardværket, *Patrologi*²²⁴. Quasten hører overordnet set til den tradition, som anvender betegnelsen bredt, altså ikke kun om skrifter stilet til myndighederne. Quasten er mere fokuseret på skrifternes indhold end på deres formelle adressat, men medtager dog ikke antikætterske skrifter. Da jeg betragter myndighedernes forfølgelse, som en del af det mere overordnede fænomen, modstand mod kristne og kristendom, som også omfatter befolkningens negative reaktion på kristne og kristendommen, er det formålstjenligt at behandlede skrifterne stilet til myndighederne i sammenhæng med andre

²²³ Fredouille 1986 s.145-46, se fx også Fiedrowicz 2000 s.22.

²²⁴ Se Quasten 1962. Se fx også Fiedrowicz 2000 og Kinzig 2000, som begge ud fra indholdsmæssige kriterier argumenterer for en rummelig anvendelse af begrebet apologi.

skrifter bl.a. dem, der var stilet til den hedenske offentlighed. Det skal altså blot bemærkes, at de apologetiske skrifter jeg behandler samlet ikke nødvendigvis i samtiden blev set som tilhørende et samlet korpus og da slet ikke en særlig genre med egne litterære konventioner²²⁵. Begrebet *apologetisk skrift* er altså, skønt det stammer fra perioden (*emic*), et begreb der her anvendes på fremmed vis (*etic*)²²⁶. Hvis min analyse af skrifterne vil afsløre fælles tematik og interne referencer skrifterne imellem vil dette dog bidrage til at retfærdiggøre lignende samlede studier af skrifterne.

Aristides.

Aristides' apologi omtales af Euseb i kirkehistorien og kronologien²²⁷. I kronologien omtales den under det år, der svarer til 124. Værket er i sin helhed bevaret i syrisk oversættelse men kendes også fra en række græske og armenske fragmenter²²⁸. Eusebs datering svarer til, at apologien ifølge Euseb og ifølge de armenske fragmenter var adresseret til Hadrian (kejser år 117-138) under et af dennes besøg i Athen. Imidlertid angiver den syriske oversættelse Antoninus Pius (kejser år 138-161) som adressat. Da Euseb skriver, at skriftet på hans tid endnu var i manges eje, er det rimeligt at antage, at Euseb har ret, og at skriftets formelle adressat var Hadrian. Dette udelukker dog ikke, at den syriske oversættelse kan være et vidnesbyrd om, at skriftet blev genbragt (af Aristides eller en anden) og stilet til Antoninus Pius. Hermed er skriftet den ældste af de bevarede apologier.

Justin.

Justin blev født i den romerske koloni Flavia Neapolis (det moderne Nablus) i Samaria omkring år 100²²⁹. Justins forældre var romerske borgere og hverken af afstamning eller religion jøder. I 150'erne møder vi Justin som lærer i hans egen filosofiskole i Rom og som kristen forfatter.

Ifølge kirkehistorikeren Euseb havde Justin både forfattet skrifter rettet mod grækerne til gendrivelse af filosofiske opfattelser og to forsvarsskrifter til myndighederne. Det ene til Antoninus Pius, hans sønner og Det romerske Senat, det andet til Marcus Aurelius. Endvidere havde han skrevet en dialog samt flere antikætterske skrifter, bl.a. et mod Markion. Quadratus og Aristides var Justins forgængere med hensyn til at adressere forsvarsskrifter til myndighederne, mens en vis Jason tidligere skulle have skrevet en (nu tabt) dialog, som med hensyn til persongalleri og tema mindede om Justins²³⁰. Derimod er Justin den første kristne forfatter, om hvem vi hører, at han skrev et skrift, som formelt var adresseret til et kollektiv af hedninger (til grækerne). Disse

²²⁵ Se således Petersen 2004 s. 55-58.

²²⁶ Se fx også Fredouille 1992 s.232-234.

²²⁷ Se Euseb *HE* IV,3 og *Chron.* a.a. 124.

²²⁸ Dette og følgende se fx Quasten 1962 bd.1 s.191-192, Grant 1988 s.36-37 og Fiedrowicz 2000 s.38-39 – jeg benytter mig af oversættelsen i Schindler 1948 bd.1 s.276-296.

²²⁹ Dette og følgende se fx Justin, *Apol.* 1,1, Euseb, *HE* IV,11 og IV,16, Thyssen 1996 s.9-30 og Droge 1993 s.65-66.

²³⁰ Dette og følgende se Origenes, *C. Cels.* VI,52. Se fx også Quasten 1962 bd. 1 s.195-196.

skrifter af Justin er dog ikke bevaret, så vi kan ikke vide, om de i stil og indhold har mindet om de senere apologetiske skrifter mod grækerne, folkeslagene og lignende.

I håndskriftsoverleveringen er der bevaret seks skrifter under Justins navn. Der er imidlertid i forskningen enighed om, at kun de tre kan betragtes som autentiske værker af Justin. De tre øvrige omtales derfor som værker af "Pseudo-Justin", og da de dateres til 3. århundrede, vil de blive selvstændigt. Af de "autentiske" værker er det ene dialogen med jøden Tryfo²³¹. Med hensyn til de to øvrige af de autentiske skrifter er det omdiskuteret, om disse udgjorde ét hele, en apologi og et senere appendiks eller om der i overensstemmelse med håndskriftsoverleveringen er tale om to forskellige apologier²³². På baggrund af adressaten i *Første Apologi* og på baggrund af det nøje sammenfald mellem indholdet af dette skrift og citater hos Euseb er der i forskningen enighed om, at dette skrift kan identificeres med den apologi til Antonius Pius, som omtales hos Euseb. Den såkaldte *Anden Apologi* kan imidlertid ikke identificeres med den apologi til Marcus Aurelius, som også omtales af Euseb. Det nøjagtige forhold mellem de to bevarede skrifter har ingen betydning for min argumentation, så derfor vil jeg følge håndskriftstraditionen og henvise til *Første og Anden Apologi* og ikke, som der ellers er gode argumenter for at gøre, til *Første Apologi* og *Appendiks*. Under alle omstændigheder er der enighed om, at *Første Apologi* med stor sikkerhed kan dateres til årene 152-155, og at *Anden Apologi*, uanset om den var et selvstændigt skrift eller et appendiks, blev skrevet kort efter og under alle omstændigheder inden år 160²³³. Dialogen er ligesom de to andre skrifter skrevet i Rom og efter alt at dømme i perioden mellem år 155 og år 161. De bevarede skrifter hører altså alle hjemme i den senere del af Justins forfattervirksomhed.

Tatian.

Tatian var efter eget udsagn født i Syrien og hans fødsel dateres til årene mellem 120 og 130²³⁴. Ifølge Irenæus var Tatian en god discipel af Justin indtil Justins død. Herefter var Tatian hovmodigt blevet overbevist om, at han var lærer og stod over andre. Dette hovmod, som Euseb daterer til år 172, fik, ifølge Irenæus, Tatian til at forlade kirken og til at udvikle en *kættersk* lære. På trods af, at Euseb bifaldende citerer Irenæus bedømmelse af Tatians uheldige udvikling, omtaler han i samme passage Tatians bog til grækerne rosende. Dette er det eneste af Tatians værker, vi har bevaret²³⁵. Origenes bedømmer også værket positivt, skønt han andetsteds kalder Tatian en kætter²³⁶.

²³¹ Se fx Hyldahl 1966 s.16-22.

²³² Dette og følgende se Thyssen 1996 s.23-27 der argumenterer for den traditionelle opdeling og Hyldahl 1966 s.13-16 der argumenterer imod.

²³³ Dette og det efterfølgende se fx Thyssen 1996 s.29-30 og Falls 1977 s.139-140.

²³⁴ Dette og det efterfølgende se Tatian, *Oratio Ad Graecos* 42, Irenæus, *Adv.hær.* I,28, Clemens, *Eclogæ propheticae* 38,1, Origenes, *C.Cels.* I,16 og VI,51-52 og *De Oratione* 24,5 og Euseb, *HE* IV,29 og *Chron.* 12. Se fx også Quasten 1962 bd. 1 s. 220-224, Whittaker 1982 s.IX-XI og Fiedrowicz 2000 s.52-54.

²³⁵ Hans sammenskrivning af evangelierne lader sig dog rekonstruere fra latinske, arabiske og armenske oversættelser.

²³⁶ Se Origenes, *C. Cels.* I,16 og VI,51-52 og *De Orat.* 24,5.

På baggrund af Eusebs og Origenes' rosede omtale af skriftet til grækerne og da det ikke er muligt at identificere nogle af de "kætterske" standpunkter heri, som Irenæus kritiserede, er det fristende at datere dette apologetiske værk til tiden før Tatians "frafald". Dette synes at blive bekræftet, når Origenes omtaler Tatians skrift til grækerne som et værk fra dennes yngre år²³⁷. Imidlertid er det muligt, at Euseb og Origenes blot bekvemt slutter sig til dette for at forklare, hvordan de kan anvende et værk, som de sætter pris på, til trods for at forfatteren af dette værk var kendt som en kætter. Endvidere må vi her som i mange andre tilfælde, når det drejer sig om en "kætterske" standpunkter, have øje for, at vi primært har de antikætterske skribenters ord for, hvori deres modstanderes, i dette tilfælde Tatians, "kætteri" bestod²³⁸. Hermed er det ikke muligt at fæste lid til Eusebs og Origens "datering" eller at datere skriftet ud fra en bedømmelse af, om den lære, det formidler, er "kætterske" eller ej. Grant har da også argumenteret for en senere datering af skriftet til årene umiddelbart efter 177, bl.a. ved at påvise passager i dette apologetiske skrift, som forudsætter kendskab til begivenheder som omtales i beretningen om martyrerne i Lyon²³⁹.

Theofilus.

Ifølge Euseb var Theofilus biskop i Antiokia, og Euseb kendte til både antikætterske og kateketiske værker af ham og til de tre bøger, adresseret til Autolykus²⁴⁰. Af disse er kun de tre sidstnævnte bøger bevaret, *Ad Autolycum*²⁴¹. Den tredje af forfatteren Theofilus' bøger indeholder en kronologi, der rækker frem til år 180. Hermed er det rimeligt at antage, at tredje bog er skrevet i dette år. De tre bøger er selvstændige værker med samme forfatter, Theofilus, og samme formelle adressat, Autolykus. Der er således intet til hinder for, at et par år kan adskille affattelsen af første og anden bog fra tredje. Den tyske patristiker Fiedrowicz argumenterer ved hjælp af anden bogs indledning for, at første og anden bog er skrevet kort tid efter hinanden.

Diognetbrevet: Forfatter, adressat, datering og overlevering.

Det såkaldte *Diognetbrev* er et af de apologetiske skrifter, som vi har færrest sikre informationer om²⁴². Diognetbrevets tekst giver ingen sikre holdepunkter for en datering, og skriftet citeres eller omtales hverken i oldtiden eller middelalderen og kendes først fra et håndskrift, dateret til 1200-tallet. Dette håndskrift brændte sammen med biblioteket i Strasburg i 1870 under den fransk-tyske krig, hvorfor de primære udgaver nu er kopier fra 1500-tallet. Forfatteren er ukendt, men skriftet har

²³⁷ Se Origenes, *C. Cels.* I,16.

²³⁸ Se dog Whittaker 1982 s. 78-83 for antikke citater fra Tatians øvrige og måske "kætterske" værker.

²³⁹ Se Grant 1988 s.113-115 og nedenfor kapitel 14. Se også Grant 1993 s.56-57.

²⁴⁰ Se Euseb, *HE* 4,20 og 4,24.

²⁴¹ Dette og efterfølgende se Quasten 1962 s.236-239, Grant 1970 s.IX-XI, Grant 1988 s.143 og Fiedrowicz 2000 s.54.

²⁴² Dette og følgende se fx Quasten 1962 bd. 1 s.248-253, Bilde 1985 s.225-230, Fiedrowicz 2000 s.55-57, Andriessen 1947 s.129-136 og Young 1998 s.87-88.

fået navn efter dets formelle adressat, som at dømme ud fra den måde forfatteren tiltaler ham på, var fornem²⁴³. Der har på denne baggrund været gjort flere forsøg på at identificere denne Diognet. Fx er han blevet identificeret som en prokurator fra Egypten, Claudius Diogenes, der kendes fra en papyrus, dateret til årene mellem 197 og 203. Denne hypotetiske tidsfæstelse svarer til, at man ud fra tekstens teologiske synspunkter ofte har skønnet, at den måtte være skrevet i Alexandria i de sidste årtier af 2. århundrede. Alt dette er dog overordentligt usikkert. Yderligere vanskeligt bliver det at tage stilling til skriftet, fordi sprog- og stilstudier har vist visse forskelle mellem kapitlerne 1-10 og de to afsluttende kapitler 11-12. Disse forskelle kunne måske tyde på, at kapitlerne 1-10 ikke nødvendigvis er skrevet samtidig med eller af samme forfatter som kapitlerne 11-12, men sprog og stilforskellene er efter sigende ikke store nok til at gøre en sådan konklusion uomgængelig.

Pseudo-Justin.

Tre apologetiske skrifter omtales ofte i forskningen under den noget misvisende forfattertitulatur, *Pseudo-Justin*. Det drejer sig om skrifterne: *Cohortatio ad Graecos*, *Oratio ad Graecos* og *De Monarchia*.²⁴⁴ Fra Euseb ved vi, at Justin forfattede skrifter med disse titler²⁴⁵, men dette kan måske netop have været årsagen til, at skrifterne i *dele* af håndskriftoverleveringen er blevet tilskrevet Justin, skønt det intetsteds i nogen af skrifterne selv bliver hævdet, at Justin skulle være forfatteren. Under alle omstændigheder er der nu konsensus for, at de overleverede skrifter ikke er skrevet af Justin, og at de er skrevet af tre forskellige forfattere i perioden mellem ca. 180 og 300.

Clemens fra Alexandria og hans apologetiske forfatterskab.

Titus Flavius Clemens blev født omkring år 150²⁴⁶. Han voksede op som hedning men omvendte sig før år 180 til kristendommen. Hans fødested er ukendt. Når han derfor omtales som Clemens fra Alexandria, angiver det kun det forhold, at han skrev de værker vi har bevaret, mens han opholdt sig i Alexandria i årene 180-202. I Alexandria var Clemens først elev i og siden leder af en kristen skole, og i Alexandria blev han også indsat som præst. Vi har bevaret tre store og to mindre værker af Clemens. De tre hovedværker har titlerne: *Protreptikos*, *Paidagogos* og *Stromateis*.

Tertullian og Tertullians apologetiske forfatterskab.

I betragtning af omfanget (og kvaliteten) af Tertullians forfatterskab har vi få konkrete og pålidelige biografiske oplysninger om hans liv. De oplysninger vi har stammer næsten udelukkende fra spredte

²⁴³ Se fx *Diogn.* 1,1.

²⁴⁴ Se fx Quasten 1962 bd. 1 s.204-207, Falls 1977 s.369-373, 427-430 og 439-442 og Fiedrowicz 2000 s.59-60.

²⁴⁵ Se Euseb, *HE* 4,18,3-5.

²⁴⁶ Se fx Butterworth 1960 s.XI-XVIII, Wood 1954 s.V-XVIII, Grant 1988 s.179-181, Ferhuson 1974, Ferguson 1991 s.1-19, Finn 1997 s.152-154, Fiedrowicz 2000 s. 57-59.

bemærkninger i Tertullians eget forfatterskab, og disse er, som blandt andre den tyske patristiker Carl Becker har bemærket, ofte af noget stereotyp karakter²⁴⁷. Tertullian blev født i Karthago omkring år 155-160, muligvis som søn af en romersk centurion²⁴⁸. Tertullian blev uddannet i både retorik, litteratur og jura og virkede ifølge Euseb en årrække som advokat i Rom²⁴⁹. Omkring midten af 190'erne omvendte han sig til kristendommen. Som kristen forfatter møder vi ham kort efter i Karthago. Her underviste han bl.a. kateketer og blev ifølge Hieronimus indsat som præst²⁵⁰. Tertullians litterære produktion var omfattende, og store dele heraf er bevaret. Heraf betegnes fem værker traditionelt som apologetiske, *Apologeticum*, *Ad nationes*, *De testimonio animae*, *Adversus Judaeos* og *Ad Scapulam*²⁵¹. De to førstnævnte af disse værker dateres til 197, *Ad nationes* med nogen usikkerhed, *De testimonio animae* til perioden mellem 197-200, *Adversus Judaeos* til perioden mellem 198 og 208 og *Ad Scapulam* til år 212. Herudover skrev Tertullian bl.a. også et værk med titlen, *De paenitentia*, som med stor sikkerhed kan dateres til år 203²⁵². Værket karakteriseres som kateketisk og ikke apologetisk, men da jeg nedenfor i kapitel 7s' afsnit om Theofilus netop vil argumentere for at kateketisk og apologetisk materiale kunne tjene de samme formål, og idet værkets titel og indhold gør det særdeles relevant for en diskussion af de spørgsmål, som rejses i del 2 (omvendelse) vil dette værk også blive inddraget.

Minucius Felix.

Den apologetiske dialog, *Octavius*, er overleveret i et enkelt håndskrift²⁵³. Heri optræder det som ottende bog af Arnobius', *Adversus Nationes*. Der er dog enighed om, at dialogen i overensstemmelse med apologeten Lactants' og kirkefaderen Hieronimus' udsagn ikke var af Arnobius, men derimod skrevet af en vis Minucius Felix²⁵⁴. Det fremgår af dialogens andet kapitel, at Minucius Felix var advokat i Rom. Dette bekræfter Lactants og Hieronimus, men de giver os ingen indsigt i, om de eventuelt havde uafhængige kilder til bekræftelse heraf, eller om de blot udledte det af dialogens tekst. Skriftet er nært knyttet til Tertullians, *Apologeticum* og har også ligheder med dennes *Ad nationes* og med Cyprians, *Quod idola dii non sunt*. Hieronimus betragtede

²⁴⁷ Se Becker 1984 – mere herom i kapitel 8.

²⁴⁸ Dette og følgende Barnes 1971 s.3-60, Arbesmann 1977 s.VII-XIX, Willert 1990 s.16, Campenhausen 1950 s.12.

²⁴⁹ Se Euseb, *HE* II,2,4,

²⁵⁰ Traditionelt har man hævdet, at han omkring år 210 faldt fra kirken og tilsluttede sig den montanistiske sekt, det er imidlertid klart, at Tertullian naturligvis ikke herefter betragtede sig selv som frafalden. Herudover bør det bemærkes, at den britiske kirkehistoriker Christine Trevett for nylig i monografien, *Montanisme* overbevisende har argumenteret for at skellet mellem "montanister" og "katoliker" i Nordafrika på Tertullians tid næppe var skarpt. Skellet blev ifølge Trevett snarere konstrueret og tilbageprojekteret af eftertidens kristne autoriteter. Se fx også Trevett 2000 s.929-952.

²⁵¹ Dette og følgende se Fiedrowicz 2000 s.60-62, som dog ikke behandler, *Adv.Jud.* og Quasten 1962 bd.2 s.255-269.

²⁵² Dette og følgende se fx Quasten 1962 bd.2 s.299.

²⁵³ Dette og følgende Rendall 1966 s.304-313, Quasten 1962 bd.2 s.155-163, Arbesmann 1977 s.313-319, Fiedrowicz 2000 s.62-64.

²⁵⁴ Se Lactants, *Inst.* V,1,21 og Hieronimus, *Vir.ill.* 58.

Tertullians arbejde som tidligere end Minucius Felix²⁵⁵ og denne ”datering” af *Octavius* følges som regel i den moderne forskning²⁵⁶. De fleste patristikere betragter derimod *Octavius* som et ældre værk end Cyprians, *Quod idola dii non sunt*, hvorfor vi ender med en datering mellem ca. år 200 og 245.

Cyprian og Cyprians apologetiske forfatterskab.

Kilderne til Cyprians liv er meget bedre end tilfældet er med hans to latinske, apologetiske og afrikanske forgængere, Tertullian og Minucius Felix²⁵⁷. Første og fremmest har vi bevaret store dele af den omfattende brevveksling fra hans år som biskop i Karthago. Igennem disse breve kan hans arbejde ind imellem følges fra dag til dag, kun Ciceros brevveksling har givet os en lignende mulighed for indsigt i et af datidens menneskers daglige kontakter og arbejde. Dernæst har vi Cyprians teologiske, etiske og apologetiske afhandlinger, hvori han også giver os nogle spredte og stereotype oplysninger om hans eget liv (herom nedenfor). Endvidere har vi bevaret en samtidig og ganske pålidelig skildring af hans martyrium i *Acta Proconsularia Cypriani* (se også nedenfor). Endelig forfattede en af hans medarbejdere, diakonen Pontius, efter Cyprians død en biografi over Cyprians liv. Den første kendte biografi over en kristens liv. Denne biografi betragtes ikke som historisk pålidelig, idet den nærmest har karakter af et hyldestskrift.

Cyprian blev efter alt at dømme født i Karthago mellem år 200 og 210. Hans familie var hedensk og velstående, og Cyprian blev uddannet i retorik. Ifølge Pontius og Hieronimus omvendte Cyprian sig til kristendommen, omkring år 246 under indtryk af den kristne præst Cæcilius²⁵⁸. Disse oplysninger er der næppe nogen grund til at betvivle. Cyprian boede en tid hos Cæcilius og antog også dennes navn som, *Caecilius Cyprianus*. Kort efter omvendelsen og dåben (dateret til påsken år 246) blev Cyprian selv gjort til præst. I 248 eller 249 blev han af menigheden i Karthago valgt som biskop på trods af modstand fra en række af kirkens præster bl.a. en vis Novatus (som vi hører meget om i Cyprians breve). Da den Deciske forfølgelse nåede Karthago i år 250, flygtede Cyprian fra byen. Fra sit eksil skrev han imidlertid mange breve til menigheden, bekendere i fængslet, præster og diakoner, biskopper i andre af Nordafrikas kirker og til menigheden i Rom. Mange af brevene behandler spørgsmålet om, hvordan de kristne burde forholde sig til forfølgelsen, hvilken status bekendere, det vil sige fængslede kristne, som fastholdt troen, burde have, under hvilke omstændigheder frafaldne kunne genoptages i menigheden etc. Året efter vendte han atter hjem til Karthago, hvor han gjorde en indsats for at genoprette egen autoritet.

²⁵⁵ Hieronimus, *Vir.ill.* 53 og 58 og *Epist.* 70,5.

²⁵⁶ Se fx Axelsen 1941 s.61-116.

²⁵⁷ Dette og følgende se fx Quasten 1962 s.340-346, Campenhausen 1960 s.37-56 og Fiedrowicz 2000 s.64-65.

²⁵⁸ Se Pontius, *Vita Cypriani* 4 og Hieronimus, *Vir.ill.* 68.

Quasten kategoriserer tre af Cyprians bevarede værker som apologetiske: *Ad Donatum*, *Quod idola dii non sunt* og *Ad Demetrianum*, en kategorisering som Fiedrowicz også følger²⁵⁹. Traditionelt dateres de to førstnævnte værker til år 246 og det sidstnævnte til år 252. De traditionelle dateringer af *Ad Donatum* og af *Quod idola dii non sunt* bygger primært på, at Cyprian i disse to skrifter demonstrerer et ringe kendskab til de bibelske skrifter. Dette er i modsætning til de antageligt senere værker, som lettere lader sig datere, hvor Cyprian både flittigt og med megen dygtighed henviser til- og citerer fra de bibelske skrifter. Den logiske forklaring på denne forskel, som mange har givet, er, at det ringe kendskab i *Ad Donatum* og *Quod idola dii non sunt* skyldes og viser, at Cyprian da han skrev disse værker kun havde været en kristen i ganske kort tid.

Hedenske forfatteres udsagn om de kristne.

Ovenfor har jeg givet en liste over de hedenske forfattere som i vor periode har omtalt de kristne. Dateringen af Celsus' skrift mod de kristne vil blive diskuteret i et selvstændigt afsnit nedenfor. Her vil vi kun diskutere forhold vedrørende Plinius', Trajans, Hadrians, Tacitus' og Svetons' udsagn om de kristne, idet kun disses (og Celsus') reaktioner på kristendommen vil blive diskuteret indgående i selvstændige afsnit. De øvrige forfatteres kortfattede udsagn om de kristne kan (ligeledes) alle dateres til 2. århundrede. De vil blive inddraget i forbindelse med analysen af andre kilder.

Kejserlige reskripter om de kristne.

Ifølge apologeten Lactants skulle den romerske jurist Ulpian, som døde i år 223, i sin syvende bog om statholderembedet (*De officio proconsulis*) have samlet de kejserlige reskripter om de kristne. Lactants skriver: *Ulpian samlede kejsernes skændige reskripter i sin 7. bog om statholderembedet, for at give underretning om, hvilke straffe der skulle påføres dem, der tilstod, at de var dyrkere af Gud*²⁶⁰. Værkets titel indikerer, at de kejserlige reskripter i denne samling var til statholdere. Fra Eusebs gengivelse af den kristne apologet fra det andet århundrede, Meliton, ved vi imidlertid, at kejser Antoninus Pius også skrev til flere byer om de kristne²⁶¹.

Fergus Millar har argumenteret for, at også disse kejserlige skrifter sandsynligvis har været reskripter²⁶², det vil sige kejserlige svar og reaktioner på lokale dekretter mod de kristne. Millar konkluderer, at vi kan stole på Melitons oplysninger, og at Antoninus Pius vitterligt skrev

²⁵⁹ Dette og følgende se Quasten 1962 s.346-364 og Fiedrowicz 2000 s.64-65. Se fx også Deferrari 1977.

²⁶⁰ *Domitius de officio proconsulis libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adifici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur*. Se Lactants, *Inst.* V,11,19. Oversat af Christensen 1977 s.15. Se fx også Sherwin-White 1966 s.783, Ste. Croix 1963 s.14 og Millar 1977 s.556.

²⁶¹ Se Euseb, *HE* IV,26,10 – Meliton omtaler også en kejserlig skrivelse til en *koinon*. Se fx også Millar 1977 s.559-560 og Barnes 1968b s.37-38.

²⁶² Se Millar 1977 s.559-560.

disse breve, idet Meliton ellers ikke kunne skrive om dem til Antoninus' adoptiv søn og efterfølger i en kontekst hvor Meliton appelerede til ham om at bringe lokal modstand til ophør.

Ulpian's "udsagn" hos Lactants og Melitions hos Euseb, som fortolket af Millar, giver os et billede af, at kejserne typisk ikke reagerede direkte på kristendommen, så ville Ulpian jo have omtalt ikke de kejserlige reskripter, men derimod de kejserlige dekretter og edikter, men at kejserne derimod typisk reagerede på lokale og regionale myndigheders reaktioner på de kristne²⁶³. Dette billede svarer til og bekræfter Millars omstridte hovedtese, at kejsernes styre typisk var reagerende snarere end agerende²⁶⁴. Med dette typiske billede af at kejserne normalt ikke tog initiativ til at yde kristendommen modstand, men at kejserne derimod, jævnfør Lactants gengivelse af indholdet af Ulpian's værk²⁶⁵, nok bakkede de regionale myndigheder op i deres modstand, kan vi dog ikke fuldstændig afvise, at én eller flere kejsere ved én eller flere lejligheder selvstændigt besluttede sig for, at de kristne skulle forfølges. Vi kan altså ikke på denne baggrund drage nogen konklusion i den traditionsrige diskussion af, om nogen kejser før Decius i år 250 (fx Tiberius, Nero eller Domitian) skulle have stået bag et edikt eller en lov vendt mod de kristne. Blot kan vi sige, at intet hos Ulpian eller Meliton tyder herpå²⁶⁶, samt at Millars tese, at kejserne normalt reagerede snarere end agerede, umiddelbart taler herimod. Et edikt eller en lov ville dog være en mulig kejserlig reaktion på en henvendelse. Millars tese giver øget vægt til et af Sherwin-Whites svagere argumenter mod en centralt styret forfølgelse på baggrund af en antikristelig lovgivning eller et antikristeligt edikt: *there arises a general improbability either that the Christians seemed important enough to the government of Nero or Domitian to require a measure of universal suppression, or that any action taken was more than local and temporary*²⁶⁷. Omvendt kan vi ikke med Millars tese konkludere negativt, at det eventuelle fravær af centralt styret forfølgelse og en egentlig antikristelig lovgivning eller af et egentligt antikristeligt kejserligt edikt betyder, at kristendommen ikke blev anset for vigtig²⁶⁸. Kristendommen blev jo netop anset for så vigtig, at byer og statholdere skrev til kejsere og flere kejsere anså, som vi har set, og som vi skal se, disse henvendelser for så vigtige, at de svarede i reskripter. Det vil ifølge Millars tese sige, at kejserne typisk tog stilling til kristendommen på samme måde, som de tog stilling til de fleste andre sager, store og små.

Indholdet af de lokale dekretter, de lokale skrifter til centralmagten og dennes reaktion i form af reskripter kendes desværre ikke. Tilsvarende er Ulpian's værk om statholderembedet tabt. Derfor er vi henvist til de to eneste kejserlige reskripter om de kristne, vi har bevaret: Trajans

²⁶³ For en lignende argumentation se fx også Ste. Croix 1963 s.14 og Robinson 1995 s.356 note 23.

²⁶⁴ Jochen Bleicken har argumenteret ivrigt imod denne tese.

²⁶⁵ *ut doceret quibus poenis adifici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur.*

²⁶⁶ Se fx også Ste. Croix 1963 s.14.

²⁶⁷ Se Sherwin-White 1966 (1952) s.774.

²⁶⁸ Modsat Ste. Croix om provinsielle edikter, se Ste. Croix 1963 s.14. Se fx også Millar 1977 s.560.

reskript til legaten i Bithynien og Pontos, Plinius, fra år 112, og Hadrians reskript til Provinsen Asiens prokonsul i år 124/125, Minicius Fundanus. Altså begge reskripter til det regionale niveau. Med hensyn til Trajans reskript kender vi heldigvis også brevet med Plinius' spørgsmål²⁶⁹

Tacitus' og Svetons omtale af de kristne.

To af Plinius', Trajans og Hadrians samtidige, Tacitus og Sveton, har også omtalt de kristne²⁷⁰.

Tacitus og Sveton var bekendte af Plinius og beklædte i store dele af deres liv ansvarsfulde romerske embeder²⁷¹. På den ene side burde dette få os til at betragte deres bedømmelse af de kristne på linie med Trajans, Hadrians og især på linie med Plinius', som et udtryk for romerske myndighedspersoners syn på de kristne. På den anden side bedømmer Tacitus og Sveton de kristne i en ganske anden kontekst, end Plinius, Trajan og Hadrian gjorde. Tacitus og Sveton skriver ikke som embedsmænd med ansvar for ro og orden i en provins, eller som en kejser, der bekymrer sig for sit omdømme, men som *privati*. Den ene er historiker og den anden forfatter af en række kejserbiografier, men som sådanne deler de i overensstemmelse med antikkens litterære konventioner et ønske om at belære og underholde læseren²⁷².

Martyrberetninger.

Ofrene for de romerske myndigheders forfølgelse af de kristne har fået stor opmærksomhed. Allerede i samtidens forestillede kristne samfund og lokalt i dette samfunds fællesskaber nød ofrene og ofrenes minde stor anseelse²⁷³. Et udtryk herfor var martyrberetningerne – fortællingerne om én eller flere kristnes dom og henrettelse typisk for de regionale romerske myndigheders hånd (undtagelse fx Justin som dømmes af Roms bypræfekt). Siden har de bevarede martyrakter sat præg på helgenkåringer, -kalendre og -biografier, ligesom de er blevet ivrigt diskuteret i forskningen.

Forskning, tilgang og metode.

I forskningen har man gået til martyrberetningerne med to typer af spørgsmål:

1. Som kilde til forfølgelsens historie, deres omfang, art og årsager.
2. Som kilde til de kristnes martyrideologi, denne ideologis oprindelse, udvikling og sammenhæng med muligvis beslægtede fænomener inden for jødedom og eller græsk-romersk kultur.

²⁶⁹ Brevenes ægthed forudsættes, se fx Sherwin-White 1966 s.691-692 og Sordi 1988 s.59.

²⁷⁰ Se Tacitus, *Ann.* XV,44 og Sveton, *Nero* 16,2. Undertiden bliver det kontroversielt hævdet, at Tacitus (og Sveton i Claudiusbiografien) omtaler en ellers ukendt antiromersk sekt af *Chrestiani*, som ikke skulle være kristne, se fx Laupot 2000 s.233-247. I denne afhandling forudsættes det, som også det store flertal af forskere gør, at Tacitus omtaler kristne. Som ovennævnt er (den fejlagtige) stavemåde, *Chrestiani*, kendt af samtidige kristne forfattere, se fx Justin, *1.Apol.* 4,1-5 og Tertullian, *Apol.* 3,5. Se fx også Thyssen 1996 s.122 note 11, Benko 1980 s.1057 og Lührmann 1986 s.202.

²⁷¹ Se fx Lührmann 1986 s.193.

²⁷² Se fx Screiner 2000 s.37-58.

²⁷³ Se fx *1.Clem.* 5-6, *Polyk.mart* 1,1-2 og 20,1 og *Perpetua* 13.

De forskere, der primært har beskæftiget sig med den første type spørgsmål, har primært brugt martyrakterne som kilde til begivenheder – hvad der skete. Modsat har de forskere, som primært har diskuteret den anden type spørgsmål, primært brugt beretningerne som levn, som udgangspunkt og omdrejningspunkt i en diskussion af, hvad de kristne skrev og hvorfor.

Med den første tilgang har forskere ment at kunne be- eller afkræfte alle de velkendte teser om forfølgelsesernes art og årsag²⁷⁴. Mommsen underbyggede sin *coercitio*-tese hermed²⁷⁵, Sherwin-White og Ste. Croix afviste denne og påviste bl.a. på baggrund af de samme beretninger, at martyrerne blev dømt indenfor de løsere rammer af en *cognito extra ordinem*-proces²⁷⁶. Med hensyn til forfølgelsens årsager fandt Sherwin-White belæg for sin *contumacia*-tese i martyrbereftningerne, mens Ste. Croix mente at finde grundlag for at afvise denne og påvise sin egen ugudelighedstese og til at betegne mange af de kristnes ”martyrier” som ”frivillige”²⁷⁷. I centrum for alt dette er en diskussion af, hvad der egentligt skete, når kristne blev stillet for romerske myndigheder og hvorfor. Følgelig er et martyrium underforstået blevet forstået og defineret som en særlig type dødsfald og henrettelse²⁷⁸ og en martyrbereftning som en kilde til en sådan særlig begivenhed. Jeg skal ikke her forsøge at definere, hvad det ”særlige” bestod eller består i idet:

1. Forskellige forskere har lagt vægt på forskellige forhold.
2. Ingen af de mere eller mindre bevidste definitioner af ”det særlige” forekommer mig tilfredsstillende.
3. En alternativ tilgang inspireret af de forskere, som har benyttet martyrakterne som kilde til de kristnes martyrideologi, er mere frugtbar for de, i denne afhandling, rejste spørgsmål.

De forskere, som primært interesserer sig for martyrakterne som kilde til de kristnes (og andres) martyrideologi, kan traditionelt inddeles i to skoler²⁷⁹. Ifølge den ene, repræsenteret af Frend, havde de kristnes martyrideologi sin rod og oprindelse i jødisk martyrideologi²⁸⁰. Ifølge den anden skole, repræsenteret af Bowersock, var den kristne martyrideologi derimod ikke forbundet med jødedom, men noget radikalt nyt som udvikledes i 2.-4. århundrede²⁸¹. Diskussionen er klassisk: Som historiker kan og bør man altid diskutere, om, eller rettere, i hvilket omfang det fænomen, man studerer, er påvirket, betinget eller udviklet fra tidligere fænomener. Når diskussionen imidlertid

²⁷⁴ Se nedenfor kapitel 4. Se fx også Musurillo 1972 s.LVII-LXII.

²⁷⁵ Se Mommsen 1890.

²⁷⁶ Dette og det efterfølgende se Sherwin-White 1966 og Ste. Croix 1963.

²⁷⁷ Se Ste. Croix 1963 s.22-23.

²⁷⁸ Se fx Henten og Avemarie 2002 s. 2-3.

²⁷⁹ Se fx Boyarin 1999 s.93-95.

²⁸⁰ Se Frend 1965 s.31-99. Se fx også Ste.Croix 1963 s.23 og Frend 1958 s.144-145.

²⁸¹ Se Bowersock 1995 – se fx siderne 7-8.

ender i et ”enten eller” snarere end i et ”i større eller mindre omfang”, som det ofte sker, når ”skoler” ”etableres”, risikerer diskussionen at blive ufrugtbar, hvilket i nogen grad må siges at have været tilfældet i den aktuelle debat om den kristne martyrideologis oprindelse. Her kan det være forfriskende, når en forsker stiller spørgsmål ved den traditionelle debats grundlæggende præmisser. Dette er præcis hvad Daniel Boyarin har gjort i sin udgivne forelæsningsrække, *Dying for God* fra 1999. Som vi så i kapitel 2, er man i forskningen blevet opmærksom på, at kristendommens adskillelse fra jødedommen ikke var en simpel, hurtig og uigenkaldelig begivenhed, men snarere en proces hvor kristendom og jødedom kun langsomt og ikke unilineært blev adskilt fra hinanden. I overensstemmelse hermed har Boyarin argumenteret for, at både Friends og Bowersocks skole bygger på den forældede præmis, at kristendom og jødedom i 1. århundrede straks var klart adskilte og velafgrænsede størrelser. For at stille det på spidsen: Hvordan skulle man i en periode, hvor kristendom var en del af jødedom, kunne afklare, om ”kristen” martyrideologi var ”kristen” eller ”jødisk”. Martyrideologi og udvikling af martyrideologi var i stedet, ifølge Boyarins tolkning, en del af den proces, som langsomt adskilte kristne fra jøder og kristendom fra jødedom²⁸².

Den præmis, at et martyrium er en særlig type dødsfald og henrettelse, og at en martyrberetning er en skriftlig fremstilling heraf, er også ofte blevet delt af de forskere, som har beskæftiget sig med den anden type spørgsmål – altså martyrberetningerne som kilde til de kristnes (og andres) martyrideologi²⁸³. Boyarin har imidlertid fremsat en alternativ definition, hvor det afgørende ikke er begivenheden, men derimod hvordan samtidens kristne skrev og talte herom²⁸⁴. Boyarin skriver: *For the ”Romans,” it didn’t matter much whether the lions were eating a robber or a bishop, and it probably didn’t make much of a difference to the lions, either, but the robber’s friends and the bishop’s friends told different stories about those leonine meals. It is in these stories that martyrdom, as opposed to execution or dinner, can be found, not in ”what happend.”*

I modsætning til Boyarin er vi i denne afhandling mere interesseret i, hvem de kristnes modstandere var, og hvorfor og hvordan de kristne blev mødt med modstand, end i de kristnes martyrideologi og dennes udvikling. Alligevel er Boyarins definition mere frugtbar end traditionelle martyrdefinitioner, som fokuserer på ”særlige” omstændigheder omkring henrettelsen. Dette ud fra den tese at forfatterne til de bevarede martyrberetninger fortalte om henrettelserne, for herigennem at opbygge og trøste læseren/tilhøreren i forhold til den (som oftest mindre dramatiske) modstand læseren/tilhøreren mødte. For at kunne trøste og opbygge måtte forfatteren tegne et troværdigt (om end dramatiseret og idealiseret) billede af modstand, modstandere og modstanderes motiver, et billede som var genkendeligt for den læser/tilhører, som skulle trøstes og opmuntres. Martyren

²⁸² Se Boyarin 1999 s.93-94.

²⁸³ Se fx van Henten og Avemarie 2002 s.3.

²⁸⁴ Se Boyarin 1999 s.94-95 også for det efterfølgende citat.

skulle fungere som læserens/tilhørerens forbillede. Han eller hun kunne derfor fremstilles som forbilledligt dydig og modig, men han eller hun kunne også fremstilles som mennesker med svagheder, som dog blev overvundet ved Guds kraft. Sidstnævnte kunne måske gøre det lettere for læseren/tilhøreren at identificere sig med martyren. Tilsvarende var det formålstjenstligt for forfatteren, at skildre frafaldne som det gik ilde, som advarende eksempler.

Den antikke og middelalderlige kristne martyrlitteratur, som beretter om romerske kristenforfølgelser, er enorm. Der er imidlertid enighed om, at næsten alle disse skrifter ikke er samtidige med de begivenheder, de beretter om endsige med den periode, som her diskuteres (110-250)²⁸⁵. Det grundlæggende og store arbejde med at skelne mellem samtidige og senere martyrakter, eller som man nogle gange misvisende ser det benævnt mellem ”autentiske” og ”ikke-autentiske”²⁸⁶, blev udført af Adolf von Harnack. Harnacks inddeling er stort set blevet fulgt siden²⁸⁷, og den vil også være udgangspunktet i dette kapitel. Siden Harnack har der stort set været enighed om et lille korpus af martyrberetninger, skrevet før den Deciske kristenforfølgelse i år 250. Det er kun disse samtidige martyrberetninger, som her vil blive diskuteret med henblik på modstand og modstandere i årene 110-250. Litterært er der stor variation i de tidlige martyrakters form og i forfatternes brug af virkemidler, som fx direkte tale²⁸⁸. Som vi skal se, hævder forfatteren til nogle af de tidlige martyrberetninger, *passiones* eller *martyria*, at være øjenvidne til ”begivenhederne”. Centrale passager i de resterende martyrakter, *acta* eller *gesta martyrum*, har form af romerske retsprotokoller, *commentarii*²⁸⁹. Det er omdiskuteret om autentiske *commentarii* blev anvendt, som kilde af (nogle af) de kristne forfattere, som skrev vore overleverede martyrberetninger. Senest har Gary Bisbee ud fra papyri påvist, at det (i Egypten) var muligt at købe kopier af Romerske retsprotokoller til eget brug²⁹⁰. Hermed er det plausibelt men ikke givet, at kristne forfattere gjorde brug af et sådant kildemateriale ved udarbejdelsen af de overleverede beretninger²⁹¹.

Heldigvis behøver vi med vor tilgang og problemstilling ikke at tage stilling til dette spørgsmål. Hvis vi antager, at nogle af forfatterne var øjenvidner, og/eller at forhørsprotokoller i nogle tilfælde blev anvendt som kilde ved udarbejdelsen af martyrberetningerne, gør dette disse beretninger til førsteklasses kilder til den modstand og de motiver, som forfatteren beskriver. Hvis vi derimod antager, at der i alle tilfælde er tale om litterære former og virkemidler helt uden relation

²⁸⁵ Se fx Musurillo 1972 s.XI-XII og Balling, Bidstrup og Bramming 1997 s.85-88.

²⁸⁶ For kritik af en sådan benævnelse se fx Bisbee 1988 s.1-17.

²⁸⁷ Se Musurillo 1972 s.XI, Quasten 1962 bd.1 s.176-185 og Barnes 1968a s.509. Barnes uden henvisning til Harnack.

²⁸⁸ Se fx Musurillo 1972 s.LIII og Henten og Avemarie 2002 s.3.

²⁸⁹ Dette og følgende se fx Barnes 1968a s.527-529, Musurillo 1972 s.LI-LIII, Quasten 1962 bd.1 s.176-178, Bisbee 1988 s.19-36 og Henten og Avemarie 2002 s.3.

²⁹⁰ Se Bisbee 1988 s.19-31. Se fx også Lane Fox 1986 s.472 for en forbilledligt spidsfindig argumentation for, at de kristne undertiden kom i besiddelse af retsprotokoller gennem bestikkelse.

²⁹¹ Bisbee argumenterer selv for, at martyrakterne som de foreligger ikke er direkte afskrifter af retsprotokoller. Se nedenfor kapitel 14 og Bisbee 1988 s.94-118.

til de aktuelle faktiske forhold, vil beretningerne fortsat, med den valgte tilgang og definition af martyrium, være gode kilder til at belyse, hvad en samtidig forfatter og samtidige læsere/tilhørere anså for troværdigt – teksten bliver da en kilde til det almene og ikke det specifikke²⁹².

Polykarps martyrium.

Polykarp var efter alt at dømme en fremtrædende skikkelse i det tidlige kristne forestillede samfund²⁹³. Beretningen om hans martyrium er inddelt i atten kapitler og indrammes af en brevindledning og –afslutning. Beretningen er sendt fra Smyrna og adresseret til menigheden i Filomelion og til andre menigheder indenfor det forestillede kristne samfund. Beretningen er skrevet på opfordring af menigheden i Filomelion, og afsendermenigheden pålægger denne menighed at videresende beretningen til andre menigheder²⁹⁴. I brevets afslutning oplyses det, at beretningens forfatter hed Markianus, og at forfatteren af indledningen og afslutningen hed Euarestus. Efter brevafslutningen får vi i kapitel 21 en datering af begivenhederne og en navngivning af den prokonsul, L. Statius Quadratus, som anonymt optræder i beretningen, mens vi i kapitel 22 får en beretningen om tekstoverleveringen. Det er omstridt, om kapitel 21s' dateringer var en del af det oprindelige skrift, og/eller om man kan fæste lid til dem, mens der naturligvis er enighed om, at kapitel 22s' oplysninger om tekstoverleveringen må høre en senere tid til²⁹⁵. Euseb citerer og parafraserer store dele af beretningen og daterer ud fra sammenhængen begivenhederne til Marcus Aurelius' og Lucius Verus' tid som kejsere (årene 161-169)²⁹⁶. Nogle forskere vil følge denne datering, enkelte endog med den ekstreme position, at begivenhederne fandt sted efter Verus' død²⁹⁷, mens andre på baggrund af dateringerne i kapitel 21 taler for en tidligere datering til årene mellem 155-159²⁹⁸. Denne lidt tidligere datering støttes af, at Ignatius allerede omkring år 107 adresserede et af sine breve til Polykarp som biskop i menigheden i Smyrna²⁹⁹, mens Irenæus hævder, at Polykarp havde omgædetes mange af dem, som havde set Herren³⁰⁰. Fra martyrbere­tingen³⁰¹ ved vi, at Polykarp havde tjent Kristus i 86 år, men selv med den meget høje alder som denne angivelse tyder på, forekommer det usandsynligt, at den Polykarp, som kendte flere af apostlene og som var biskop omkring år 107, skulle have levet så længe som til Marcus

²⁹² For en lignende argumentation se fx Gradel 2002 s.1-2.

²⁹³ Se fx Guyot og Klein 1993 s.328, *Ign.Polyk.*, Irenæus, *Adv.hær.* III,3,4 og Euseb, *HE* IV,14.

²⁹⁴ Dette og følgende se *Polyk.mart.* 20,1-2.

²⁹⁵ Se fx Barnes 1968a s.510-514, Musurillo 1972 s.XIII, Guyot og Klein 1993 s.335 note 74-75 og Agersnap 1985 s.172-174.

²⁹⁶ Se Euseb, *HE* IV,15.

²⁹⁷ Se fx Henten og Avemarie 2002 s. 94 note 30.

²⁹⁸ Se fx Barnes 1968a s.510-514.

²⁹⁹ Se *Ign.Smyrn.* og *Ign.Polyk.*

³⁰⁰ Se Irenæus, *Adv.hær.* III,3.

³⁰¹ Se *Polyk.mart.* 9,3.

Aurelius' regeringstid for ikke at tale om til efter Lucius Verus' død³⁰². Her er Barnes' datering til årene 155-159 at foretrække og denne er da også efterhånden ved at blive alment accepteret³⁰³.

Justins martyrium.

Beretningen om Justin og seks af Justins elevers dom og henrettelse er overleveret i tre forskellige versioner, A, B og C³⁰⁴, der afviger en del fra hinanden. I alle tre versioner udgøres den centrale og længste del dog af bypræfekten, Q. Iunius Rusticus' forhør af de anklagede. Således er beretningen af *acta* formen. Den traditionelle position, fx repræsenteret af Quasten er, at de tre versioners forskellige indeledninger er forklarende tilføjelser fra 4. århundrede, hvorimod de centrale dele af martyrakten byggede på de officielle forhørsprotokoller og derfor troværdigt gengav forhøret³⁰⁵. Gary Bisbee har imidlertid i sin afhandling om de tidlige martyrakter stillet spørgsmålstejn ved denne traditionelle opfattelse af de centrale deles direkte afhængighed af officielle protokoller³⁰⁶. Bisbee argumenterer overbevisende for, at også disse centrale dele er litterært bearbejdet med et opbyggeligt formål for øje, bl.a. synes betydningen af navnene på nogle af Justins elever at have indflydelse på de svar, de giver, Charito referere til *nåden*, Evelpistus til *forventningen* om Kristi genkomst³⁰⁷. Nu er det naturligvis ikke helt udelukket, at martyrerne kan have haft mod og forstand til at lave sådanne ordspil i "virkeligheden", men ordspillenes karakter viser os, at svarene selv i dette tilfælde var tænkt til forkyndelse/opbyggelse. Med den litterære bearbejdning af forhørsprotokollen, som antageligt har fundet sted, og/eller med dette forkyndende/opbyggelige formål, bliver beretningen ikke kun til en kilde til "begivenhederne" omkring Justins og de øvriges død, men også til den trøst og opbyggelse, som forfatteren og/eller martyrerne mente, at hans og/eller deres medkristne behøvede. Dermed bliver beretningen også en kilde til den modstand, læseren kendte og mødte.

Justins død kan, takket være navnet på bypræfekten, Q. Iunius Rusticus, dateres til årene mellem 163 og 167 og affattelsen af beretningens centrale dele følgelig til kort efter³⁰⁸. Af de tre versioner er der enighed om at betragte den længste, C, som den, der har været udsat for de største og seneste ændringer, derfor vil denne her lades ude af betragtning³⁰⁹. Der er derimod ingen

³⁰² Se fx Musurillo 1972 s.XIII og Guyot og Klein 1993 s.331-332 note 36.

³⁰³ Se Barnes 1968a s. 512-514. Barnes' datering bygger på kapitel 21s' navngivningen af prokonsulen som L. Stadius Quadratus, konsul i år 142 og ifølge *I.G.R.R.* IV,1339 prokonsul i provinsen Asien – her fra Barnes 1968a s. 512 note 10. På baggrund af undersøgelser af sædvanlige embedskarrierer har Barnes overbevisende argumenteret for, at Stadius Quadratus sandsynligvis var prokonsul i Asien i et af embedsårene mellem 155-159. Se fx også Buschmann 1998.

³⁰⁴ Se Musurillo 1972 s. XVIII, disse benævnelser vil blive fulgt her.

³⁰⁵ Se fx Quasten 1962 bd. 1 s.178, Guyot og Klein 1993 s.335 og s.336 note 77 og Musurillo 1972 s.XVIII.

³⁰⁶ Dette og det efterfølgende se Bisbee 1988 s.94-118. Se fx også Henten og Avemarie 2002 s.97-98.

³⁰⁷ Se A og B 4,2-4.

³⁰⁸ Se Guyot og Klein 1993 s.336, Quasten 1962 bd.1 s.178-197, Henten og Avemarie 2002 s.96 og Musurillo 1972 s.XVII-XIX.

³⁰⁹ Dette og følgende se fx Musurillo 1972 s.XVIII og Guyot og Klein 1993 s.335.

enighed om, hvilken af de to øvrige versioner der bør foretrækkes, for begge har tydeligvis været udsat for nogen senere bearbejdning. Dette ville være et større problem, hvis vi udelukkende fokuserede på begivenhederne omkring de syvs død. Når vi derimod også ønsker at diskutere, hvorfor det var interessant for samtidige kristne forfattere at fortælle herom, bliver begge de to ”gode” versioner, A og B, af beretningen interessante.

Martyrerne i Lyon.

Euseb har i kirkehistorien overleveret os en beretning om adskillige martyrs død i den galliske by Lyon³¹⁰. Euseb er ikke selv forfatteren men afskriver derimod uddrag af et samtidigt brev, som menighederne i Lyon og Vienne sendte til menighederne i Asien og Frygien³¹¹. Euseb gengiver ifølge sit eget udsagn beretningen med et opbyggeligt formål og daterer begivenheder og beretning til Marcus Aurelius’ 17. år³¹². Denne datering til år 177 følges i den moderne forskning³¹³.

Martyrerne fra Scili.

Ifølge Tertullian, blev de første martyrer i Nordafrika henrettet af prokonsulen, P. Vigellius Saturninus³¹⁴. Netop fra Saturninus tid som prokonsul i Afrika har vi bevaret en beretning om Saturninus’ forhør og dom af tolv andre navngivne kristne i Karthago. Navnene på de tolv tyder på, at det drejede sig om personer af lokal afstamning eller af lav status (fx Felix). Underligt nok valgte Saturninus alligevel at henrette dem på den mindst vanærende måde – med sværd³¹⁵. Fra Augustin ved vi, at teksten blev læst op til gudstjenester, og at der også blev prædikeret over den. Augustins egen prædiken over martyrberetningen er bevaret³¹⁶. Af Augustins prædiken og af de bevarede tekstudgavers overskrift fremgår det, at martyrerne stammede fra den lille by Scili. Byen Scili kendes, som det er tilfældet med mange Nordafrikanske byer, kun fra kristne kilder, og dens lokalitet kan i dag ikke fastslås³¹⁷.

I den bevarede tekst dateres retssagen og henrettelsen til den 17. juli i det år, der svarer til 180. Denne datering accepteres af den moderne forskning, ligesom det er alment accepteret, at beretningen er samtidig med begivenheden³¹⁸. Teksten er af den rene *acta* form og gengiver altså angiveligt prokonsulens forhør og domfældelse af martyrerne.

³¹⁰ Se Euseb, *HE* V,1-2.

³¹¹ Se Euseb, *HE* V,1,1-3 og V,4,1-2.

³¹² Se Euseb, *HE* V. bogs indledning.

³¹³ Se fx Guyot og Klein 1993 s.339, Musurillo 1972 s.XX og Quasten 1962 bd.1 s.180.

³¹⁴ Se Tertullian, *Scap.* 3.

³¹⁵ En bogstavelig fortolkning af Tertullian, *Scap.* 3 viser at Saturninus (også) henrettede de af Tertullian omtalte martyrer med sværd, uanset om disse kan identificeres med de i martyrberetningen omtalte eller ej.

³¹⁶ Se Augustin, *Serm.* 37,155.

³¹⁷ Se fx Guyot og Klein 1993 s.351 og Musurillo 1972 s.XXII.

³¹⁸ Se fx Friend 1965 s.313, Guyot og Klein 1993 s.351, Musurillo 1972 s.XXII-XXIII og Barnes 1968a s.519.

Meget tyder dog på, at de bevarede udgaver af beretningen ikke er komplette³¹⁹.

Prokonsulens forhør af martyrerne indledes brat, og i denne indledning nævnes kun navnene på seks kristne. Ved afslutningen afsiger Saturninus derimod dom over tolv navngivne kristne. Af en græsk tekstudgave, som ellers betragtes som en oversættelse, fremgår det, at en af de martyrer, Felix, som først nævnes i den afsluttende dom, havde været i retten tidligere³²⁰. I forhøret er det også kun nogle af de anklagede, som udspørgeres og svarer. Der er to mulige forklaringer på disse forhold. Enten er en del af martyrakten tabt, eller også har forfatteren bevidst udeladt nogle passager³²¹.

Perpetuas og Felicitatis' martyrium.

Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis er beretningen om de unge Nordafrikanske kvinder Perpetuas og Felicitatis' lidelse og død i selskab med andre katekuméner og deres lærer, Saturus. Teksten er overleveret i en latinsk og en græsk udgave. I forskningen er der udbredt enighed om, at foretrække den latinske som den "originale"³²². Beretningen består af tre dele: Én del er angiveligt Perpetuas fængselsdagbog, hvori Perpetua også beretter om nogle åbenbaring, hun modtog i fængslet, anden del er angiveligt Saturus' genfortælling af en åbenbaring, han havde samme sted, mens den sidste del af teksten er en rammefortælling af en anonym forfatter og redaktør. I forskningen er der udbredt tillid til, at Perpetua og Saturus vitterligt selv forfattede de angivne dele af teksten³²³. For det første er der meget store og iøjnefaldende stilforskelle mellem de tre forskellige dele³²⁴. For det andet forudsætter forfatteren af rammefortællingen, at nogle af læserne var øjenvidner til begivenhederne³²⁵, mens *Perpetua* beretter om medkristnes besøg i fængslet og om, at det var en af disse besøgende, hendes bror, som inspirerede hende til at bede Gud om det syn, hun siden fik og nedskrev³²⁶. Med sådanne besøg og med øjenvidner som læsere forekommer det ikke sandsynligt, at redaktøren kunne "opfinde" nedskrevne beretninger af Perpetua og Saturus³²⁷. Teksten er altså en samtidig førstehåndskilde til de begivenheder, den beskriver.

Imidlertid er der ingen tvivl om, at teksten i samtiden tjente et opbyggeligt formål. Forfatteren af rammeberetningen skriver eksplicit, at beretningen bør læses til *Guds ære og til styrkelse for mennesker*³²⁸, mens Saturus i beretningen om sin åbenbaring tydeligvis er mere optaget

³¹⁹ Se fx Barnes 1968a s.519-520 og Karpp 1961 s.165-172.

³²⁰ Her fra Barnes 1968a s.520.

³²¹ Se fx Musurillo 1972 s.XXII-XXIII og Kerestes 1989 bd. 1 s.160-161.

³²² Se fx Balling, Bidstrup og Bramming 1997 s.54-55, Barnes 1968a s.521, Guyot og Klein 1993 s.358 og Kraemer og Lander 2000 s.1051.

³²³ Se fx Habermehl 1992 s.240-248, Kraemer og Lander 2000 s.1048 og Balling, Bidstrup og Bramming 1997 s.55-56.

³²⁴ Se fx Barnes 1968a s.521 og Balling, Bidstrup og Bramming 1997 s. 56.

³²⁵ Se 1,6.

³²⁶ Se 3,7-8, 4,1-2 og 9,1.

³²⁷ Se fx også Balling, Bidstrup og Bramming 1997 s.56.

³²⁸ *Deus honoretur et homo conforetur* Se 1,1. Oversat af Balling, Bidstrup og Bramming 1997. Se fx også 1,6 og 21,11.

af, med den autoritet hans status som ”bekender” giver ham, at stifte fred i en aktuel intern kirkelig strid, end i at give os oplysninger om modstand, modstandere og modstanderes motiver³²⁹.

Ifølge kristen tradition fra 4. århundrede blev Perpetua og hendes medkristne henrettet i det år, som svarer til år 203³³⁰. Om traditionens datering er troværdig, lader sig ikke afklare, men intet i teksten strider herimod. Perpetua selv fortæller os, at hun skulle henrettes på Cæsaren Getas’ fødselsdag (Se 7,9. Se fx også Barnes 1968a s. 522-523). Geta, Severus yngste søn, blev Cæsar i år 198. Patristikeren Peter Habermehl har hos Tertullian, i skriftet *De anima* 55,4 fra år 210, fundet belæg for, at beretningen på dette tidspunkt forelå i en helhed med både Perpetuas og Satorus’ syner, idet Tertullian her sammenblender Perpetuas og Satorus’ udsagn (Se Habermehl 1992 s. 246. Balling, Bidstrup og Bramming 1997 s. 57 og Barnes 1968a s. 522). Ud fra teksten selv og ud fra Tertullians omtale af teksten i år 210 kan vi altså slutte, at Perpetuas, Satorus’ og de øvriges død og affattelsen og redaktionen af beretningen herom, kan dateres til årene mellem 198 og 210.

Celsus og *Contra Celsum*.

I anden halvdel af det 2. århundrede skrev den i øvrigt ukendte hedenske filosof Celsus et polemisk skrift vendt mod kristendommen kaldet, *αὐτῆς ἀληθείας λόγος*, *Den sande tale*³³¹. En mere præcis datering af værket er næppe mulig. En menneskealder senere, nærmere bestemt i årene mellem 245 og 249³³² skrev den kristne lærer Origenes en gendrivelse af dette skrift, *κατὰ κελσῶν*, *Mod Celsus*. Celsus eget skrift er ikke bevaret i selvstændig form, men størstedelen heraf³³³ er bevaret som citater i Origenes’ modskrift. I forskningen er der udbredt tillid til at Origenes gengiver Celsus’ ordvalg med stor nøjagtighed³³⁴. Dette hænger sammen med den noget uinspirerede måde, hvorpå Origenes valgte at arbejde med størstedelen af Celsus’ skrift. Origenes havde oprindeligt ønsket at tematisere Celsus’ argumenter for derefter at gendrive dem tema for tema. Til alt held for den troværdige overlevering af Celsus’ arbejde løb Origenes ifølge eget udsagn snart sur i denne fremgangsmåde. I stedet gik han over til at følge Celsus’ disponering og gendrive ham argument for argument, synspunkt for synspunkt³³⁵.

³²⁹ Se 13. Se fx også Balling, Bidstrup og Bramming 1997 s.83 og 117-118.

³³⁰ Her fra Guyot og Klein 1993 s. 357, Barnes 1968a s. 522 og Kraemer og Lander 2000 s.1051.

³³¹ Dette og det efterfølgende se Jacobsen 2004 s. 27-29, Frede 1994 s. 5188-5191, Chadwick 1980 s.XXVI-XXVIII og Hoffmann 1987s. 30-33.

³³² I *HE* VI,36,2 daterer Euseb *C.Cels.* til Filip Araberens kejsertid (244-249) og til en tid hvor Origenes var mere end 60 år gammel (efter 245). Denne dateringen er alment accepteret se fx Chadwick 1980 s.XIV, Jacobsen 2004 s.45 og Frede 1998 s.131.

³³³ I forskningen anslået til mellem 2/3 og 3/4 af det originale værk. Se fx Hoffmann 1987 s.44-45. Origenes nævner selv at han visse steder har forkortet – se fx Origenes, *C.Cels.* II,32.

³³⁴ Se fx Hoffmann 1987 s. 44-45 og forskningsoversigten i Pichler 1980 s.8-14.

³³⁵ Se Origenes, *C.Cels.* præf.6. Se fx også Jacobsen 2004 s.47.

Del II: Omvendelse til kristendommen i Romerriget ca. år 50-250.

Problem og tilgang – omvendelse til kristendommen i Romerriget ca. år 50-250.

Omvendelse er ikke et universelt begreb (Se ovenfor kapitel 1). Hvert samfund, hver bevægelse og hver kultur udvikler derimod sin egen ideale forståelse³³⁶. På denne baggrund vil det i afhandlingens aktuelle del II blive undersøgt, hvordan omvendelse skildres i de kristne kilder. Er der heri stereotype, idealiserede træk? Hvordan er samspillet mellem Kristus, de kristne og konvertitten? Hvem omvendes, hvordan omvendes de og hvorfor? Er omvendelserne skildret som pludselige begivenheder eller processer – eller optræder begge typer af omvendelser i beretningerne? Omvendelsesberetningernes kontekst vil ligeledes blive undersøgt. Hvilken samtidig debat indgik beretningerne i, hvilke formål tjente deres gengivelse og hvilken funktion havde de for publikum og forfatteren? Her bliver det afgørende at undersøge om omvendelsesberetningerne havde en normativ funktion, og hvem de i givet fald havde denne normative funktion i forhold til. Jeg er altså mindre interesseret i, hvorfor fx Paulus omvendte sig, end i *skildringerne* heraf. Hvorfor forfattere gengav dem, og hvordan de påvirkede publikum. Kunne Paulus fx ses som en rollemodel for konvertitter og/eller kristne, der søgte at lede andre til omvendelse. Kunne konvertitter få betydet deres omvendelse ved at høre/læse om Paulus', og kunne kristne også herigennem få en "opskrift" på, hvordan og hvortil de skulle påvirke andre.

Med hensyn til motiver til omvendelse så vi, at mange af Gibbons synspunkter endnu lever i forskningen (kapitel 3). De kristnes iver, netværk, budskab om evigt liv og aktive tro på, at bønner kunne udvirke mirakler, anses endnu for at have tiltrukket mange. Forskningens argumentation herfor hviler så at sige på to fødder, almen sund fornuft (en substantivistisk fod) og empirisk fremdragne vidnesbyrd fra kilderne (en formalistisk fod). Dette illustreres bedst med et eksempel: Når det kristne budskab om evigt lyksaligt liv anses for motiverende til omvendelse, bygger dette implicit på den antagelse, at evigt liv (dengang som nu) må have været tillokkende³³⁷. At den almene sunde fornuft passer på de konkrete forhold i antikken bekræftes derefter ved hjælp af kilders udsagn om, at nogle omvendte sig for at få del i det evige liv og undgå Guds straf.

Det er ikke min hensigt at afvise, forbedre, relativere eller blot ændre den tidligere forsknings argumentation for sådanne synspunkter enten ved at inddrage et nyt og hidtil ukendt kildemateriale eller ved at omfortolke det allerede eksisterende efter lignende principper. Her er det i stedet mit håb, at ovenstående fokus på omvendelsesskildringernes funktion kan gøre det muligt at se problemet fra en anden vinkel. Hvis det viser sig, at omvendelsesskildringerne havde en funktion i forfatterens egen omvendelsesproces og/eller i forfatterens forsøg på at missionere

³³⁶ Se fx Rambo 1993 s.2-5, Taylor 1995 s.128, Segal 1990 s.17 og 299-300 og Segal 1998 s.91-92.

³³⁷ Dette og følgende se fx MacMullen 1983 s.185 og Kreider 1999 s.16.

overfor læser/tilhører, vil vi med skildringen ikke kun have en beskrivelse af en fortidig omvendelse, vi ville befinde os på ét/to punkt(er) i en/to antik(e) omvendelsesproces(ser) (forfatterens og læserens/tilhørers).

Denne undersøgelse af de kristnes egne skildringer af omvendelse vil blive delt i to underdele, hvoraf den anden er den længste. I den første, del IIa, vil alle omvendelsesskildringer fra årene 50-110 blive analyseret, mens jeg i den anden, del IIb, vil begrænse mig til at analysere de skildringer af egen omvendelse, som forfatterne til de såkaldte apologetiske skrifter har efterladt sig. Beretningerne fra år 50-110 bliver behandlet i en selvstændig underdel af tre årsager:

1. Moderne erfaringer tyder på, at omvendelsesberetninger har størst betydning i religiøse bevægelses etableringsfase (se ovenfor).
2. I perioden år 50-110 var kristendommen, som vi har set (se kapitel 2), endnu ikke etableret som en ny og selvstændig religiøs verden (eller som nye og selvstændige religiøse fællesskaber og som et nyt forestillet religiøst samfund)³³⁸. Ligesom mange konvertitter, bl.a. den berømte Paulus, var jøder. Derfor må vi undersøge om kildernes beretninger om omvendelse ændrede karakter, når de gik fra at skildre en omvendelse, som foregik internt i en jødisk religiøs verden til at skildre et skifte fra en religiøs verden til en anden.
3. Endeligt blev mange af de bevarede kilder fra år 50-110, som vil blive behandlet i del IIa, i løbet af 2.-3.- århundrede i stigende grad betragtet som autoritative³³⁹. Det vil altså være interessant at sammenligne det (eller de) omvendelsesideal(er), som disse efterhånden autoritative kilder formidler, med de skildringer af egen omvendelse som apologeterne skrev i 2.-3.-århundrede. En sammenligning heraf vil kunne vise, om de tidlige omvendelsesskildringer kom til afgørende at præge de senere forfatteres omvendelsesskildringer og omvendelsesoplevelser – retrospektivt.

På den ene side vil det forestillede kristne samfunds og de kristne fællesskabers selvreproducerende mekanismer, *skabeloneffekten*, *den sociale investering* og *identitesfølelsen*, antageligt virke i retning af at fastholde og opdrage 2. og 3. århundredes konvertitter til at forstå deres egen omvendelse ud fra de traditioner, som 1. århundredes konvertitter udstak. På den anden side vil dén afgørende forskel – at kristendommen fra engang i 2. århundrede ikke længere regnede sig for og blev regnet for en del af jødedommen³⁴⁰, men derimod for en selvstændig religion, et nyt og tredje folk, sammen med den betydelige forskel at de fleste konvertitter (og alle de konvertitter fra 2. og 3. århundrede, som kilderne giver os anledning til at analysere) nu var hedninger – virke i retning af at forandre normerne og idealerne.

³³⁸ Se fx Bilde 2001 s.123-323, 369-378 og 434-460.

³³⁹ Se fx Theissen 1999 s.249-285 og 368 note 4 og Noack 1993 s.18-24.

³⁴⁰ Se fx Bilde 2001 s.434-463.

En del af formålet er med andre ord at undersøge:

1. Om der begyndte at blive fortalt nye og anderledes historier om omvendelse til kristendommen i takt med, at kristne denne omvendelse af kristne, konvertitter og udenforstående begyndte at blive set som et religionsskifte; eller
2. Om de samme elementer som indgik i fx jøden Paulus' beretninger fra 50'erne om sin interne jødiske omvendelse til "kristendommen" (i 30'erne) kunne "genbruges", når en omvendt hedning, som fx Cyprian omkring år 250 skulle fortælle om sin nylige omvendelse til kristendommen? Kunne de samme historier fortælles om en jøde, der blev "kristen" omkring år 50, som om en hedning, der bliver kristen omkring år 250?
3. Var motiverne til omvendelse konstante eller forandrede? Var konvertittens rolle den samme eller forandret? Var der nogen udvikling i synet på omvendelse som noget pludseligt eller gradvist? Etc.

Del IIa: Omvendelseskildringer ca. år 50-110.

Kilder, omvendelseskildringer ca. år 50-110.

Den væsentligste kilde til kristne omvendelseskildringer fra 1. århundrede er den narrative, *Apostlenes Gerninger*, som netop beretter om kristendommens udbredelse. Denne kan suppleres med den kristne brevveksling fra 1. århundrede.

Paulus' omvendelse blev i 1. århundrede skildret fire gange i *Apostlenes Gerninger*. Desuden henvises der til den i fem af de breve, som traditionelt tilskrives Paulus: *Første Korintherbrev*, *Galaterbrevet*, *Filipperbrevet*, *Efeserbrevet* og *Første Timotheusbrev*. Kilderne fra 1. århundrede giver os ikke et tilsvarende righoldigt materiale om og (til dels?) af nogen anden(s) omvendelse. Derfor er det oplagt at tage udgangspunkt i disse omvendelseskildringer.

I forskningen er der udbredt enighed om, at Paulus skrev de tre førstnævnte breve i 50'erne. De to sidstnævnte breve er imidlertid omstridte. Enten betragtes de som forfattede af Paulus selv og dateres til første halvdel af 60'erne. Eller også betragtes de som "deuteropaulinske" og dateres til perioden herefter helt frem til slutningen af 1. århundrede (Se kapitel 4).

I forbindelse med spørgsmålet om omvendelse er spørgsmålet om brevenes oprindelse dog underordnet, idet jeg ikke interesserer mig for motiverne til netop Paulus' omvendelse. Derimod vil jeg undersøge hvilke normer beretningerne om hans omvendelse opstillede for den umiddelbare eftertids kristne. Her var det afgørende, at den umiddelbare eftertid betragtede brevene som autentiske paulusbreve, at den umiddelbare eftertid medtog dem i denne eftertids normative korpus – ikke hvad en langt senere eftertid måtte mene herom.

Kapitel 5: Skildringerne af Paulus' omvendelse ca. år 50-110.

Paulus' omvendelse grundlag for autoritet og argument i teologisk debat.

For Segal er det derimod afgørende at fastholde forestillingen om, at *Første Timotheusbrev* og *Efeserbrevet* ikke er skrevet af Paulus selv. Segal hævder nemlig, at der på tre punkter er afgørende forskel mellem omvendelsesberetningerne i *Apostlenes Gerninger* og disse såkaldte "deuteropaulinske" skrifter på den ene side og de "ægte" Paulusbreve på den anden. Segal hævder således, at Lukas og forfatteren til de "deuteropaulinske" skrifter skildrer Paulus' omvendelse som en psykologisk betinget begivenhed, hvor Paulus angret sin fortid. I modsætning hertil skal Paulus' egen skildring være præget af, at hans omvendelse foregik i en social kontekst, hvor Paulus fastholdt en positiv vurdering af sit tidligere liv som farisæer³⁴¹. Det er endvidere Segals overbevisning, at skildringen i *Apostlenes Gerninger* indtil for nylig har domineret forskningens opfattelse af omvendelse således, at den stereotype omvendelse har været opfattet som pludselig, psykologisk betinget og præget af anger³⁴².

I tre af de "autentiske" Paulusbreve henviser Paulus selv til det afgørende skift i hans liv. Det drejer sig om *Første Korintherbrev*, *Galaterbrevet* og *Filipperbrevet*.

I *Første Korintherbrev* 9,1 og *Galaterbrevet* 1,11-24 er det Paulus' anliggende at understrege sin autoritet som en udsending for Jesus Kristus³⁴³. I *Første Korintherbrev* 9,1 skriver Paulus blot, at han har set Jesus. *Galaterbrevet* er mere detaljeret. Paulus hævder, at han ikke har modtaget evangeliet fra noget menneske, men derimod fra Jesus selv. Vi hører også, at Paulus var en nidkær jøde, som forfulgte Guds kirke med den hensigt at udrydde den, og at det var Guds nåde, at Gud kaldte ham til at prædike for folkeslagene. Gud får æren for denne radikale forandring af Paulus fra forfølger til forkynner, Paulus skildrer altså ikke omvendelsen i nogen social kontekst. Efter at have brugt omvendelsesberetningen til at fastslå sin egen autoritet bruger Paulus imidlertid denne autoritet til at understrege, at retfærdighed kommer af tro på Kristus og ikke ved lovgerninger og omskærelse³⁴⁴. Således bruger Paulus sekundært sin omvendelsesberetning som argument i denne centrale samtidige teologiske debat.

Paulus har en lignende årsag til at omtale sin omvendelse i *Filipperbrevet* 3,1-11. Her hævder Paulus, at jødernes pagtstegn, omskærelsen, intet gavner. Retfærdighed kommer derimod af et tilhørsforhold til og en tro på Jesus. Paulus understreger dette ved at henvise til sit eget liv. Han hævder, at han havde alle forudsætninger for at være lovretfærdig. Segal, teologen Krister Stendahl

³⁴¹ Se Segal 1990 s. 20 og Segal 1998 s. 94.

³⁴² Segal 1990 s. 30, 113 og 293-295. Se dog fx Dietzelbinger 1985, som skønt han er optaget af psykologiske aspekter i Paulus omvendelse på en række punkter når frem til lignende slutninger som Segal.

³⁴³ Se fx også Segal 1998 s. 90-91 og med hensyn til *Galaterbrevet*, Sandnes 1991 s. 66-68.

³⁴⁴ *Gal.* 2,1-6,16, se fx også Frederiksen 1998 s.225, Dunn 1990 s.190 og Sandnes 1991 s.49.

og andre har med henvisning hertil argumenteret for, at Paulus ikke angrede sit tidligere liv³⁴⁵. Men her har de overset, at Paulus var (selv)ironisk. Paulus skriver: *Hvis nogen anden mener at kunne stole på noget ydre, så kan jeg det endnu mere: omskåret på ottendedagen, israelit af fødsel, lovtro farisæer, ivrig forfølger af kirken, uangribelig i lovretfærdighed*³⁴⁶. I fortsættelse heraf er det Paulus' budskab, at alt dette ikke gavtede. Paulus sidestiller altså sin egen omskærelse og lovretfærdighed med forfølgelsen af kirken – den forfølgelse, som han selv, og læseren/tilhøreren naturligvis, ikke (længere) billigede. Paulus skriver da også, at han har lært at regne al sin (altså forlorte) lovretfærdighed for skarn, *skÚbala*, i forhold til at kende Kristus³⁴⁷. Igen er det kendskabet til Kristus, der har forvandlet Paulus fra et tidligere uværdigt liv. Hvis vi går tilbage til Galaterbrevet, har Birgitte Graakjær Hjort da også overbevisende argumenteret for, at kritik og afstandtagen fra jødisk "trældom" (Paulus' tidligere liv) er et væsentligt element i Paulus forsøg på, at befæste sig selv og læseren/tilhøreren i en ny social identitet i "frihed"³⁴⁸.

Paulus' anger ses også af afsnittet i *Første Korintherbrev* 15,1-11. Her omtaler Paulus, at Jesus efter opstandelsen blev set af adskillige øjenvidner og slutter: *Men sidst af alle blev han også set af et misfoster som mig; for jeg er den ringeste af apostlene, ikke værdig til at kaldes apostel, fordi jeg har forfulgt Guds kirke. Men af Guds nåde er jeg, hvad jeg er*³⁴⁹.

Omvendelsesskildringens funktion fremgår her af det efterfølgende afsnit, hvor Paulus polemiserer mod nogle, som åbenbart har hævdet, at der ikke findes nogen opstandelse fra de døde. Paulus budskab er, at han ved, at de døde opstår, fordi han selv har set Jesus efter dennes død.

Paulus kan altså bruge sin omvendelsesberetning som argument for egen autoritet og som argument i centrale teologiske debatter. Paulus' gengivelser af sin omvendelse er her i overensstemmelse med det ældre paradigme, idet Paulus giver udtryk for anger. Paulus pointerer i Galaterbrevet, at det var Kristus, der selv åbenbarede sig for ham uden menneskelig medvirken. Paulus har imidlertid i den debat, som dette afsnit indgår i, én væsentlig grund til at fremhæve den direkte kontakt til Gud. Derfor vil jeg heller ikke afvise, at det er produktivt at se omvendelser som processer i sociale sammenhænge. Jeg vil heller ikke afvise, at der var sociale processer involveret i Paulus' omvendelse. Min pointe er blot, at Paulus ikke selv nævner disse sociale processer i forbindelse med sin egen omvendelse, og at det derfor ikke bliver en del af det ideal, han her

³⁴⁵ Stendahl 1978 s.7-15, Segal 1990 s.20 og Segal 1998 s.94.

³⁴⁶ *eʃ tij doke ʃlloj pepoiqšnai ʔmʔn sark... ʔmʔgē mʔllon· peritomí Ńkta»meroj, ʔmk gšnouj 'Isra»l, fulÁj Beniamē...n, `Ebraʔoj ʔmʔx `Ebra...wn, kat' nŌmon Farisaʔoj, kat' zÁloj dièkwn tʔn ʔmʔkklhs...an, kat' dikaiosÚnhn tʔn ʔmʔn nŌmJ genŌmenoj ʔmemptoj.* Se *Fil.* 3,4-6.

³⁴⁷ Se fx også Gal.2,16-21 og Taylor 1995 s.134.

³⁴⁸ Se Hjort 2002 s.93.

³⁴⁹ *e2sxaton de0 pa0ntwn w)sperei0 tw8i e0ktrw0mati w2fqh ka0moi0. 9Egw0 ga0r ei0mi o9 e0la9xistoj tw8n a0postolwn, o2j ou0k ei0mi0 i9kano0j kalei8sqai a0po0stoloj, dio0ti e0di9wca th0n e0kklhsioav tou8 qeou8. Ka0riti de0 qeou8 ei0mi o2 ei0mi, Se I.Kor. 15,8-10.*

opbygger. Dette ideal kan her illustreres med model 5, hvor det er den direkte forbindelse mellem Kristus og konvertitten, der leder sidstnævnte til omvendelse. Paulus har i netop denne sammenhæng næppe gengivet sin omvendelse for at give samtidige, endsige senere tiders kristne, et idealbillede til efterfølgelse af omvendelse. Imidlertid udelukker dette ikke, at senere tiders kristne rent faktisk kan have brugt disse beretninger således!

Paulus' omvendelse som forbillede, Efeserbrevet, Kolossenserbrevet og pastoralbrevene.

Efeserbrevet 3,3-9 omtaler det hverv, som Paulus, gennem en åbenbaring, fik overdraget med at forkynde evangeliet for hedningerne. Her er det, ligesom det bliver beskrevet i *Galaterbrevet* og *Første Korintherbrev*, Guds nådegave, at Paulus er blevet Kristi tjener, idet han, ligesom det bliver beskrevet i *Første Korintherbrev*, er den ringeste af alle de hellige. Angeren er tydeligst i *Første Timotheusbrev* 1,12-16, her hedder det bl.a.:

Jeg takker ham, der har givet mig kraft, Kristus Jesus, vor Herre, fordi han har vist mig den tillid at tage mig i sin tjeneste, skønt jeg tidligere var en spotter og forfølger og fór frem med vold. Men jeg fandt barmhjertighed, for i min vantro vidste jeg ikke, hvad jeg gjorde, og vor Herres nåde har været ud over alle grænser med tro og kærlighed i Kristus Jesus – troværdigt er det ord og al modtagelse værd! For Kristus Jesus kom til verden for at frelse syndere, og af dem er jeg den største (eller første). Men netop derfor fandt jeg barmhjertighed, for at jeg kunne være den første, Kristus Jesus viste hele sin langmodighed på, til eksempel for dem, der skal komme til tro på ham og få evigt liv³⁵⁰.

Som konvertit fungerer Paulus altså som et eksempel på, at Gud har været nådig mod selv den største voldsmand, synder, spotter og vantro³⁵¹, en rollemodel, *u9potu0pwsin*, til efterfølgelse. Derfor er der heller ingen grund til at antage, at angeren i disse skildringer af Paulus' omvendelse nødvendigvis betyder, at omvendelsesidealet omfattede, at man i en længere periode følte sig plaget af synd og skyld. Her og andetsteds er det netop pointen, at synd og skyld forsvinder, når konvertitten tager imod Kristus³⁵². Den afgørende vægt er lagt på forholdet mellem Kristus og konvertitten Paulus. Budskabet er, at når Paulus kunne få tilgivelse og opnå dette forhold til Kristus, så er det muligt for alle. Den jødiske Paulus er ellers næppe det oplagte valg som forbillede for hedningers omvendelse. Deres omvendelse omfattede forkastelsen af den hedenske

³⁵⁰ *CÆrin œcw tù TMndunamèsant... me Cristù 'Ihsoà tù kur...J 1mîn, Óti pistÒn me 1g»sato qšmenoj e,,j diakon...an, tÕ prÕteron Ònta blËsfhmon ka^ dièkthn ka^ Øbrist»n· øll! 'le»qhn, Óti øgnoîn TMpo...hsa TMn øpist...v, ØperepleÕnassen d 1 cÆrij toà kur...ou 1mîn met! p...stewj ka^ øgÆphj tÅj TMn Cristù 'Ihsoà. pistÕj Æ IÒgoj ka^ pËshj øpodocÁj ¥xioj, Óti CristÕj 'Ihsoàj Ålqen e,,j tÕn kÕsmon jmartwloÝj sísaì in prítÒj e,,mi TMgè, øll! di! toàto 'le»qhn, †na TMn TMmo^ prètJ TMnde...xhtai CristÕj 'Ihsoàj t³an øpasan makroqum...an, prÕj ØpotÚpwsin tín mellÕntwn pisteÚein TMp' aUtù e,,j zw³an a,,enion.*

³⁵¹ Se fx også *Tit.* 3,3-8.

³⁵² Se fx også *Rom.* 3,21-29.

kult, som de tidligere havde deltaget i, men som af de kristne opfattedes som syndig og uren³⁵³. Ved at betone Paulus' synd i forbindelse med forfølgelsen, spotten og vantroen kommer hans omvendelse alligevel til at fungere som forbillede for en angrende omvendelse fra synd til retfærdighed³⁵⁴. Vi ser altså allerede her, at Paulus' omvendelse indenfor den jødiske religiøse verden kunne fortolkes således, at den uden vanskeligheder for sam- og eftertid ville kunne bruges som forbillede for en omvendelse fra én religiøs verden (den hedenske) til en anden (den kristne).

Læser/tilhører: Anvendelser af brevenes skildringer af Paulus' omvendelse.

Paulus' omvendelse bliver altså skildret med forskellige normative formål, som grundlag for autoritet, som argument for centrale teologiske synspunkter og som forbillede for andres omvendelse. Men, hvor alle disse formål sikkert var relevante for de samtidige menigheder Paulus/"Paulus" henvendte sig til, er det ikke givet, at alle læsere og tilhørere (slet ikke eftertidens) kun har anvendt beretningerne i samme kontekst som forfatteren/forfatterne havde forestillet sig. I 2. århundrede var Paulus' autoritet således veletableret i de kristne menigheder, og i 2. århundrede har vi i den apologetiske litteratur mange mere eller mindre sofistikerede argumenter for de dødes opstandelse³⁵⁵, men ingen forfatter argumenterer, på trods af Paulus' uomtvistelige autoritet, med henvisning til Paulus' oplevelser. Derimod var der i 2. århundrede forsat flere og flere, der omvendte sig til kristendommen, og disse havde i brevene beretninger om Paulus' omvendelse, som kunne bruges til at betyde deres egen omvendelse. Disse beretninger havde, på trods af de forskellige formål, afgørende fællestræk i skildringen af, at omvendelse omfattede anger over synd og tilgivelse af skyld.

Den amerikanske historiker MacMullen har hævdet, at Paulus' breve viser, at begivenhederne omkring hans omvendelse var kendt på forhånd af de menigheder, han skrev til³⁵⁶. Dette fremgår da også implicit af omtalen både i *Første Korintherbrev* 9,1, 15,8-10 og *Filipperbrevet*, mens det siges eksplicit i *Galaterbrevet* 1,13 og i det omstridte *Efeserbrev* 3,2-4. Det vil da også være naturligt, hvis Paulus i eksempelvis prædikener har kunnet finde anvendelse for sin omvendelsesberetning, når han altså i sine breve kunne bruge den i flere væsentlige sammenhænge.

Beretningerne om Paulus' omvendelse i *Apostlenes Gerninger*.

³⁵³ Se fx *1.Kor.* 10,7-22 og *Did.* 3,4 og 5,1.

³⁵⁴ Se Segal 1990 s.14-17, 74-75 og 118 og Segal 1998 s.90-94.

³⁵⁵ Se fx Athenagoras, *De Resurrectione*.

³⁵⁶ Se MacMullen 1983 s.185.

Der er derfor ingen tvivl om, at *Apostlenes Gerningers* forfatter forholdt sig til en levende tradition i menighederne³⁵⁷. At denne tradition levede videre, også efter at Lukas havde givet den skriftlig form, ses bl.a. af de apokryffe Paulusakter fra 150'erne³⁵⁸.

I *Apostlenes Gerninger* bliver beretningen om Paulus' omvendelse gengivet fire gange. I *Apostlenes Gerninger* 9,1-19 er beretningen en simpel del af forfatterens narrative forløb, mens den i 22,3-21 og 26,1-29 indgår således, at forfatteren i direkte tale lader Paulus berette om sin omvendelse for henholdsvis en jødisk folkemængde på tempelpladsen og for lyd kongen Agrippa. I *Apostlenes Gerninger* 9,27 giver Lukas et kort resumé af, hvad den kristne Barnabas berettede om Paulus omvendelse for disciplene i Jerusalem for at få disse til at acceptere Paulus. Vi ser altså her beretningen om en konvertits omvendelse fungere som adgangsbillet for denne konvertit til menigheden.

Lukas' beretning om Paulus' omvendelse – Ananias og Paulus som forbilleder.

I det narrative forløb er konvertitten Paulus³⁵⁹ en rasende modstander af de kristne. Undervejs til Damaskus, hvor han agtede at forfølge de kristne, åbenbarede Jesus sig imidlertid for ham, blindede ham og talte til ham. På Jesu befaling fortsatte Paulus til Damaskus, hvor han fastede og bad i tre dage. Under bønnen fik han endnu et syn. Heri så han en mand ved navn Ananias, som helbredte ham. Denne kristne Ananias fik ligeledes et syn. Heri befalede Jesus ham at opsøge Paulus. Da Ananias protesterede og sagde, at Paulus var kommet for at forfølge de kristne, fortalte Jesus Ananias, at Paulus var et udvalgt redskab. Ananias opsøgte da Paulus. På baggrund af de oplysninger, Jesus havde givet Ananias, kunne Ananias fortælle Paulus om dennes møde med Jesus på vejen. Desuden kunne han love Paulus, at han skulle få synet igen og blive fyldt med Helligånden. Herefter blev Paulus helbredt og tilbragte den næste tid hos de kristne i byen.

I denne beretning er Jesus særdeles aktiv. Han åbenbarer sig to gange for konvertitten og én gang for den kristne missionær. Jesus formidler på mirakuløs vis kontakten mellem de to og giver missionæren en mirakuløs indsigt i konvertittens fortid og fremtid. Jesus har bragt konvertitten i en krise og har i et syn forberedt ham på missionærens komme og på, at denne kristne vil formidle en helbredelse. Denne helbredelse, hvor "skæl" falder fra konvertittens øjne, kan samtidig ses som et billede på, at konvertitten før var uvidende om de guddommelige sandheder, som han nu har fået evnen til at erkende. Konvertittens, missionærens og Kristi "roller" i denne omvendelse kan illustreres med model 6. En kristen læser/tilhører vil kunne identificere sig med Ananias og dermed se, at han eller hun på Jesu tilskyndelse kan øve indflydelse på konvertitter, fx

³⁵⁷ Se fx Segal 1990 s.13.

³⁵⁸ For en ny dansk oversættelse heraf se Christiansen og Nielsen 2002 s. 271-301.

³⁵⁹ Som på dette tidspunkt endnu kaldes Saulus – i afhandlingen vil han konsekvent blive omtalt som Paulus.

gennem formaning og profeti, mens en konvertit vil kunne identificere sig med Paulus og gennem ham få betydning vedkommendes egen omvendelse. Som type på en konvertit fungerer Paulus som modstanderen, hvorved den kristne læser/tilhører vil lære at se modstandere som potentielle konvertitter.

I Paulus' forklaring overfor apostlene i *Apostlenes Gerninger* 9,27 hører vi, at Jesus havde åbenbaret sig for Paulus og talt til ham. Her hører vi intet om Ananias, hvorfor denne kortfattede omvendelsesberetning følger model 6.

Paulus forsvarstale på tempelpladsen – Paulus som forbillede for konvertitter og kristne.

Talen for den jødiske folkemængde er en forsvarstale, hvor Lukas lader Paulus forsvare sig ved at berette om egen omvendelse. Paulus beretter, at han var en nidkær farisæer, grundigt oplært i loven. Han roser tilhørernes nidkærhed for Gud. Derefter beretter han, at han forfulgte de kristne og derfor var på vej til Damaskus. Men Jesus åbenbarede sig, blændede ham og befalede ham at fortsætte til Damaskus, hvor han ville få besked om alt, hvad han var bestemt til at gøre. I Damaskus opsøgte den fromme jøde, Ananias på Guds befaling Paulus. Paulus blev helbredt, og Ananias fortalte, at han var udvalgt til at se og høre Jesus og vidne for alle om det, han havde set og hørt. Ananias opfordrede Paulus til at blive døbt og få sine synder vasket af. Paulus slutter sin beretning med at fortælle om endnu et syn af Jesus, som han senere havde i Jerusalem.

I forhold til den tidligere skildring er det bemærkelsesværdigt, at Ananias omtales som en from jøde, udsendt af Gud og ikke som i 9,15 af Kristus³⁶⁰, og at tilhørernes gudsiver roses. Her ser vi altså, at Lukas på to afgørende punkter lader Paulus beskrive omvendelsen som en omvendelse indenfor den jødiske religiøse verden. Imidlertid lader Lukas Paulus gøre det klart, at hverken det jødiske publikums fromhed eller Paulus' egen var tilstrækkelig, idet Paulus senere i talen går i rette med jøderne og beretter om sig selv, at han var en forfølger, der trængte til at blive rensat for synd. Heri ser vi altså en klar sammenhæng med *Filipperbrevet* og elementer som fremhæver, at den jødiske religiøse verden – i det mindste som den traditionelt blev fortolket – var utilstrækkelig. Omvendelsen indeholder et kald til at tjene Jesus ved at vidne om ham.

I denne gengivelse af Paulus' omvendelsesberetning, kommunikerer Kristus igen med konvertitten og bringer ham i en afmægtig stilling. Den fromme Ananias' kontakt med Gud fremgår implicit, eftersom denne "missionær" handler som Guds budbringer, helbreder Paulus, forklarer ham, hvad der er sket, hvad Paulus skal gøre, og hvad der så skal ske. På dette plan svarer samspillet mellem konvertitten, Gud og "missionæren" til model 6. Syndsforladelse ved

³⁶⁰ For den sidstnævnte forskel se fx også Lüdemann 1989 s.109.

omvendelse er klart betonet. Paulus som model for en konvertit er en lærd, en modstander og en synder. Alle tre typer af konvertitter er foregrebet i de synoptiske evangelier³⁶¹.

Imidlertid kan beretningen også anskues anderledes, hvis vi lader Lukas være fortælleren og ikke Paulus. Således anskuet er Paulus ikke længere konvertitten, men derimod den kristne missionær, som gør det, han blev kaldet til, da han omvendte sig: At vidne om det, han har set og hørt ved at fortælle andre om sin egen omvendelse. Paulus er her en rollemodel for kristne (missionærer), der ved at fortælle om deres omvendelse bør søge at overbevise andre. Det var naturligvis ikke Erslev, der først lagde vægt på, at det han kalder *Førstehaandsvidner*, som udgangspunkt har større *kildeværdi* end *Andenhaandsvidner*³⁶². Førstehåndsvidnets forrang var etableret allerede i antikken³⁶³. Derfor ser vi også, at andre kristne forfattere fra samme periode i andre sammenhænge giver deres synspunkter autoritet ved at henvise til noget, de selv har oplevet, eller til noget, de har modtaget direkte fra Jesus, apostlene eller apostlenes elever³⁶⁴. Det er nærliggende at antage, at Lukas her lader Paulus tilpasse sin omvendelsesberetning til det jødiske publikum, Lukas i sin beretning har stillet overfor Paulus ved, som vi har set, at rose publikums gudsvær og ved at fremstille Ananias som en from jøde. Herved vil Lukas have givet en samtidig kristen læser/tilhører med ansvar for mission et forbillede til efterfølgelse i metode. Missionæren kunne lære at berette om egen omvendelse for potentielle konvertitter og at tilpasse denne beretning efter målgruppen.

Nogen omvendelsesberetning er der dog på dette plan ikke tale om, for jøderne omvender sig ikke. I forhold til model 6 mangler kommunikationen mellem Gud og publikum, som altså (derfor) ikke omvender sig. Nogen direkte kommunikation mellem Paulus og Gud skildres heller ikke i dette afsnit før den følgende nat³⁶⁵.

Forsvarstalen for Agrippa – Paulus som forbillede for konvertitter og missionærer.

I *Apostlenes Gerninger* 26 holder Paulus også en forsvarstale, hvor han beretter om sin egen omvendelse, men publikum er et andet. Paulus taler her for en mindre kreds med lydkongen, Agrippa, og statholderen, Festus, i spidsen. Talen fungerer som en opfyldelse af to tidligere profetier³⁶⁶. Ligeledes er den en del af den i antikken udbredte litterære typologi, hvor den lærde mødes med herskeren³⁶⁷, idet Paulus' lærdom flere gange fremhæves. Skildringen af konvertitten Paulus passer med de øvrige gengivelser i *Apostlenes Gerninger*. Paulus var en nidkær og lærd

³⁶¹ Se *Matt.* 13,52, 27,55, *Mark.* 15,39 og *Luk.* 5,31, 23,47.

³⁶² Se Erslev 1926 § 37 og 43-47.

³⁶³ Se fx Aune 1987 s.81-82. Se fx også Herodot II,99 og Polyb XII,27,1-6 og XX,12,8.

³⁶⁴ Se fx *1.Joh.* 1,1-4 og *1.Kor.* 11,23.

³⁶⁵ Se *Ap.G.* 23,11.

³⁶⁶ Se *Luk.* 21,12 og *Ap.G.* 9,15.

³⁶⁷ Se fx Segal 1990 s.17 og 1998 s.92. For et eksempel herpå se Xenofon, *Hieron*.

farisæer. Han forfulgte tilhængerne af Jesu navn og rejste i den anledning til Damaskus. På vejen åbenbarede Jesus sig for ham, gik i rette med ham og kaldte ham til at være et vidne, om det han havde set (eller det, at han havde set Jesus), og det han skulle komme til at se. Kaldet uddybes således, at Paulus skal åbne hedningernes øjne, få dem til at vende om fra mørke til lys og fra Satans magt til Guds, således at hedningerne kan få syndsforladelse og blive helliget ved troen på Jesus. Men her ender beretningen blot med, at Paulus har været tro mod dette kald. Vi hører igen intet om Ananias, og denne gang kan vi næppe forklare denne ”udeladelse” med, at beretningen er kortfattet. Udeladelsen må derimod være bevidst. Beretningen minder således mere om Paulus’ egen gengivelse i Galaterbrevet og illustreres derfor bedst med model 5.

Imidlertid kan beretningen igen anskues med Lukas som fortæller og Paulus som kristen, og derved kan vi forstå, hvorfor Ananias ikke omtales. Paulus som kristen holder en tale for at forkynde om Jesus for Agrippa og Festus. Agrippa er jøde og bekendt med loven. Alligevel vil en jævn jøde som Ananias ikke kunne fungere som formidler for en konge. Her er det bedre at lade Paulus betone, at han har modtaget sit kald direkte fra Gud. Ligeledes betones det, at alt om Jesus var forudsagt af profeterne og Moses. Paulus henvender sig direkte til Agrippa og henviser til hans kendskab både til Jesu gerninger og til jødernes hellige skrifter. Den kristne Paulus argumenterer altså overfor den potentielle konvertit, Agrippa, med loven og profeternes forudsigelser og med Paulus’ og Agrippas’ egne oplevelser. Herved kan Lukas igen siges at gøre beretningen om Paulus ikke blot til et forbillede på, hvordan man bør omvende sig, men også på hvordan man som kristen bør søge at omvende andre³⁶⁸ ved at berette om sin egen omvendelse og tale til de forhåndskundskaber, konvertitten måtte have. I Agrippas tilfælde fører mødet ikke til nogen omvendelse. På dette plan er afsnittet derfor ikke en omvendelsesberetning.

Forskellene i beretningerne om Paulus’ omvendelse.

Umiddelbart er det mærkeligt, at Lukas hele tre gange i *Apostlenes Gerninger* giver en forholdsvis detaljeret beretning om Paulus’ omvendelse. Nogle har da også brugt de tre gengivelser med deres indbyrdes forskelle til at argumentere for, at Lukas (mere som redaktør end som forfatter) har øst af forskellige kilder eller traditioner³⁶⁹. I stedet for at vælge at gengive blot én version af omvendelsesberetningen, har han tilgodeset flere. Lukas har sikkert betjent sig af flere forskellige traditioner og kilder, det hævder han selv andetsteds i anden sammenhæng³⁷⁰. Det er da også sandsynligt, at der i den endnu levende tradition har været betydelige nuancer. Imidlertid er Lukas’ tre beretninger næppe direkte og ureflekteret præget heraf. Tværtimod bærer de tre skildringer præg

³⁶⁸ Se fx også Segal 1990 s.18 og Segal 1998 s.93.

³⁶⁹ Se fx Ehrman 1997 s.250, Noack 1993 s.136 og Segal 1990 s.7.

³⁷⁰ Se *Luk.* 1,1-4.

af en gennemtænkt disponering. Paulus som konvertit og Ananias som kristen fungerer i den første gengivelse som identifikationsobjekter for andre kristne og andre konvertitter. Paulus har en lignende funktion i de to følgende skildringer, men her fungerer han samtidig som identifikation for kristne missionærer, som, ved at berette om deres egen omvendelse, søger at vinde andre. Forskellene i disse to beretninger indbyrdes skyldes igen en tilpasning af beretningen til det aktuelle publikum – en tilpasning der altså igen kan være forbilledlig for senere tiders kristne missionærer. Hovedlinierne skyldes en levende tradition, idet Lukas næppe har ”opfundet” Ananias. Forskellene i detaljen skyldes derimod den funktion, beretningen udfylder i det aktuelle afsnit.

Der er forskelle mellem skildringerne af Paulus’ omvendelse i *Apostlenes Gerninger* og i Paulus’ breve. Men disse går på tværs af forfatterskab, således at én skildring af Paulus’ omvendelse i *Apostlenes Gerninger* på afgørende punkter lægger sig tættere op ad én henvisning i ét af Paulus’ breve, end den lægger sig op af de øvrige beretninger i *Apostlenes Gerninger*. Forskellene forstås bedst ud fra de diskurser, der i de enkelte afsnit har fået forfatterne til at henvise til Paulus’ omvendelse³⁷¹.

Omvendelse som proces eller begivenhed?

Agrippa reagerede på Paulus’ tale, men det er sprogligt vanskeligt at fastslå hvordan. Ud fra den græske tekst kan det ikke afgøres om Agrippa siger til Paulus, at han er lige ved at blive overtalt til at blive kristen, eller om han ironisk spørger Paulus, om han tror, han kan overtale ham på så kort tid³⁷². Hvis vi accepterer den sidste fortolkning, håner Agrippa Paulus for at tro, at han på så kort tid kan overtale ham.

Er denne tolkning rigtig, vil Agrippas hånlige holdning svare til forestillinger i samtidens jødedom (og filosofi), hvor omvendelse fra en sekt til en anden, en intern omvendelse, ifølge Segal, ideelt set burde være en forholdsvis langstrakt proces med grundige studier³⁷³.

Segal har ret i, at Paulus’ omvendelse er skildret som en forholdsvis pludselig begivenhed i både brevene og *Apostlenes Gerninger*³⁷⁴. Imidlertid har Segal bemærket, at Paulus andetsteds skriver, at kristne forvandles fra herlighed til herlighed af Helligånden³⁷⁵. Heri ser Segal et tegn på, at Paulus er præget af den samtidige jødedomms forestillinger om omvendelse som en proces, forestillinger der svarer til forestillingerne indenfor det forskningsparadigme, Segal er en talsmand for. For Segal er Lukas derimod ”skurken”, som med sin beskrivelse af Paulus’

³⁷¹ Se fx også Hengel og Schwemer 1997 og Marguerat 2002 s.177-179.

³⁷² Se fx Harlé 1978 s.527-533, Schindler 1959b s.247, Segal 1990 s.17-18 og Segal 1998 s.92.

³⁷³ Se Segal 1990 s.80, 84, 98 og 113 og Segal 1998 s.92-93, se også Josefus, *Vita* 7-12 for det bedste eksempel herpå.

³⁷⁴ Se Segal 1990 s. 3, 13, 30, 37 og 113, se dog også Segal 1998 s. 93 hvor han synes at have ændret syn på Paulus’ egen beskrivelse, dog uden at argumentere herfor.

³⁷⁵ Se Segal 1990 s.113 og 2.Kor. 3,18. Se fx også 2.Thess. 1,3.

omvendelse har fået den ældre forskning til blindt at fokusere på pludselige psykologisk betingede omvendelser³⁷⁶.

Imidlertid er det forhastet at konkludere, at Lukas idealiserer pludselige omvendelser frem for mere gradvise omvendelsesprocesser. For det første strækker Paulus' omvendelse sig trods alt over tre dage i beretningen i *Apostlenes Gerninger* 9,1-19. For det andet handler fortsættelsen af beretningen om, hvordan Paulus bliver hos disciplene i Damaskus og vokser i kraft³⁷⁷. For det tredje skildrer Lukas som ovennævnt, at Paulus herefter havde brug for hjælp og en introduktion, som omfatter en gengivelse af Paulus' omvendelsesberetning af den kristne Barnabas for at blive accepteret af menigheden i Jerusalem³⁷⁸. For det fjerde: Hvis vi tolker Agrippas' reaktion som hånlig, så svarer Paulus, at han er ligeglad med, om omvendelsen for Agrippa tager kort eller lang tid, når blot Agrippa og alle andre måtte få det som Paulus. Hvis denne tolkning er rigtig, lader Lukas altså Paulus ligestille pludselige og gradvise omvendelser. For det fjerde har Lukas øst af en levende tradition om Paulus' omvendelse, og ifølge de eneste dele af denne tradition vi kender, var Paulus' omvendelse, som vi har set, forholdsvis pludselig. Det er derfor muligt, at Lukas blot er præget heraf. Endelig er Paulus' omvendelsesberetninger langt fra de eneste i *Apostlenes Gerninger*. For at få et billede af hvordan Lukas betragtede omvendelse, må disse undersøges.

³⁷⁶ Se Segal 1990 s.30, 113 og 293-295.

³⁷⁷ Se *Ap.G.* 9,20-22.

³⁷⁸ Se *Ap.G.* 9,27.

Kapitel 6: Øvrige skildringer af omvendelse fra perioden ca. 50-110.

Apostlenes Gerninger og debatten om hedningernes omvendelse.

Paulus var jøde, men bl.a. i *Apostlenes Gerninger* 9,15 betones det, at han ved omvendelsen blev kaldet til at forkynde for hedningerne. Allerede med denne kaldelse og forudsigtelse ser vi Lukas forberede læseren på, at Paulus' interne omvendelse ville blive fulgt af mange eksterne.

Men hvilken kontekst indgår forudsigtelsen i? Alt tyder på, at den tidlige kristendoms udbredelse til hedninger³⁷⁹, eksterne omvendelser, i samtiden var kontroversiel³⁸⁰. Det fremgår af Paulus' breve, at han så sig selv for en apostel til hedningerne, og at han, når disse havde omvendt sig, ikke forventede, at de skulle efterleve Moselovens bestemmelser³⁸¹. Men det fremgår også, at han måtte forsvare disse standpunkter i forhold til andre indflydelsesrige personer inden for det samtidige forestillede kristne samfund (som var i etableringsfasen), inklusiv Peter og Jakob. Intet tyder på, at denne kontrovers var afklaret ved Paulus' død i 60'erne³⁸². Det er et udbredt synspunkt i forskningen, at de synoptiske evangelier og *Apostlenes Gerninger* tilstræber et kompromis mellem det, som kaldes paulinsk- og jødisk kristendom³⁸³. Lukas er således strammere end Paulus i fortolkningen af, hvilke af Moselovens krav en hedningekristen skulle efterleve³⁸⁴. Derimod er der hos Lukas ingen tvivl om, at Gud også sendte sin søn og sin frelse til hedningerne. Ifølge Lukas var dette allerede forudsagt i de jødiske hellige skrifter og af den fromme Simeon og af Jesus selv³⁸⁵. På afgørende punkter er han endog klarere i dette synspunkt end Matthæus. Både Matthæus og Lukas beretter, at Jesus udsendte de tolv disciple³⁸⁶. Hos Matthæus befalede Jesus disciplene, at de ikke måtte prædike for hedninger og samaritanere, mens beretningen hos Lukas ikke indeholder disse begrænsninger³⁸⁷. Hvilken rolle spillede omvendelsesberetningerne i *Apostlenes Gerninger* i denne debat? Og hvordan skildres konvertitter og missionærer og samspillet mellem dem og Kristus?

De første omvendelser af jøder i Jerusalem.

I *Apostlenes Gerninger* 1,8 siger Jesus til disciplene: *I skal få kraft, når Helligånden kommer over jer, og I skal være mine vidner både i Jerusalem og i hele Judæa og Samaria og lige til jordens*

³⁷⁹ I *Apostlenes Gerninger* omtalt som *αὐκροβυστία*, *de uomskårne* 11,3, *ἑλλήνων*, *grækerne* 11,20 eller *εὐσυνή*, *folkeslagene* 9,15. Se fx også *Ap.G.* 9,15, 10,45, 13,46.

³⁸⁰ Dette og det efterfølgende se Theissen 1999 s.248-261 hvor intet andet er nævnt, se fx også Segal 1998 s.95-97, Dunn 1990 s.245-257 og Frederiksen 1998 s.209-219.

³⁸¹ Se fx *Gal.* 1,16-2,16, se fx også Frederiksen 1998 s.230.

³⁸² Se fx *Ign.Filad.* 6 fra omkring år 105-110, Justin, *Dial.* 47 fra omkring 155-161, Grant 1976 s.189-192 der mener, at emnet endnu var kontroversielt i 2. århundrede, og at Paulus' "ekstreme" afvisning af loven generelt stod svagt, se dog også et modsat synspunkt hos Hallböck 1997 s.106-108.

³⁸³ Se fx Theissen 1999 s.254-261, Grant 1976 s.106 og Freed 1986 s.218.

³⁸⁴ Sammenlign *Ap.G.* 15,20 med *1.Kor.* 10,25.

³⁸⁵ Se *Luk.* 2,25-35 og 24,44-49.

³⁸⁶ Se *Matt.* 10,1-11,1 og *Luk.* 9,1-6, Se fx også Noack 1993 s.120.

³⁸⁷ Lukas viser samaritanerne særlig positiv opmærksomhed se fx Noack 1993 s.118 og Freed 1986 s.221.

ende³⁸⁸. Det er nærliggende her at se en disposition. Først skal vi høre om Helligåndens udgydelse, og siden skal vi følge vidnesbyrdet om Jesus fra Judæa, over Samaria og til jordens yderste grænse.

I *Apostlenes Gerninger* 2,1-13 beretter Lukas, at Helligånden på Pinsedag blev udgydt over disciplene. Helligånden gav disciplene frimodighed til at prædike, kraft til at udføre forskellige mirakler og mod til at udholde forfølgelse³⁸⁹. Derfor kan Lukas berette, at tusinder af jøder, både mænd og kvinder, lægfolk og præster, omvendte sig i Jerusalem (i Judæa). Bortset fra at vi hører, at disse "katagorier" af mennesker omvendte sig, så er konvertitterne i disse afsnit anonyme.

Vi hører om disse anonyme jøders omvendelse på to måder, en yderst kortfattet og uddramatisk og en mere detaljeret og spektakulær. Om den første menighed i Jerusalem skriver Lukas fx i *Apostlenes Gerninger* 2,47: *Og Herren fjøjede hver dag nogle til, som blev frelst*³⁹⁰. Lignende bemærkninger findes i *Apostlenes Gerninger* 5,14 og 6,7. Disse passager er utvivlsomt mindre kendt end den foregående, hvor Peter på Pinsedag, efter at være blevet fyldt af Helligånden, taler til en undrende folkeskare og overbeviser næsten 3000 om, at de bør lade sig døbe³⁹¹.

Med hensyn til forskningsdebatten mellem MacMullen og Stark om den eventuelle forekomst af masseomvendelser må vi konstatere, at Lukas både skildrer masseomvendelser som følge af prædikener og mirakler, og mere "ydmyge" situationer med daglig vækst. Begge omvendelsessituationer rummes altså indenfor Lukas' idealbillede. De eneste idealer omkring omvendelse, der derudover kan udledes af de kortfattede bemærkninger om daglig vækst i antallet af kristne, er, at Kristus var tilgængelig for alle (jøder) - både kvinder og mænd, præster og lægfolk.

I de to beretninger om masseomvendelse i forbindelse med Peters taler³⁹² kan man derimod genfinde flere, men ikke alle elementer fra model 6. Forud for begge taler er det et mirakel, som samler folks opmærksomhed omkring de kristne. Da det er et fast synspunkt hos Lukas, at mirakler ikke skyldes menneskers fromhed eller kraft, noget Peter selv fremhæver i sin tale til den jødiske folkeskare³⁹³, er det altså indirekte Gud, der etablerer forbindelsen mellem konvertitter og den kristne missionær. Forbindelsen mellem Kristus og konvertitterne og Kristus og missionæren er uklar. Til gengæld tilpasser Peter sine taler til publikum og henviser til både deres og sin egen baggrund. Et gennemgående argument er, at jøderne har oplevet og fortsat oplever Helligåndens udgydelse og Kristi frelsesgerning, sådan som begge dele var forudsagt i skrifterne. I begge taler fremhæver Peter, at han og de øvrige disciple er vidner på, at Jesus er opstået fra de døde. Budskabet til konvertitterne er, at de skal omvende sig fra uvidenhed, ondskab og synd, så de kan

³⁸⁸ *l»myesqe dÚnamin tMpelqÒntoj toà jg...ou pneÚmatoj tMf' Øm©j, ka` œsesqš mou m£rturej œn te 'Jerousal¼m ka` tMn p£sV tÍ 'louda...v ka` Samare...v ka` »wj tMsc£tou tÁj gÁj.*

³⁸⁹ Dette og følgende *Apostlenes Gerninger* 2,14-7,60.

³⁹⁰ *Ð d kÚrioj proset...qei toÝj sJzomšnouj kaq' 'mšran tMp` tÕ aÙtÒ.*

³⁹¹ Se *Ap.G.* 2,14-41.

³⁹² Se *Ap.G.* 2,5-41 og 3,1-4,4.

³⁹³ Se *Ap.G.* 3,12. Se fx også *Ap.G.* 9,34 og Hallbäck 1993 s.95.

blive frelst og få deres synder slettet. Mange af elementerne fra disse to taler, fx henvisningerne til de hellige skrifter, henvisninger til talerens og tilhørernes oplevelser, bebrejdelse af tilhørernes synder, de ulærde kristne talere etc. kan genfindes i tre forsvarstaler, som kristne holder, idet de er under anklage for det jødiske råd, Synedriet³⁹⁴. Parallellerne mellem disse taler og Peters prædikener bekræfter igen typologien fra Paulus' forsvarstaler, at en forfølgelsessituation er en mulighed for forkyndelse.

Som en ulærd, der alligevel bruges af Gud til at gøre mægtige gerninger, prædike og lede tusinder til omvendelse, bliver Peter til et forbillede for andre ulærde kristne, et forbillede, der fortæller dem, at også de kan bruges af Gud. Selv hvis beretningerne ikke formåede at give alle kristne så store tanker, behøvede disse ikke at betragte sig selv som magtesløse i forbindelse med udbredelsen af evangeliet. Lukas beretter nemlig også om en afgørende fællesbøn i menigheden³⁹⁵. I denne bøn beder menigheden Herren om frimodighed til at prædike, og om at han vil gøre tegn og undere og helbrede mennesker. Gud hørte bønnen, for stedet rystedes, menigheden blev fyldt med Helligånden og forkyndte Guds ord med frimodighed. Dette medførte, at der i den kommende tid skete usædvanligt mange undere, og at mange omvendte sig³⁹⁶. Bønnens betydning i denne proces modsvares af den bedende kvindes rolle i illustration 1 og af Jesus' befaling til disciplene om, at de skal bede høstens herre (Gud) om at sende arbejdere (missionærer) ud til sin høst³⁹⁷.

I begge Peters taler citeres flittigt fra de jødiske hellige skrifter. Disse citater har interesse for diskursanalysen. Peter citerer profeten Joel for, at Herren vil kalde på dem i det fjerne, og henviser til Guds tale til Abraham i *Første Mosebog* om, at alle jordens slægter skal velsigne sig i Abrahams afkom³⁹⁸. Lukas minder hermed læseren om det, som allerede er forudsagt, nemlig at også hedninger skal omvende sig. Selveste Peters henvisning hertil i to forbilledlige prædikener, og bygget på skriften, bidrager til at legitimere missionen til hedningerne, eksterne omvendelser.

På vej ud i verden.

Forfølgelsen tog imidlertid til i styrke, og dette førte til, at de kristne, men dermed også evangeliet, blev spredt ud over Judæa og Samaria³⁹⁹. Igen beforder forfølgelsen Guds plan⁴⁰⁰. I en tale til Synedriet lader Lukas da også den lærde, Gamaliel, advare de øvrige jøder mod at forfølge de

³⁹⁴ Se *Ap.G.* 4,5-22, 5,17-42 og 6,8-7,60.

³⁹⁵ Se *Ap.G.* 4,23-31.

³⁹⁶ Se *Ap.G.* 5,1-16.

³⁹⁷ Se *Matt.* 9,38 og *Luk.* 10,2 – begge steder gives befalingen i forbindelse med at disciplene udsendes for at forkynde.

³⁹⁸ Se *Ap.G.* 3,5. Se fx også *1. Mos.* 12,3, 22,18 og 26,4.

³⁹⁹ Se *Ap.G.* 8,1-4.

⁴⁰⁰ Se fx Hallbäck 1993 s.79.

kristne. Han siger bl.a.: *For hvis dette er menneskers vilje eller værk, falder det fra hinanden, men er det fra Gud, kan I ikke fælde dem; kom ikke til at stå som mennesker, der kæmper mod Gud*⁴⁰¹.

Filip i Sebastia.

Filip, en art embedsmand i menigheden i Jerusalem, flygtede som følge af forfølgelsen til byen Sebastia i Samaria⁴⁰². Her forkyndte han evangeliet og gjorde mange "tegn", såsom at uddrive dæmoner og helbrede syge. Mange, både mænd og kvinder, omvendte sig og blev døbt. Da dette rygtedes i Jerusalem, sendte apostlene Peter og Johannes til Sebastia. De konfirmerede Filips handlinger, idet konvertitterne fik Helligånden, når Peter og Johannes lagde hænderne på dem. Magikeren Simon, der i forvejen var kommet til tro og blevet døbt, overværede imidlertid dette og tilbød apostlene penge for, at de skulle give ham en lignende magt til at "uddele" Helligånden. Peter blev meget forarget og gav ham denne befaling: *Omvend dig derfor fra din ondskab, og bed Herren om, at du må få tilgivelse for det, dit hjerte pønser på, for jeg ser, at du er fuld af gift og galde og lænket i uretfærdighed*⁴⁰³. Simons rolle i denne beretning er af Lüdemann overbevisende blevet fortolket som en modsætning til Filip⁴⁰⁴. Filip er missionæren, der gør mægtige gerninger, som han bruger til at demonstrere Kristi magt med. Simon derimod er magikeren, som bruger sine kunster til at ophøje sig selv som en stor kraft. Selv denne magiker må dog erkende, at Guds magt i Filip og apostlene er større end hans egen. Men erkendelsen af "magtbalancen" er ikke nok, Simon må gøre op med fortiden, sådan som vi senere ser i Efesus, hvor nogle konvertitter, som tidligere havde haft med trolddom at gøre, offentligt brændte deres (troldoms)bøger⁴⁰⁵. Disse beretninger giver et billede af, at også mennesker, der var dybt involveret i magi, kunne omvende sig. Samtidig viser beretningen om Simon, at omvendelse hos Lukas ikke altid er pludselig og definitiv. Simon var kommet til tro, og han var blevet døbt, alligevel var der meget, han manglede at omvende sig fra.

Samaria var i 1. århundrede primært befolket af såkaldte samaritanere. I byerne har der dog også været en hedensk befolkningsgruppe. Samaritanerne fulgte Moseloven, men deltog fx ikke i tempelkulten i Jerusalem, idet de havde deres eget tempel på Gerizim. Samaritanerne var generelt foragtet af jøderne⁴⁰⁶. Det er uklart om Lukas mener, at Filip kun prædikede for disse samaritanere, eller om der også var hedninger blandt de omvendte⁴⁰⁷. Men ved at lade Filip prædike for

⁴⁰¹ Óti TMin ĩ TMx ꝥnqrèpwn 1 boul¼ aÚth À tÕ ærgon toàto, kataluq»setai· e,, d TMk qeoà TMstin, oÙ dun»sesqe katalàsai aÚtoÚj-m»pote ka ^ qeom£coi eØreqÁte. Se Ap.G. 5,38-39.

⁴⁰² Dette og følgende se Ap.G. 8,5-25.

⁴⁰³ metanÕhson oân ꝥpÕ tÁj kak...aj sou taÚthj, ka ^ de»qhti toà kur...ou e,, ꝥra ꝥfeq»seta... soi 1 TMp...noia tÁj

kard...aj sou· e,j g'lr col¼n pikr...aj ka ^ sÚndesmon ꝥdik...aj Ðrĭ se Ônta. Se Ap.G. 8,22.

⁴⁰⁴ Se Lüdemann 1989 s.95-98.

⁴⁰⁵ Se Ap.G. 19,19.

⁴⁰⁶ Se fx Ez. 4,1-3; Neh. 4,7; Luk. 9,52-54; 10,25-37; 17,11-19; Joh. 8,48, Josefus, Ant.Jud. IX,14,3 og XVIII,2,2.

⁴⁰⁷ Se fx Lüdemann 1989 s. 100-101.

samaritanere har Lukas under alle omstændigheder udvidet ”målgruppen” for disciplenes forkyndelse. At Filip har handlet ret, konfirmeres af Peter og Johannes og af Helligånden. Ligeledes understreges det af, at Lukas i *Apostlenes Gerninger* 8,25 skriver, at apostlene forkyndte evangeliet i de samaritanske landsbyer undervejs tilbage til Jerusalem.

Filip og beretningen om den etiopiske hofmands omvendelse.

I det følgende afsnit beretter Lukas, hvordan en etiopisk eunuk omvendte sig⁴⁰⁸. Hofmanden har været i Jerusalem for at tilbede, og han læser i profeten Esajas, men gør dette ham til jøde, eller var han blot en hedning, der som mange andre havde taget dele af jødedommen til sig? Hos Lukas er etioperens religiøse tilhørsforhold uklart. Lüdemann har imidlertid argumenteret for, at Lukas øser af en tradition, hvor beretningen om denne etiopers omvendelse retfærdiggjorde, at også hedninger kunne blive kristne⁴⁰⁹. Hvis Lüdemanns synspunkt (at der i 1. århundrede eksisterede en selvstændig tradition om, at denne etioper var den første hedning, der omvendte sig) holder, så bekræfter det, at omvendelsesberetninger kunne anvendes normativt. I begyndelsen af 4. århundrede lader kirkehistorikeren Euseb denne etioper være den første hedning, der omvender sig til kristendommen⁴¹⁰. Eusebs beretning er klart afhængig af Lukas’ beretning, men den omtaler også begivenheder, som ikke kendes herfra. Imidlertid skriver han så meget senere, at det er umuligt at afgøre, om denne anden tradition går tilbage til 1. århundrede. Derfor kan hans beretning om etioperens omvendelse ikke bruges til at fastslå, at der, inden *Apostlenes Gerninger* blev skrevet, eksisterede en selvstændig tradition, ifølge hvilken etioperen var en hedning. I forhold til den eventuelle tidligere tradition mener Lüdemann, at Lukas fuldt bevidst har sløret hofmandens religiøse tilhørsforhold⁴¹¹. Med denne uklarhed har Lukas kunnet bygge op til klimaks, hvor, som vi skal se, Peter får æren af at være den første, der bringer omvendelsen til hedningerne. Således kan beretningen fortsat ses som en del af retfærdiggørelsen af udbredelsen af evangeliet til hedningerne, men hos Lukas er det blot en vigtig forberedelse, ikke selve hovedbegivenheden.

I Lukas omvendelsesberetning genkender vi væsentlige dele af model 6⁴¹². Herrens engel taler direkte til den kristne Filip og beordrer ham til at gå ud på vejen til Gaza⁴¹³. Her befaler Ånden Filip at løbe hen til en bestemt vogn. I denne vogn sidder konvertitten, den etiopiske hofmand. Han er ikke direkte guddommeligt ledt til dette sted, men har været i Jerusalem for at tilbede (underforstået *Gud*). I vognen læser han (højt for sig selv, sådan som det var almindeligt i

⁴⁰⁸ Dette og følgende se *Ap.G.* 8,26-39 hvor intet andet er nævnt.

⁴⁰⁹ Se Lüdemann 1989 s.105.

⁴¹⁰ Se Euseb, *HE* II,1,13.

⁴¹¹ Lüdemann 1989 s.104-105.

⁴¹² Dette er endnu tydeligere i Eusebs gengivelse af beretningen hvor både konvertittens og missionærens guddommelige ledelse fremhæves – se Euseb, *HE* II,1,13.

⁴¹³ Se fx også Lüdemann 1989 s.103-105.

antikken) i profeten Esajas. Filip spørger hofmanden, om han forstår det han læser, og hofmanden svarer, at han mangler en vejleder og inviterer Filip op i vognen. Herefter udlægger Filip det afsnit, som hofmanden var i færd med at læse, som en profeti om Kristus – Lukas lader altså efter Peters forbillede missionæren, Filip, benytte et skriftsbevis. For Lukas var det næppe tilfældigt, at hofmanden læste netop dette afsnit, men snarere et resultat af guddommeligt forsyn. Filip forkynder evangeliet, og efterkommer hofmandens ønske om at blive døbt – ifølge én håndskriftstradition må hofmanden først forsikre Filip om, at han tror på Jesus som Guds søn. Derefter blev Filip fjernet af Ånden, mens hofmanden drog videre i glæde. Der er mange mirakuløse hændelser forbundet med denne omvendelse, men den eneste som konvertitten oplever (Filips bortfjernelse) afslutter beretningen, og miraklet er derfor ikke motiverende for konvertitten i omvendelsen. Omvendelsen er skildret som pludselig, men altså alligevel som grundet i skriftstudium.

For debatten om hedningernes forhold til Gud tjener miraklerne i denne beretning det formål, at de gør det klart for læseren/tilhøreren, at det var Guds vilje, at etioperen, hvadenten han var jøde eller ej, blev omvendt til Kristus. For den kristne gør beretningen det klart, at Ånden kan lede én til mennesker, som man bør søge at omvende, ligesom beretningen viser, at man kan benytte de profetiske skrifter til at overbevise konvertitter (med tilknytning til jødedommen). Konvertitter lærer derimod, at glæde er en naturlig reaktion på omvendelse⁴¹⁴ og (ifølge én af håndskriftstraditionerne), at tro på Jesus Kristus som Guds søn er en forudsætning for dåb.

Overgang i det narrative forløb, fra Filip over Paulus og til Peter.

I *Apostlenes Gerninger* 9 bygger Lukas fortsat op til den omvendelsesberetning, der hos ham er central for retfærdiggørelsen af, at evangeliet blev udbredt til hedningerne. I beretningen om Paulus' omvendelse hører vi således fra Jesus selv, at Paulus var udvalgt til at forkynde for hedningerne⁴¹⁵. Inden denne profeti opfyldes, føres Paulus midlertidigt ud af det narrative forløb⁴¹⁶. Lukas giver os derpå en situationsrapport, hvor vi hører, at menigheden i Judæa, Galilæa og Samaria blev opbygget og voksede ved Helligåndens formaning.

Det narrative forløb skifter til Peter. Lukas beretter, at han blandt de kristne i Lydda helbredte en lam, og at han derefter opvakte en kvindelig discipel i Joppe fra de døde⁴¹⁷. Miraklerne førte til manges omvendelse, hvorefter Peter tog ophold hos en garver i Joppe, der hed Simon.

Cornelius' omvendelse.

⁴¹⁴ Se fx også *1.Thess.* 1,6-7.

⁴¹⁵ Se *Ap.G.* 9,15.

⁴¹⁶ Dette og følgende se *Ap.G.* 9,30-31

⁴¹⁷ Dette og følgende *Ap.G.* 9,32-43.

Beretningen om den gudfrygtige, hedenske centurion Cornelius' omvendelse gengives to gange i umiddelbar forlængelse af hinanden⁴¹⁸. I den ene gengivelse er beretningen en del af det narrative forløb, mens Lukas i den anden lader Peter berette om Cornelius' omvendelse over for de øvrige apostle i Jerusalem. Alene omfanget af beretningerne og de to gengivelser viser, at begivenheden havde stor betydning for Lukas.

Cornelius' omvendelse i det narrative forløb.

Cornelius omtales af Lukas som en from mand, der frygtede Gud⁴¹⁹. Dette betyder, at han efterlevede nogle, men ikke alle jødedommens regler, fx var han næppe omskåret⁴²⁰. Mens denne gudfrygtige Cornelius en eftermiddag beder, åbenbarer Guds engel sig for ham og befaler ham at sende bud efter Peter i Joppe. Mens budbringerne er undervejs, får også Peter et syn. Han ser en dug med, for jøderne, både rene og urene dyr. En røst fra himlen befaler ham, at han skal slagte og spise. Peter protesterer, men synet og befalingen gentages: Han må ikke kalde dét for urent, som Gud har kaldt rent. Mens han funderer over synet, ankommer budbringerne. Ånden giver Peter besked om, at han skal følge dem uden betænkelighed, fordi de er sendt af Gud.

Da Peter og nogle jøder næste dag kom til Cornelius' hus, havde denne sammenkaldt sine slægtninge og venner. Peter fulgtes med Cornelius ind i huset og bekendtgjorde straks for de forsamlede, at han, skønt han var jøde, ikke længere havde noget imod at besøge hedninger. Gud havde vist ham, at han ikke skulle kalde noget menneske for urent. Cornelius forklarer derefter Peter hvorfor og på hvis befaling, han har sendt bud efter ham, hvorefter Peter prædiker. Peter siger, at han nu forstår: *at Gud ikke gør forskel på nogen, men at han i et hvilket som helst folk tager imod den, der frygter ham og øver retfærdighed*⁴²¹. Derefter henviser han til tilhørernes egen viden om Jesu' gerninger og fortæller, at han selv er vidne på, at Jesus ikke blot forkyndte ordet, helbredte mange og døde på et træ, men at Gud også oprejste ham fra de døde. Den opstandne Jesus, som Peter havde spist med, befalede disciplene, at de skulle prædike og vidne om, at det var ham, Gud havde bestemt til at dømme levende og døde. Også profeterne havde ifølge Peter vidnet, at alle skulle kunne få syndsforladelse gennem tro på Jesus. Under Peters tale kom Helligånden, til forundring for jøderne, over de forsamlede hedninger, så de talte i tunger og lovpriste Gud. Peter befalede derefter, at hedningerne skulle døbes. Peter har altså her som missionær, i forhold til

⁴¹⁸ Se Ap.G. 10,1-11,18.

⁴¹⁹ *εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*. Se Ap.G. 10,2.

⁴²⁰ Debatten om hvad der hos Lukas mere præcist menes med *gudfrygtig* er omfattende og der tages ikke her stilling hertil. Se fx Frederiksen 1998 s. 223 men også 213-214 og 219-220 – se dog også Borgen 1998 s.246.

⁴²¹ *Ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός, ἅλλ' ἴσθησαν πάντες ὅτι φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἔργα δίκαια ἔσται*. Se Ap.G. 10,34-35.

konvertitterne, gjort brug af eget vidensbyrd, tilpasset konvertitternes oplevelser, skriftsbevis, og Helligånden har stadfæstet forkyndelsen ved et mirakel.

Denne omvendelsesberetning følger altså fuldstændigt model 6. Kristus taler både til den kristne og til konvertitten, og således er det ham, der ved Helligånden fører dem sammen. Den nærmeste parallel er her beretningen om Paulus' omvendelse i Apostlenes Gerninger 9. De kristne i beretningerne om Ananias og Peter er også af samme fromme type. Forskellen på de to konvertitter er derimod bemærkelsesværdig. Jøden Paulus *fnyste stadig af raseri og truede Herrens disciple med mord*⁴²², mens hedningen Cornelius – ud over som sagt at være from og gudfrygtig (og det tillige med hele sin husstand) – var en mand som *gav folket mange almisser og bad bestandig til Gud*⁴²³. Denne positive skildring af Cornelius (og hans husstand) kan være en del af Lukas' forsøg på at gøre denne hans første omvendelse af hedninger uangribelig. Men deres fromhed er også interessant, fordi Peter alligevel i sin tale betoner, at enhver gennem tro på Jesus kunne *få syndsforladelse ved hans navn*⁴²⁴. Budskabet er her, at alle, selv de frommeste, har brug for Guds syndsforladelse i troen på Jesus Kristus⁴²⁵. Ifølge Peter Brown har denne lighed for Gud bidraget til at styrke fællesskabsfølelsen i menigheder, hvis medlemsskare ellers langt fra altid var socialt homogen⁴²⁶. Ligeledes kan den have tjent til, at ikke kun "syndere" med en åbenlys dårlig baggrund (som forfølgeren Paulus) kunne identificere sig med de konvertitter, de hørte om i omvendelsesberetningerne⁴²⁷. Cornelius' omvendelse, hvor de gode gerninger baner vejen for troen, minder i øvrigt om, hvordan Diakonen Pontius omkring år 259 skildrede Cyprians' omvendelse⁴²⁸.

Lukas skildrer altså, at Cornelius' og Peters' møde var arrangeret af Gud gennem syner, syner som endog kunne fortolkes således, at hedningerne nu kunne omvende sig uden at skulle overholde de jødiske måltidsregler. Desuden skildrer han, at Gud bekræftede, at Cornelius og hans husstand var blevet frelst, ved at de modtog Helligånden. Endelig er det altså hos Lukas ingen ringere end Peter, der som den første leder hedninger til omvendelse. Alt dette gør beretningen velegnet til, som et indlæg i den samtidige debat, at retfærdiggøre hedningers omvendelse.

Peter beretter om Cornelius' omvendelse for apostlene.

Lukas leverer endnu mere retfærdiggørelse ved at lade Peter bruge omvendelsesberetningen til at overbevise de øvrige apostle i Jerusalem om, at Gud også havde kaldet hedninger til omvendelse⁴²⁹.

⁴²² *œti ṡmpnšwn øpeilÁj kaˆ fÒnou e„j toÝj maqhtlj toà kur...ou. Se Ap.G. 9,1.*

⁴²³ *poiĭn ṡmlehmosÚnaj pollij tù laù kaˆ deÒmenoj toà qeoà di! pantŌj. Se Ap.G. 10,2.*

⁴²⁴ *Ƴfesin jmartiĭn labeˆn di! toà NnŌmatoj. Se Ap.G. 10,43*

⁴²⁵ Se fx også Rom. 3,23.

⁴²⁶ Se Brown 1988 s.253-267.

⁴²⁷ Se Nock 1933 s.216-220.

⁴²⁸ Se Ap.G. 10,4 og 10,31 og Pontius, *Vita Cypriani* 1-3.

⁴²⁹ Dette og følgende se Ap.G. 11,1-18 hvor intet andet er nævnt.

Vi ser altså, at Lukas bruger en omvendelsesberetning normativt i en afgørende debat, og at han lader Peter gøre det samme.

Lukas skildrer, at det rygtedes blandt de kristne jøder i Judæa, at hedninger også havde taget imod Guds ord. Da Peter derfor kom til Jerusalem, gik de jødekristerne i rette med ham. Peters svar herpå var at fortælle dem om Cornelius' omvendelse. Vi hører både om Peters syn og om, hvordan Ånden befalede ham at følge med Cornelius' budbringere uden betænkelighed. Vi hører også, at det var en engel, der havde befalet Cornelius at hente Peter. Som noget nyt siger Peter, at englen havde forklaret Cornelius, at Peter ville tale de ord, hvorved Cornelius og hele hans husstand skulle blive frelst. Peter gengiver ikke sin tale, men understreger til gengæld, at Helligånden straks kom over Cornelius og hans husstand. Dette minder Peter om Jesu ord: *Johannes døbte med vand, men I skal døbes med Helligånden*⁴³⁰. Derefter konkluderede Peter: *Når nu Gud har givet dem den samme gave, som vi fik, da vi var kommet til tro på Herren Jesus Kristus, hvordan skulle jeg så kunne hindre Gud i noget?*⁴³¹ Peter ræsonnerer her på samme måde som Gamaliel overfor Synedriet. Peters beretning havde den ønskede virkning for: *Da de hørte det, blev de rolige og priste Gud og sagde: "Så har Gud da også givet hedningerne omvendelse til livet"*⁴³². Hermed har Lukas skildret, at menigheden i Jerusalem og alle de ledende dér sanktionerede hedningernes omvendelse.

Det er næppe tilfældigt, at Lukas har valgt at retfærdiggøre dette netop ved hjælp af omvendelsesberetninger. Lukas kunne fx have ladet Peters syn og en teologisk debat mellem apostlene, som resulterede i en generel beslutning om, at man nu også skulle henvende sig til hedninger, stå alene – uden omvendelsesberetning. Når Lukas vælger at lade omvendelsesberetningerne være omdrejningspunktet i både sin egen og Peters argumentation, afspejler dette omvendelsesberetningers normative status⁴³³. Lukas lader så at sige begivenhederne "styre" apostlenes skriftfortolkning og ikke omvendt – og det er bemærkelsesværdigt. Man kan selvfølgelig indvende, at Lukas skildrer en virkelig begivenhed, når han skildrer Cornelius' omvendelse. Dette er sandsynligt, men forklarer ikke i sig selv, hvorfor netop hans omvendelse bliver så grundigt beskrevet i en så afgørende sammenhæng – når Lukas kun ganske lakonisk bemærker at mange andre (anonyme) omvendte sig.

Brugen af omvendesskildringer i debatten om forholdet til Moseloven.

⁴³⁰ 'Iw£nnhj m n TMb£ptisen Údati, Øme'j d baptisq»sesqe TMn pneÚmati jg...J. Se Ap.G. 11,16.

⁴³¹ e,, oån t¼n fshn dwre:n œdwken aÚto'j Ð qeÕj æj ka^ 'm'n pisteÚsasin TMp^ tÕn kÚrion 'Ihsoàn CristÒn, TMgê t...j ½mhn dunatÕj kwlàsai tÕn qeÕn; Se Ap.G. 11,17.

⁴³² økoÚsantej d taàta 'sÚcasan ka^ TMdÕxasan tÕn qeÕn lšgontej, "Ara ka^ to'j œqnesin Ð qeÕj t¼n met£noian e,,j zw¼n œdwken. Se Ap.G. 11,18.

⁴³³ Se fx også Røsæg 1994 s.303-304.

I *Apostlenes Gerninger* 15,1-35 skildrer Lukas en strid om, hvordan de hedningekristne i Antiokia skulle forholde sig til omskærelsen og Moselovens øvrige bud. Striden løses hos Lukas gennem et apostelmøde i Jerusalem. I forskningen er der udbredt enighed om, at det er et af Lukas' hovedanliggender at fremme de synspunkter, som han skildrer vedtagelsen af på dette møde⁴³⁴. Synspunkterne er blevet fortolket som et kompromis mellem såkaldt paulinsk kristendom og jøde kristendom. På mødet argumenterer både Peter, Paulus og Barnabas ved hjælp af omvendelsesberetninger. Peter beretter, at Gud havde udvalgt ham, for at hedningerne af ham skulle høre ordet og komme til tro. Peter hævder videre, at Gud, som kender hjerterne, selv har vidnet, idet han gav Helligånden til "dem" (hedningerne) ligesom til "os" (de jødiske tilhørere og Peter).

Det bør bemærkes hvor nøje det syn på omvendelse, som Lukas her lader Peter argumentere ud fra, svarer til model 6. Når Peter har forkyndt ordet for hedningerne, har Gud samtidig selv vidnet med. Omvendelsesidealet er ikke til debat mellem Peter og tilhørerne, så når hedningernes omvendelse altså har svaret til idealet, kan Lukas lade Peter konkludere, at det vil være at udfordre Gud at kræve, at de hedningekristne skal overholde loven. De hedningekristne er frelst af nåde ligesom de jøde kristne. Barnabas og Paulus fortæller også om deres oplevelser blandt hedningerne og de tegn og undere, som Gud dér gjorde. Jakob konkluderer, at Peters beretning om, at Gud har fået sig et folk blandt hedningerne, stemmer overens med de hellige skrifter. Derefter besluttede apostlene, de ældste og hele menigheden kun at pålægge de hedningekristne ganske få af Moselovens krav. Denne kreds af beslutningstagere giver naturligvis vedtagelsen stor vægt. Omvendelsesberetningernes normative funktion hos Lukas ses atter af, at han lader dem blive brugt som argument for en afgørende teologisk beslutning.

Mod verdens ende.

Efter at have fortalt historien om den første hednings omvendelse retter Lukas nu for alvor blikket væk fra Judæa og Samaria og mod verdens ende. Igen (ligesom i *Ap.G.* 8,1-4) er det forfølgelsen, der er medvirkende til, at evangeliet spredes, idet vi hører, at "flygtningene" rejste helt til Fønicien, Cypern og Antiokia⁴³⁵. Her forkyndte de imidlertid kun for jøder, indtil nogle fra Cypern og Cyrene kom til Antiokia og begyndte at tale til grækerne. *Herrens hånd var med dem*⁴³⁶, så mange omvendte sig. Barnabas, en god mand som var fuld af Helligånd og tro, blev sendt til Antiokia fra Jerusalem ved rygten herom. Her blev han glad, da han erfarede Guds nåde. Lukas skildrer igen, at Gud virkede gennem de kristne "missionærer", der som nogle af de første udbredte evangeliet til hedningerne, og at en anset mand som Barnabas glædede sig herover. Barnabas blev selv i Antiokia,

⁴³⁴ Se fx Theissen 1999 s.248-261, Segal 1998 s.95-97, Dunn 1990 s.245-257 og Frederiksen 1998 s.209-219.

⁴³⁵ Se *Ap.G.* 11,19-26.

⁴³⁶ *Ἄν τε ῥ̄ kur...ou met' aÚt̄in.* Se *Ap.G.* 11,21.

og endnu en stor skare blev omvendt. Barnabas hentede derefter Paulus i Tarsus og sammen underviste de mange mennesker i menigheden i et helt år.

Synagogens netværk.

Da året var gået, blev Barnabas og Paulus - under menighedens håndspåleggelse og på Helligåndens befaling - udsendt på en missionsrejse⁴³⁷. Paulus er en central kristen personlighed i de resterende omvendelsesberetninger, hvor han samarbejder med skiftende kolleger.

Mange af omvendelsesberetningerne følger et mønster, hvor Paulus og kollegerne i hver ny by først i en kortere eller længere periode taler med jøder og gudfrygtige i byens synagoge og dernæst, når modstanden her bliver for stor, henvender sig til et bredere publikum i byen⁴³⁸. Synagogen gav ifølge Lukas' skildring Paulus det, vi med et sociologisk udtryk ville kalde et "netværk" i de forskellige byer⁴³⁹. I synagogerne var der både jøder og gudfrygtige, og hvis nogle af disse kunne gøres interesseret, havde især de sidstnævnte også et netværk længere ude i byen til hedninger uden egen tilknytning til synagogen. Inden for dette netværk skildrer Lukas samtalen som den helt dominerende missionsform. Om missionen i Korinth skriver Lukas fx, at Paulus hver dag førte samtaler i synagogen⁴⁴⁰. Men da modstanden blev for stor her, flyttede Paulus blot samtalerne ind i nabohuset, hvor den gudfrygtige Titus Justus boede. Lukas skriver det ikke direkte, men vi må formode, at denne Titus selv var positiv overfor Paulus' synspunkter, for vi hører, at han blev der i halvandet år og underviste om Guds ord. Fra denne periode hører vi, at synagogeforstanderen og alle i hans hus kom til tro ligesom mange af korinterne. Vi hører også, at Jesus åbenbarede sig for Paulus og forudsagde, at mange i Korinth ville omvende sig. Her ser vi igen kontakten mellem den kristne og Kristus. Fra Efesos hører vi også om tre måneders samtaler i synagogen og derefter om to år med daglige samtaler i en skole⁴⁴¹. Fra Ikonien, Thessalonika og Berøa hører vi om end mindre detaljerede, men lignende gentagne samtaler i og omkring synagogerne⁴⁴². Resultatet var alle steder, at både jøder, gudfrygtige og grækere blev omvendt. Den måde, som Lukas skildrer disse anonyme menneskers omvendelse på, kan næppe betegnes som pludselig. Selv om vi i fx Ikonien og Efesos hører om mirakler, så hører vi ikke om én pludselig og konkret omvendelse i forbindelse hermed⁴⁴³. Miraklerne i Ikonien ses som en bekræftelse af ordet om nåden, og således er vi tilbage ved det, der blev forkyndt i samtalen. Fra Thessalonika hører vi, at Paulus tre uger i træk førte samtale i synagogen ud fra de jødiske hellige skrifter, som han fortolkede som en profeti om Jesus

⁴³⁷ Se *Ap.G.* 13,2-3.

⁴³⁸ Se *Ap.G.* 13,15-52, 14,1-3, 17,1-6, 17,10-13, 18,3-11, 18,19, 19,8-20 og 28,17-31.

⁴³⁹ Dette og følgende se også Frederiksen 1998 s.238-239.

⁴⁴⁰ Se *Ap.G.* 18,1-11.

⁴⁴¹ Se *Ap.G.* 19,10.

⁴⁴² Se *Ap.G.* 14,3-1, 17,1-4 og 17,11-12.

⁴⁴³ Se *Ap.G.* 14,3 og 19,11-12.

(skriftbevis), ligesom vi fra Berøa hører, at jøderne dagligt undersøgte de hellige skrifter for at se, om Paulus talte sandt⁴⁴⁴. Vi er her tættere op af den gradvise omvendelse efter studium, der ifølge Segal var idealet i samtidige jødiske sekter. Én pludselig omvendelse finder vi dog på Cypern, hvor statholderen omvender sig efter at have set Paulus blinde en troldmand. Lukas afslutter beretningen således: *Da statholderen så, hvad der var sket, kom han til tro, fuld af undren over Herrens lære*⁴⁴⁵.

Kun i Antiokia i Pisidien er der skildret en egentlig prædiken i forbindelse med missionen i og omkring synagogerne. Syndsforladelse og retfærdiggørelse er igen et centralt element i denne tale. Lukas lader således Paulus sige om Jesus: *det er ved ham, der forkyndes jer syndsforladelse; og i alt det, hvori I ikke kunne gøres retfærdige ved Moseloven, bliver enhver, der tror, gjort retfærdig ved ham*⁴⁴⁶. Argumenterne er også genkendelige, idet Paulus henviser til øjenvidner til Jesu opstandelse og til profeternes forudsigelser, altså vidensbyrd og skriftsbevis. Men selv ikke ovenpå denne tale skildrer Lukas nogen pludselig omvendelse, og selv her spiller samtaler en hovedrolle. Ved synagogesamlingens afslutning blev Paulus og Barnabas indbudt til at tale ugen efter, hvorefter Lukas skriver, at de gik bort i samtale med jøder og gudfrygtige, som de prøvede at overbevise. Først den følgende sabbat, hører vi, at de *som var bestemt til evigt liv, kom til tro, og at disciplene blev fyldt af glæde og Helligånd*⁴⁴⁷.

Som mange andre steder skildrer Lukas imidlertid, at nogle af de øvrige jøder sammen med nogle af hedningerne gjorde modstand. Men denne modstand var, ifølge Lukas, fortsat ingen hindring for Guds sag, idet han skildrer, at det ofte var en forfølgelse ét sted, der tvang Paulus og hans ledsagere videre til et nyt, hvor mange omvendte sig – ja det var som anklaget, at Paulus kom til Rom, hvor han også forkyndte i samtaler med jøder og hedninger⁴⁴⁸. At missionen fra jøderne bliver udstrakt til hedningerne, bliver endnu engang retfærdiggjort, dels ved nogle jøders modstand⁴⁴⁹ og mange hedningers modtagelighed, og dels ved at Lukas lader Paulus henvise til profetier om, at også hedninger skal frelses⁴⁵⁰.

Athen.

⁴⁴⁴ Se Ap.G. 17,1-4 og 17,11-12.

⁴⁴⁵ *tÖte „dën Ð ðnqÚpatoj tÖ gegonÖj Tmp...steusen TmkplhssÖmenoj Tmp^ tí didacl toà kur...ou.* Se Ap.G. 13,12. og 13,4-12 for hele beretningen.

⁴⁴⁶ *Öti di! toÚtou Øm^n ðfesij jmartiîn kataggšlletai[, ka^] ðpÖ pEntwn in oÜk °dun»qhte Tmn nÒmJ Mwäsšwj dikaiwqAnai Tmn toÚtJ p©j Ð pisteÚwn dikaiòtai.* Se Ap.G. 13,38-39 og 13,15-41 for hele talen.

⁴⁴⁷ *ka^ Tmp...steusan Ósoi Ásan tetagmšnoi e„j zw¼n a„ênion ... of te maqhta^ Tmplhroànto car©j ka^ pneÚmatoj jg...ou.* Se Ap.G. 13,48-52.

⁴⁴⁸ Se Ap.G. 13,50-14,1, 14,5-7, 14,19-21, 18,14, hvor Paulus bremses og 25-28. Se fx også Fil. 1,12-26.

⁴⁴⁹ Se fx Ap.G. 13,46-51 og 18,6, hvor Paulus følger Jesus' missionsinstrukser fra Luk. 9,5-6 og 10,11-12.

⁴⁵⁰ Se fx Ap.G. 13,47, hvor Paulus citerer Es. 42,6 og 49,6.

Også i Athen gik Paulus først til synagogen, hvor han talte med jøderne og de gudfrygtige. Men athenernes generelle ”snakkelyst” gav her særlige muligheder⁴⁵¹. Således kunne han dagligt tale med dem, han mødte på torvet og bl.a. diskutere med filosoffer. Disse undrede sig imidlertid over, hvad han sagde, og indbød ham til at tale på Areopagos. Forud for talen har Lukas skrevet, at Paulus var vred over at se de mange afgudsbilleder i Athen⁴⁵². Lüdemann har overbevisende argumenteret for, at denne vrede fungerer som en forberedelse for talens indledning, hvor Paulus, ifølge Lüdemann og den autoriserede danske bibeloversættelse af 1992, roser athenerne for at være *meget religiøse*⁴⁵³. Hvis Paulus virkelig roste athenerne, ville der her være en parallel til den senere tale til jøderne på tempelpladsen. Logikken halter imidlertid for, hvordan kan vrede være forberedende for ros? David E. Aune har da også heri set en modsætning mellem talen og dens kontekst – en modsætning han imidlertid søger at forklare ved at argumentere for, at talen ikke var en del af Lukas’ oprindelige udkast, men derimod først sent blev indarbejdet⁴⁵⁴. Jeg vil imidlertid foreslå en anden løsning, hvor der ikke eksisterer nogen modsætning mellem de to afsnit. *Meget religiøse* er oversat fra det græske *deisidaimonesteorouj*, som i mange andre sammenhænge, oversættes som *overtroiske*⁴⁵⁵. Hvis denne tolkning følges, roser Paulus altså ikke athenerne, han skoser dem. Overtro blev bl.a. af Plutark opfattet som en kult baseret på uvidenhed, ganske som Paulus henviser til athenernes uvidenhed⁴⁵⁶. Denne uvidenhed og denne overtro tilbyder Paulus imidlertid athenerne en vej ud af⁴⁵⁷. Paulus argumenterer bl.a. ved hjælp af grækernes egne digtere⁴⁵⁸. Ikke alene ser vi altså her, at Lukas lader Paulus tilpasse sin tale smukt til målgruppen, men vi ser også indledningen til en apologetisk tradition, hvor kristne forfattere argumenterer vha. græske digtere⁴⁵⁹. Vejen væk fra uvidenheden og overtroen går over omvendelsen⁴⁶⁰. Talen fører kun til, at enkelte, heriblandt et medlem af Areopagosrådet, omvendte sig.

Omvendelser af husstande.

Vi har allerede hørt, at omvendelsen af Cornelius og omvendelsen af Krispus samtidig førte til omvendelsen af deres husstande. I Cornelius’ tilfælde blev nogle nære venner endog også omvendt.

⁴⁵¹ Dette og følgende se *Ap.G.* 17,21-34.

⁴⁵² Se *Ap.G.* 17,16.

⁴⁵³ Se Lüdemann s. 189-190 og *Ap.G.* 17,22 i autoriseret oversættelse af 1992.

⁴⁵⁴ Se Aune 1987 s.126-127.

⁴⁵⁵ Se fx Plutark, *De super.* For generelle analyser af begrebet og af det beslægtede men ikke identiske (Se Beard, North, Price 1998 s.225-227) latinske begreb, *superstitio*, se Smith 1975, Martin 1997, Grodzynski 1974, Koets 1929 og Moellering 1963.

⁴⁵⁶ Sammenlign Plutark, *De super.* 1-2 og *Ap.G.* 17,23 og 17,30.

⁴⁵⁷ Se *Ap.G.* 17,23.

⁴⁵⁸ Se *Ap.G.* 17,28.

⁴⁵⁹ Se fx Minucius Felix, *Octavius* 19,15-20 og 35,1.

⁴⁶⁰ Se *Ap.G.* 17,31.

Fra Filippi hører vi igen om omvendelse i forbindelse med forfølgelse⁴⁶¹. Paulus og Silas var blevet fængslet. Ved midnat sang de imidlertid lovsange, da et jordskælv åbnede alle døre og lænker. Fangevogteren blev forfærdet, men Paulus og Silas trøstede ham. Da fangevogteren havde ført dem udenfor, spurgte han dem, hvordan han skulle blive frelst. Paulus og Silas svarede, at han skulle tro på Jesus, og at dette ville blive til frelse for både ham og hans husstand. Derefter prædikede de for ham og hans husstand, og alle her blev døbt og glædede sig over troen.

Endelig beretter Lukas, at omvendelsen af den gudfrygtige purpurhandler, Lydia, som Paulus opsøgte i et bedehus på en sabbat, også førte til hendes husstands omvendelse⁴⁶². Lydia selv var i samtale med Paulus, da Herren åbnede hendes hjerte, så hun omvendte sig. I denne beretning finder vi altså dele af model 6, idet der er kontakt mellem Gud og konvertitten og naturligvis missionæren og konvertitten. Cornelius', fangevogterens og Lydias egne omvendelser passer fint til Nocks og det ældre forskningsparadigmes forståelse af omvendelse. Men deres husstandes "kollektive" omvendelser kunne åbenbart også rummes indenfor Lukas' ideal. Her kommer vi det nye paradigme nærmere. Budskabet spredtes gennem det, som kaldes sociale netværk – indenfor husstanden, blandt venner, fra synagogen til byen – og "smitter" både gennem længerevarende påvirkning og i afgørende øjeblikke. Hvor Cornelius, fangevogteren, Lydia og også Krispus utvivlsomt var herrer (eller frue) i egne huse, giver Lukas i *Apostlenes Gerninger* intet indblik i de situationer, der kunne opstå i en husstand, hvis kun nogle, eventuelt underordnede, medlemmer af denne husstand omvendte sig. At dette gav både muligheder for videre forkyndelse i ord og gerning og gav anledning til konflikt, vidner både Lukasevangeliet og mange andre kristne kilder imidlertid om. Dette skal vi vende tilbage til i afhandlingens del III, om⁴⁶³.

"Almindelige" kristnes omvendelse som grundlag for argumentation.

I flere kristne breve fra 1. århundrede ser vi ligeledes, at forfatteren henviser til læsernes/tilhørernes omvendelser. I *Galaterbrevet* og i *Andet Korintherbrev* minder Paulus således læserne/tilhørerne om deres egen omvendelse, fordi han ønsker, at de skal vogte sig for noget eller nogle, som Paulus opfatter som vranglære(r)⁴⁶⁴. I *Første Thessalonikerbrev* er baggrunden positiv. Her omtaler Paulus thessalonikernes omvendelse, fordi det glæder ham at minde dem om den og for at understrege, hvor meget han længes efter atter at besøge dem⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Dette og følgende se *Ap.G.* 16,16-40.

⁴⁶² Se *Ap.G.* 16,11-14. Lukas lader Lydia opfordre Paulus til at besøge hendes hus og dermed konfirmere hendes status som Guds udvalgte. Lukas bruger altså igen en omvendelsesberetning normativt i debatten om hedningers omvendelse.

⁴⁶³ Se *Luk.* 12,50-53. Se fx også *1. Pet.* 3,1-3, Justin, 2. *Apol.* 2 og Tertullian, *Apol.* 7,3.

⁴⁶⁴ Se *2. Kor.* 11,4-5, *Gal.* 1,6-9 og 5,7-8. Se fx også Dunn 1990 s. 191.

⁴⁶⁵ Se *1. Thess.* 1,2-3,5.

Hebræerbrevets forfatter er mere optaget af den enkeltes standhaftighed og skriver: *Husk den første tid, da I efter at være blevet oplyst udstod megen kamp og lidelse*⁴⁶⁶. Herefter opfordrer han læserne/tilhørerne til igen at være lige så udholdende som dengang. Dette leder direkte over i det følgende afsnit, hvor han omtaler troens kraft, som satte mange helte fra gamle dage i stand til at udholde det utrolige⁴⁶⁷.

Endelig i *Johannesåbenbaringen* ser vi, at Johannes minder menighederne i Efesos og Sardes om, hvordan deres kærlighed og troskab var større i den første tid efter deres omvendelse⁴⁶⁸. Begge menigheder trænger til igen at omvende sig. Værst står det til i Sardes, hvortil Johannes skriver: *Husk derfor, hvorledes du tog imod og hørte; hold fast ved det og omvend dig*⁴⁶⁹.

Brevenes kristne læsere/tilhørere formodes altså at kunne finde inspiration til udholdenhed samt tro og motivation til fornyet omvendelse ved at tænke på deres oprindelige omvendelsesoplevelse. Hos Paulus er menighedernes omvendelsesoplevelser et grundlag ud fra hvilket, de kan bedømme lære og lærer. De er også en kilde til glæde. Det var altså ikke kun Paulus' egen omvendelsesoplevelse, der blev opfattet som særdeles betydningsfuld.

Konklusion omvendelse ca. 50-110.

Vi har set, at omvendelse blev beskrevet som etablering af kontakt mellem konvertit og Kristus (model 5)⁴⁷⁰, en kontakt som ofte blev formidlet af en missionær, som selv stod i kontakt med Kristus (model 6). I perioden så vi skildringer af synderens, modstanderens og den lærdes omvendelse, og vi så, at omvendelse blev skildret som et skridt fra umoral, uvidenhed og gudløshed til hellighed, oplysning og gudsfrygt.

Vi har set, at omvendelsesskildringer i perioden ca. 50-110 kunne bruges normativt⁴⁷¹ til etablering eller befæstelse af konvertittens/forfatterens status som en ledende Kristi tjener eller, mindre ambitiøst, oprigtig kristen. De kunne også bruges som argument i centrale teologiske diskurser om hedningers omvendelse, de dødes opstandelse, retfærdighed af tro og/eller som et værn mod vranglære og vranglærere. Videre så vi, at Lukas lod Paulus bruge omvendelsesskildringer i forhold til anklager i Athen, på tempelpladsen og for Agrippa. Denne anvendelse vil blive karakteriseret som defensiv, omend vi må huske, at vi med det allerede etablerede topos om modstanderens omvendelse må konkludere, at Paulus' anvendelse af omvendelsesskildringerne her

⁴⁶⁶ *'AnamimnÇskesqe d tñj prÒteron 1mšraj, 77Mn aCEj fwtisqšntej poll%an ¥qlhsin Øpeme...nate paqhm£twn.* Se *Hebr.* 10,32.

⁴⁶⁷ Se *Hebr.* 10,33-11,40.

⁴⁶⁸ Se *Åb.* 2,1-7 og 3,1-6.

⁴⁶⁹ *mnhmÒneue oån pñj eþlhfej ka^ ½kousaj, ka^ t»rei, ka^ metanÒhson.* Se *Åb.* 3,3.

⁴⁷⁰ Se fx også Sandnes 1994 s.14.

⁴⁷¹ Derudover finder vi hos Lukas et enkelt eksempel på, at omvendelsesberetninger bliver brugt til generel opbyggelse i menigheden i Antiokia. Se *Ap.G.* 14,27-28.

også for Lukas var missionerende. Denne (altså beslægtede) missionerende funktion, som vi også andetsteds så (både hos Paulus og Lukas) vil blive karakteriseret som offensiv, idet formålet var at gøre forkyndelse troværdig, at optræde som øjenvidne og at opstille et forbillede på omvendelse. Et sådant forbillede kunne gøre det muligt for potentielle konvertitter at identificere sig med og efterligne skildringens konvertit og for konvertitter blandt skildringernes læsere/tilhørere, gennem eksempel at lære betydningen af egen omvendelse.

Med sådanne normative funktioner er det sandsynligt, at omvendelsesskildringerne også kunne have en normativ funktion i forhold til kristne, der søgte at lede andre til omvendelse, missionærer. Studier af moderne religiøse grupper har da også vist, at omvendelsesberetninger tjener sådanne normative funktioner i dag. Når de antikke kristne omvendelsesberetninger læses med denne tilgang, viser de, at både konvertitter og kristne kunne "spejle" sig i beretningerne. Fælles for konvertitter og kristne var, at de kunne lære :

1. At alle kunne omvende sig og blive modtaget af Kristus – jøder, hedninger; slaver, frie; lærde, enfoldige; rige, fattige; ansete, ydmyge.
2. At omvendelsen kunne være pludselig eller en proces.

Kristne "missionærer" kunne lære :

1. At de kunne bruge deres egne omvendelsesoplevelser eller det, de i øvrigt selv havde set og hørt, til at vinde andre – som øjenvidner blev de mere troværdige.
2. At de burde tilpasse deres vidnesbyrd efter den eller de konvertitter, de henvendte sig til.
3. At de kunne forvente, at Kristus ville hjælpe dem, påvirke konvertitten, give dem kraft til at gøre mirakler og give dem profetisk indsigt i konvertittens liv etc.
4. At de skulle forvente konvertitter indenfor deres eget netværk, men at de også skulle være åbne for, at Kristus mirakuløst ledte dem til én bestemt konvertit.
5. At en forfølgelse gav en mulighed for at gøre Gud ære og lede forfølgere eller tilskuere til Kristus. Heraf kunne de utvivlsomt også lære, at de i en mere dagligdags og mindre dramatisk modstandssituation af chikane eller bespottelse kunne forvente modstanderens omvendelse.

Konvertitter kunne simpelthen lære at tillægge deres egen omvendelse den rette betydning. Den var en kilde til glæde og styrke. Den havde givet dem kontakt til Kristus, syndsforladelse, retfærdiggørelse og et evigt liv. Den havde også givet dem adgang til et nyt fællesskab. I dette fællesskab kunne konvertitten gradvist tillære sig de dogmer, som de ved omvendelsen måske endnu ikke helt havde overskuet og deltage i fællesskabets riter.

Vi kan på denne baggrund sammenfatte resultaterne af undersøgelsen af hvorledes omvendelsesskildringerne blev brugt i perioden ca. år 50-110 i model 9.

Litteraturen om fx Paulus omvendelse er omfattende. Forskere har nærmet sig spørgsmålene fra forskellige vinkler med vægt på fx psykologi, sociologi, samtidig jødedom, hellenisme, filosofi etc. Det har været uden for afhandlingens rammer at tage stilling i disse debatter. Jeg har været mindre interesseret i, hvorfor Paulus omvendte sig (eller modtog et profetkald), og mere interesseret i at undersøge, hvordan han selv og andre i den umiddelbart efterfølgende periode beskrev omvendelsen, og hvordan gengivelsen heraf (sammen med andre omvendelseskildringer) blev brugt i samtidige diskurser.

Alligevel er resultaterne i dette kapitel centrale for en afklaring af motiver til omvendelse til Kristendommen i Romerriget. Selv hvis der kunne etableres enighed om en plausibel forklaring på motiverne til fx Paulus' omvendelse, ville det være umuligt overbevisende at argumentere for, at Paulus' motiver var repræsentative for mange andre samtidige, endsige senere kristne. Når jeg derimod har set beretningerne som normative, har jeg herigennem fået mulighed for at se dem forme:

1. Konvertitters selvforståelse og omvendelsesoplevelse (retrospektivt).
2. Missionærers ideal for den omvendelse, de søgte at påvirke andre i retning af, og den måde, de gjorde det på.

Det skal på denne baggrund diskuteres:

1. Om og eventuelt i hvilket omfang, de tidlige omvendelseskildringer, som vi netop har gennemgået, kom til at præge senere kristne omvendelsesberetninger fra perioden ca. 110-250.
2. Om og eventuelt i hvilket omfang de tidligste omvendelsesberetninger, som indgik i skrifter, som kom til at være fælles normative tekster for størstedelen af det forestillede kristne samfund, kom til at fungere som selvreproducerende mekanismer i de kristne fællesskaber.
3. Om omvendelseskildringer i den efterfølgende periode fortsat havde de samme fire funktiner, som vi har påvist i perioden ca. år 50-110 (se model 9).

Del IIB: Omvendelse ca. år 110-250, Apologeternes vidnesbyrd.

Indledning til apologeternes vidnesbyrd.

Den nordafrikanske retor, Arnobius, omvendte sig omkring år 303 til kristendommen og skrev kort efter i det apologetiske skrift *Adversus Nationes* I,39: *For nylig tilbad jeg, oh blindhed, billedstøtter, der blot var hentet ud af ovne, guder, der var skabt på ambolte og af hamre, elefantknogler, malerier, og bånd, hængt op i livløse træer. Når jeg fik øje på en sten, som man havde overhældt med et drikoffer eller tilsølet med olivenolie, følte jeg en ærefrygt for den, som om der var en slags kraft tilstede i den, og jeg tiltalte den, og jeg bad en følelsesløs, hul træstamme om gunstbevisninger; og selve de guder, som jeg har overbevist mig selv om, er til, behandlede jeg grovt fornærmende, når jeg mente, at de var af træ, sten eller knogler, eller at de befandt sig i den slags materiale. Nu da jeg er blevet ført ind på sandhedens vej af så stor en læremester, ved jeg, hvad alle disse ting er. Jeg tænker ærefulde tanker om dem, der er værdige til det, jeg udtaler mig ikke fornærmende om noget guddommeligt navn, og hvad der tilkommer enhver – uanset om det er et almindeligt menneske eller en rangsperson – dét tilstår jeg ham ud fra en klar og tydelig vægning af hans autoritet. Skal vi altså ikke anse Kristus for at være Gud? Og skal han, som i anden henseende kan anses for at være den største af alle, ikke behandles med guddommelig tilbedelse – han, af hvem vi i levende live allerede har modtaget så store gaver, og af hvem vi, når den dag kommer, forventer endnu større⁴⁷².*

Overordnet set har jeg inddelt apologeternes omvendelsesskildringer i tre former, nemlig kollektive, individuelle og narrative. Vi har allerede mødt disse former i de nytestamentlige omvendelsesskildringer, som jeg har gennemgået ovenfor. Med hensyn til Paulus så vi:

1. At han i førsteperson ental skrev om sin egen omvendelse, for at argumentere for egen autoritet og for at argumentere for centrale teologiske standpunkter.
2. At han ved at bruge førsteperson flertal inddrog sig selv i et kollektiv af personer, der havde omvendt sig fra synd til refærdighed, fra mørke til lys, fra død til liv etc.
3. At Lukas skildrede, at Paulus berettede om sin egen omvendelse i taler og i samtaler.

Både de individuelle, de kollektive og de narrative skildringer af egen omvendelse, som vi altså mødte i forbindelse med Paulus, er at genfinde i den apologetiske litteratur i forbindelse primært

⁴⁷² *Venerabar, o cæcitas, nuper simulacra modo ex fornacibus prompta, in incudibus deos et ex malleis fabricatos, elephantorum ossa, picturas, veterosis in arboribus tæniis: si quando conspexeram lubricatum lapidem, et ex olivi unguine sordidatum, tamquam inesset vis præsens, adulabar, affabar, et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco: et eos ipsos divos, quos esse mihi persuaseram, afficiebam contumeliis gravibus: cum eos esse credebam ligna, lapedes, atque ossa, aut in hujus <modi> rerum habitare materia. Nunc doctore tanto in vias veritatis inductus omnia ista, quæ sint. scio: digna de dignis sentio, contumeliam nomini nullam facio divino: et quid cuique debeat, vel personæ, vel capiti, inconfusis gradibus atque auctoritatibus tribuo. Ita ergo Christus non habeatur a nobis Deus? Necque omni alioquin vel maximus potest excogitari, divinitatis adficiatur cultu, a quo jam dudum tanta et accepimus dona viventes, et expectamus, dies cum venerit, ampliora? Venligst oversat af Karen Fog Rasmussen 2004.*

med apologeterne selv. De kollektive omvendelsesskildringer er, hvor forfatteren i førsteperson flertal har skildret egen omvendelse med formuleringer som: ”Vi er gået fra mørke til lys, fra uretfærdighed til retfærdighed”⁴⁷³. De individuelle omvendelsesskildringer er tilsvarende, når apologeten i førsteperson ental har formuleret sig i retningen af: ”Jeg er gået fra død til liv etc.” Kun i de to eneste bevarede apologetiske skrifter, der har form af dialoger, finder vi den narrative form repræsenteret, idet forfatterne Justin og Minucius Felix hver lader én af deres kristne dialogpersoner berette om egen omvendelse. I Minucius Felix’ tilfælde er denne kristne dialogsperson dog ikke forfatteren selv (forfatteren optræder selv som en forholdsvis passiv tilhører og opmand), men derimod dennes nære ven, Octavius. Minucius Felix’ egen omvendelsesberetning får vi derimod i skriftets indledning, men her altså i den individuelle ikke narrative form, men mere herom nedenfor. Af de bevarede apologeter fra perioden er det kun Athenagoras og Origenes, som ikke i mindst ét af deres apologetiske skrifter har givet os enten den ene eller den anden form for omvendelsesskildring. De fleste har faktisk givet os begge, og hos enkelte forfattere, fx Justin, Tertullian og Cyprian, har vi forskellige omvendelsesskildringer i forskellige apologetiske skrifter. Hvor det er muligt, og det er det som oftest, er det vigtigt at sammenligne de kollektive og de individuelle omvendelsesskildringer. Hvis de idealer, som de kollektive omvendelsesskildringer formidler, er i overensstemmelse med de idealer, som formidles i de individuelle, vil dette vise, at forfatteren anså disse idealer som alment gyldige, mens vi, hvis vi kun undersøgte de individuelle omvendelsesskildringer, ikke kunne afgøre, om forfatteren mente at være et særligt tilfælde.

I patristisk forskning har enkelte af apologeternes omvendelsesskildringer fået stor opmærksomhed, fordi skildringerne i disse tilfælde er de eneste kilder til biografiske oplysninger om apologetens liv. Her har flere forskere imidlertid bemærket, at en given apologets omvendelsesskildring er stereotyp, og på denne baggrund har de argumenteret for, at skildringen ikke kan anvendes som kilde til de *virkelige* motiver og begivenheder omkring apologetens omvendelse. Observationen er korrekt, og dette er det indledende Arnobius-citat et godt eksempel på. Der er nemlig påfaldende ligheder mellem, hvordan han skildrer det liv, han levede, før han omvendte sig, og passager i Theofrast og Lukian, hvor disse to satirikere latterliggør overtro⁴⁷⁴.

Imidlertid er det muligt at argumentationen for, at skildringerne *derfor* ikke kan bruges som kilder til apologeternes omvendelse, fortjener at blive vendt på hovedet – måske er det netop fordi omvendelsesskildringerne er stereotype, at vi kan bruge dem.

Som sagt har undersøgelser af omvendelsesberetninger i moderne religiøse samfund vist, at sådanne omvendelsesberetninger *er* stereotype. I en moderne religiøs gruppe lærer konvertitten at se sin egen omvendelse i lyset af gruppens normer for omvendelse. Derudover har

⁴⁷³ Om Justins brug af kollektive formuleringer i forbindelse med omvendelse se fx Kreider 1999 s.5.

⁴⁷⁴ Theofrast, *Char.* 16,5 og Lukian, *Alexander* 30.

det vist sig, at konvertitter i moderne religiøse samfund ved (altså stereotyp) at berette om deres omvendelse bestyrker og bekræfter dem selv og tilhørerne i deres (nye) verdensopfattelse/livsform. Den ene konvertits omvendelsesoplevelse kommer altså til at påvirke den andens etc. På denne baggrund fortjener apologeternes stereotype omvendelsesskildringer fornyet opmærksomhed med vægt på skildringernes egne topoi. Disse topoi er nemlig afgørende vigtige, idet de, jævnfør de moderne erfaringer, både viser, hvordan forfatteren efterfølgende valgte at forstå sin egen omvendelse og hvilke idealer om omvendelse, andre samtidige konvertitter også var påvirket af.

Hvor forskningens anvendelse af apologeternes omvendelsesskildringer altså traditionelt har koncentreret sig om de *virkelige* årsager til- og omstændigheder omkring den enkelte apologets omvendelse, vil jeg i stedet rette fokus mod apologetens *skildring* af omvendelsen og denne skildrings *funktion* i det apologetiske skrift og i forhold til læseren/tilhøreren og forfatteren. De kollektive omvendelsesskildringer vil blive sammenlignet med de individuelle i et forsøg på at afklare, om apologeterne anså deres oplevelser for enestående og typiske. Desuden vil jeg undersøge, om omvendelsesidealet udviklede sig over tid. I forlængelse af ældre teser inden for forskningen kan man fx forestille sig, at dét omvendelsesideal, som vi har set Paulus og Lukas formidle med den stærke vægt på den direkte kontakt mellem konvertit og Kristus, eventuelt ville ændre sig i takt med, at menighedernes liv institutionaliseredes. På samme måde kunne man forestille sig, at omvendelsen af mere intellektuelle personer ville føre til, at der også udvikledes et mere intellektuelt omvendelsesideal med mindre vægt på, fx åbenbaring, profeti og helbredelser og med mere vægt på doktriner, filosofi og teologi.

Apologeternes omvendelsesskildringer.

Gennem en læsning af de apologetiske forfatterskaber fra perioden før år 250 har jeg bemærket, at det store flertal af apologeterne, i lighed med Arnobius, på forskellig vis har skildret deres egen omvendelse. Der er kun to af apologeterne fra perioden, hvis forfatterskaber er delvist bevaret, der ikke fortæller os noget om deres egen omvendelse, Athenagoras og Origenes⁴⁷⁵. Om Origenes ved vi med rimelig sikkerhed, at han var opvokset i en kristen familie. Om dette også var tilfældet med Athenagoras vides ikke, men en passage i hans forfatterskab kan fortolkes sådan⁴⁷⁶.

I de efterfølgende vil vi analysere disse beretninger med henblik på de rejste spørgsmål om omvendelse og om skildringernes funktion. Det vil herunder blive diskuteret om

⁴⁷⁵ At Quadratus, Militiades, Apolinarius og Melitons skrev apologier ved vi kun, fordi deres værker omtales af senere kristne forfattere. Se Tertullian, *Valent.* 5, om Militiades og Euseb, *HE* IV,3, IV,13, IV,26-27, V,17,5 og V,28,4. Desværre citerer Euseb kun en kort passage fra Quadratus' apologi til kejser Hadrian.

⁴⁷⁶ Se Athenagoras, *Legatio* 11. En historiker fra 5. årh., Filip fra Side, hævdede modsat (men i overensstemmelse med den paulinske topos om modstanderens omvendelse, at Athenagoras omvendte sig til kristendommen, mens han studerede de hellige skrifter som en forberedelse til et angreb på kristendommen. Se Codex Bodl. Baroccianus 142, fol.216 (PG VI,182), her fra Schoedel 1972 s.IX.

omvendelseskildringernes funktion kan sammenlignes med omvendelseskildringernes funktion i perioden ca. år 50-110 (model 9). Her er det allerede et bemærkelsesværdigt resultat, at det store flertal af apologeterne fra perioden 110-250 har givet os omvendelseskildringer. Hvis undersøgelsen skulle bekræfte (hvad der er almindeligt antaget), at de apologetiske skrifter bl.a. havde et missionerende sigte, vil selve eksistensen af de mange omvendelseskildringer i disse skrifter (som et levn) bekræfte at missionærer forventedes (når det var muligt) at fortælle potentielle konvertitter om egen omvendelse. Apologeternes omvendelseskildringer ville således i deres samtid afspejle og videreformidle (model 9 punkt 5) en sådan gængs anvendelse af omvendelseskildringer indenfor det forestillede kristne samfund.

Kapitel 7: De græske apologeters skildringer af omvendelse ca. år 110-250.

Aristides.

Aristides omtaler i sin apologi til kejseren fra 120'erne ofte de kristne i tredjeperson flertal og dette også i forbindelse med omvendelse⁴⁷⁷. Dette kom ikke til at danne skole i senere apologier, hvor førsteperson flertalsformen, som vi skal se, blev dominerende. Det vil dog være en fejl at tro, at Aristides herved prøvede at sløre sin egen kristendom og fremstå som en neutral advokat. For det første lader konteksten os ikke i tvivl om Aristides' egen nidkærhed for Kristus, og for det andet omtaler Aristides også sin egen omvendelse både kollektivt i førsteperson flertal og individuelt i førsteperson ental⁴⁷⁸. Skildringerne af omvendelse giver han i skriftets indledning og afslutning.

Skildring af en "intellektuel" omvendelse?

I kapitel 1 skriver Aristides om sig selv, at han ved Guds nåde fødtes til verden. Han overvejede himlen, jorden og havene og forstod, da han undrede sig over verdens indretning, at verden blev styret af Gud, og at Gud var større end verden. Så langt kunne hans omvendelsesskildring godt synes at bekræfte MacMullens billede af en intellektuel omvendelse. Omvendelsen synes desuden snarere at have karakter af en gradvis erkendelsesproces end af en øjeblikkelig åbenbaring. Men bedst som vi forventer, at Aristides fortsætter sin beskrivelse af, at han gradvis erkendte Gud, overrasker han og konkluderer, at det hverken var gavnligt for ham at søge at udforske denne Gud eller at disputere om hans herredømmes bestandighed, idet det er umuligt for noget menneske at fatte. Noget havde Aristides alligevel fattet, for han beskriver videre Gud som bl.a. uforanderlig, uden begyndelse og ende, udødelig og ufattelig. Gud har ifølge Aristides ikke behov for noget eller nogen, hvorimod alt og alle har behov for Gud. Derfor beder Gud hverken om slagtoffer eller drikkeoffer. Hermed begrundes de kristnes afvisning af hedensk kult.

Omvendelse fra de tre folkeslags overtro til de kristnes gudsfrygt.

I kapitel 2 går Aristides derefter ud fra den præmis, at det må være åbenbart for kejseren (og læseren/tilhøreren), at verden er befolket af fire "folkeslag", barbarer, grækere, jøder og kristne. Aristides præsenterer kort de enkelte folkeslags oprindelse og gennemgår derpå i de kommende kapitler ét efter ét deres forhold til og opfattelse af Gud⁴⁷⁹. Gennemgangen af barbarernes og grækernes forestillinger om guder og den måde, de mener at dyrke dem på, er et langt katalog over det, som Aristides opfatter som dårskab og overtro. Grækernes forestillinger er, skønt grækerne normalt betragtes som visere end barbarerne, ikke spor bedre⁴⁸⁰. Tværtimod har grækernes tåbelige

⁴⁷⁷ For datering se ovenfor kap.4. For brug af tredje person flertal se fx Aristides, *Apol.* 2, 15 og 17.

⁴⁷⁸ Se Aristides, *Apol.* 1,15 og 16.

⁴⁷⁹ Dette og følgende se Aristides, *Apol.* 3-13.

⁴⁸⁰ Se Aristides, *Apol.* 8 og 13.

forestillinger om, at guderne horer, stjæler, misunder etc., ført til, at også grækerne i efterligning heraf fører et umoralsk levned. I kapitel 12 og 13 introducerer Aristides pludselig, i modstrid med indledningens disponering, efter fire folkeslag, egypterne. Umiddelbart kaldes disse for de tåbeligste og mest fordærvede af alle mennesker, men deres skræmmende eksempel på overtro bruges i sidste ende blot til atter engang at understrege, hvor korrumperede grækerne trods deres visdom er⁴⁸¹.

Bedre står det til med jøderne⁴⁸². De tilbeder Gud og ikke hans skabninger, og de efterligner Gud, idet de har kærlighed til mennesker og viser det ved at have barmhjertighed med de fattige og begrave deres døde. Heri behager de Gud og følger deres fædrene skikke. Samtidig er de dog alt for optaget af sabbat, nymånefester, faste, omskærelse og regler om rent og urent kød. Herigennem tjener de ikke Gud, men engle, og end ikke dette formår de at gøre ordentligt.

Barbarernes og grækernes liv og gudsopfattelse giver altså læseren/tilhøreren et billede af den overtroiske vildfarelse og den livsform, man bør omvende sig fra. Jøderne er ligeledes et eksempel på forhold, som bør undgås, fx omskærelse, men på den anden side en idé giver de også et eksempel på, hvad man bør omvende sig til – sand gudsdyrkelse og velgørenhed.

Det perfekte billede af det, man bør omvende sig til, giver de kristne dog⁴⁸³. Aristides inddrager sig selv i et kollektiv, der ved at læse de kristnes skrifter har opdaget, at de kristne er nærmere den nøjagtige viden om Gud end alle andre folkeslag. Aristides siger endog direkte, at de kristne ved at søge har fundet sandheden, og at de er kommet til at kende og tro på Gud. De kristnes kontakt til Gud består ifølge Aristides også i, at de fra ham har modtaget befalinger, som de har fået indskrevet i sindet (og altså i modsætning til jøderne ikke blot på stentavler jævnfør 2. Kor. 3,3). Omvendelse er for Aristides tilsyneladende en proces. Dette gentager han i kapitel 16, idet han atter inddrager sig selv. Men processen er vel at mærke ikke af ren intellektuel karakter, idet de kristne ifølge Aristides bl.a. må arbejde på deres retfærdighed⁴⁸⁴. Det helt afgørende er dog, at konvertitten ved at søge kommer i kontakt med Gud og derfor har behov for hans hjælp dertil. Herved svarer Aristides' omvendelsesideal til model 5, og han har så stor tillid til, at Gud kan findes i skrifterne, at han opfordrer kejseren (og læserne/tilhørerne) til selv at læse og derved finde Gud.

Modstanderes omvendelse.

Aristides kendte til modstand. Aristides beskriver imidlertid, at denne modstand for enkelte modstanderes vedkommende bragtes til ophør med modstanderens omvendelse⁴⁸⁵. Når en sådan modstander omvendte sig, skammede denne sig overfor de kristne over vedkommendes gerninger,

⁴⁸¹ Se Aristides, *Apol.* 13.

⁴⁸² Dette og følgende se Aristides, *Apol.* 15.

⁴⁸³ Dette og følgende se Aristides, *Apol.* 15-16.

⁴⁸⁴ Jævnfør også Aristides, *Apol.* 1 og intellektets utilstrækkelighed.

⁴⁸⁵ Dette og følgende se Aristides, *Apol.* 17.

som bl.a. bestod i at modstanderen i synd og uvidenhed havde talt blasfemisk om de kristnes sande kundskab. Skammen varede imidlertid ikke ved, idet konvertitten blev fri gennem bekendelse overfor Gud. Det billede af konvertitten, som Aristides her formidler, minder altså, om end mindre dramatisk, om det billede af Paulus, som formidles af Lukas og af Paulus selv. Modstanderen omvender sig, skammer sig og går fra uvidenhed og umoral til sand kundskab og renhed. Kontakten til Gud er igen det centrale i omvendelsen, og kontakten mellem Gud og konvertitten består i tovejskommunikation: Konvertitten bekender sin synd for Gud, og Gud svarer ved at rense konvertittens hjerte og tilgive konvertittens synd. Således beskrevet svarer Aristides' skildring af omvendelse til model 5. Umiddelbart leder dette billede af en sønderknust modstanders brødebetyngede omvendelse også tankerne hen på det ældre forskningsparadigmes billede af psykologisk motiverede omvendelser.

Imidlertid er de kristne også involveret i modstanderens omvendelse. De var genstand for modstanderens spot, de bad til Gud for modstanderen (og befordrede hermed kontakten), og endelig kom modstanderen ved omvendelsen til at skamme sig over for de kristne. Hermed svarer billedet af omvendelse også til model 6. Omvendelsen er også en social begivenhed, hvor man med henvisning til model 7 og 8 kan se skammen overfor de kristne som en del af konvertittens krise. Imidlertid formidler Aristides klart det budskab til læseren/tilhøreren, at krisen er overkommelig, omvendelsen og kontakten til Gud vil give renhed og kundskab. Krisen vil være overvundet, og konvertitten vil indgå som en fuldgyldig del af det kristne fællesskab og forestillede samfund, den nye kontekst (model 7 og 8), når den tidligere modstander af sig selv og af de kristne er blevet genkendt som konvertit. I denne genkendelsesproces vil det, med anknytning til erfaringer fra moderne omvendelsesforskning, være nærliggende at antage, at konvertittens ”produktion” af en omvendelsesberetning, svarende til det billede af omvendelse som Aristides formidler, har været et væsentligt skridt. Aristides slutter apologien med en opfordring til, at de, som undertrykker de kristne, må blive bragt til tavshed og i stedet må lære at tale sandt. Han håber, at de må komme til at tilbede Gud, kende ham, modtage uforgængelige ord og frygte den dom, som ved Jesus Kristus vil komme over hele menneskeslægten. De kristnes lære er ifølge Aristides porten til lyset, og det, som de kristne forkynder, er i sandhed guddommeligt. Herved slutter Aristides altså med en opfordring til modstanderen om at omvende sig, og han fremstiller endnu engang omvendelse, som at komme i kontakt med Gud og at gå fra mørke til lys. Omvendelsen er også i afslutningen sat ind i en social kontekst, da det er de kristne, der viser konvertitten vejen til denne kontakt og overgang (model 6).

Det lader sig næppe afgøre, om det var relativt sjældent at modstandere, som forudsat af Aristides og dramatiseret af beretningen om Paulus og om officeren ved Jesu kors, omvendte sig. I et samfund, hvor mange imidlertid helt utvivlsomt omvendte sig til kristendommen, og hvor modstanden mod de kristne, som vi skal se nedenfor (også ifølge Aristides), var delvis xenofobisk

og kimærisk motiveret, er det imidlertid ikke vanskeligt at forestille sig situationer, hvor en modstanders modvillige opfattelse af de kristne kunne blive anfægtet. Hvis én eller flere af en modstanders nære eller fjerne relationer omvendte sig og begyndte at genfortælle og /eller producere omvendelsesberetninger, som modstanderen blev ”fodret” med, kunne et resultat utvivlsomt være forøget fjendtlighed – motiveret af modstanderens fortørnelse over, at én eller flere af vedkommendes relationer nu var blevet ”forledt”, ”tosset” eller lignende. Imidlertid er det også muligt, at xenofobisk og kimærisk fjendtlighed ikke altid kan overleve et nærmere kendskab til de personer, de fællesskaber og det forestillede samfund, som denne fjendtlighed tidligere nærmedes overfor. Tertullian synes, at kende til sådanne tilfælde, hvor hedninger i datiden havde et positivt indtryk af kristne bekendte, og hvor dette positive bekendtskab kolliderede med deres generelle xenofobiske og kimæriske fjendtlighed mod kristendommen⁴⁸⁶. Positive oplevelser med konvertitter eller med andre kristne, som en modstander havde eller fik relationer til, må formodes at have kunnet ændre modstanderes opfattelse af de kristne. Hermed er det da ikke umuligt, at denne ændring kan have ført til, at tidligere modstandere har følt skam og fremmedgørelse i forhold til deres kristne relationer – en skam og fremmedgørelse, som den kristne relations omvendelsesberetning, hvis den indeholdt nogle af de samme elementer som Aristides’, imidlertid anviste dem én vej til at overvinde – omvendelsen. Vil en sådan omvendelse da være psykologisk eller socialt motiveret? Det banale svar er vel begge dele – vi behøver altså ikke at vælge mellem det ældre og det yngre forskningsparadigme, de supplerer hinanden.

Omvendelser indenfor husstand med kristen husherre.

Mindre dramatiske omvendelser end forfølgerens omtales imidlertid også af Aristides. Aristides skriver, at de kristne, hvis de har børn, slaver eller slavinder, der ikke er kristne, overtaler disse til også at blive det, fordi de elsker dem⁴⁸⁷. Her er der ingen tvivl, omvendelse foregår i en social sammenhæng. Ifølge Aristides fik slaven efter omvendelsen uden personanseelse titel af bror. Denne familietitulatur afslørede det fælles forhold til Gud som Faderen og gør det således klart, at omvendelseskildringen her svarer til model 6. Sociologisk er der ingen tvivl om, at en kristen husherres aktive forsøg på at lede et ikke-kristent barn eller en ikke-kristen slave eller slavinde til omvendelse, som beskrevet af Aristides, på flere måder ofte må have været virkningsfuldt⁴⁸⁸. Den samfundsmæssige statusforskel mellem slave og herre må eksempelvis have gjort muligheden for at opnå en blot teoretisk ”broderlig” ligestilling med herren ind for Gud, tillokkende⁴⁸⁹. Når kristne forfattere allerede hyppigt havde formanet kristne slaver til lydighed overfor kristne herrer, tyder

⁴⁸⁶ Se Tertullian, *Apol.* 3.

⁴⁸⁷ Dette og følgende se Aristides *Apol.* 15.

⁴⁸⁸ Se fx også *Did.* 4,10.

⁴⁸⁹ Se fx *1.Kor.* 12,13, *Gal.* 3,28.

dette på, at denne ligestilling ind for Gud (i det mindste potentielt) kunne give sådanne slaver ”nykker” i forhold til herren i andre situationer⁴⁹⁰. Omvendt må vi ikke glemme, at magtforholdet mellem slave og herre og også mellem fx far og søn var ulige. Bl.a. fra det første brev til Timotheus ved vi, at en kristen husherres status og indflydelse i menigheden bl.a. kunne afhænge af de øvrige medlemmer af denne kristnes husstands forhold til Gud⁴⁹¹. Argumentationen var, at en kristen ikke kunne styre menigheden, hvis ikke han kunne styre sit eget hus. Ligeledes finder vi i Hermes’ åbenbaringsskrift, *Hyrden*, at Hermes igennem flere syner bebrejdes og tugtes af Kristus, fordi han har forsømt den kristne opdragelse af sine børn⁴⁹². Herved er det ikke umuligt at forestille sig, at en kristen husherre, som var ude af stand til at overtale slaven, hustruen, sønnen eller datteren til at blive kristen med positive incitamenter, kunne finde på at udnytte negative. På denne baggrund kan det ikke undre, at vi, som vi har set, hører om hele husstande, som lod sig døbe⁴⁹³. Mange kilder vidner dog også om, at det ikke altid kom så vidt, at alle slaver i kristne husstande blev kristne⁴⁹⁴.

Negative rituelle grænser i forbindelse med omvendelse.

Vi hører intet om dåben som rituel grænse hos Aristides⁴⁹⁵. Det er synden, som adskiller et menneske fra Gud. Hvis et barn dør, glæder de kristne sig ifølge Aristides og priser Gud for et menneske, der har passeret igennem verden uden synd. Arvesynden kendes altså ikke hos Aristides og altså heller ikke ritualer med dåb af spædbørn som middel herimod. Rituel optrækker Aristides som sagt andre negative rituelle grænser mellem kristne og ikke-kristne, idet han gør det klart, at de kristne hverken dyrker gudebilleder eller besmudser sig med offerkød. For Aristides er omvendelse altså en sandhedserkendelse af – og fra Gud. Sandheden kan erkendes i de kristne skrifter, og når den er erkendt, vil denne erkendelse føre til et moralsk levned, hvor man desuden afholder sig fra forskellige ritualer både hedenske og jødiske. Mellem de hedenske og jødiske ritualer er der tilsyneladende den gradsforskel, at hvor de førstnævnte er direkte besudlende, så er de sidstnævnte kun unødvendig engletilbedelse.

Omvendelse og evigt liv.

Den glæde, som Aristides omtaler i forbindelse med dødsfaldet af børn, omtaler han også i forbindelse med begravelse af voksne kristne⁴⁹⁶. Skønt datidens mennesker utvivlsomt var mere

⁴⁹⁰ Se *1.Tim.* 6,2. Se fx også *Ef.* 6,5-8, *Tit.* 2,9-10, *Kol.* 3,22, *Tit.* 2,9-10, *1. Pet.* 2,18, *Did.* 4,11.

⁴⁹¹ Se *1.Tim.* 3,4-12. Se fx også Theofilus, *Ad Autolyicum* II,17. Sammenlig også Plutark, *Coniugalia praecepta* 140D.

⁴⁹² Se fx *Herm.1.Syn* 3,1-2 og *Herm.7.Lign.* Skriftet dateres gerne til perioden mellem år 120 og 140, se fx Hallbäck 1985 s.254-255, men intet er til hinder for en tidligere datering i 90'erne, se fx Lane Fox 1986 s.381.

⁴⁹³ Se ovenfor kapitel 6. Se fx også *Ap.G.* 16,31-33 og *1.Kor.* 1,16.

⁴⁹⁴ Se nedenfor kapitel 14, afsnittene om Polykarps martyrium og martyrerne i Lyon.

⁴⁹⁵ Se Aristides, *Apol.* 15.

⁴⁹⁶ Se Aristides, *Apol.* 15.

vant til at leve med forestillingen om døden, og skønt forestillingen om et evigt lykkeligt liv hos Gud utvivlsomt kunne være til glæde, har denne glæde vel næppe altid været fuldkommen udelt. Ikke desto mindre er det da meget vel tænkeligt, at den kristne forkyndelse af evigt liv eller evig straf kan have virket henholdsvis trøstende og skræmmende på hedninger, og at både trøst og frygt kan have været med til at motivere til omvendelse. Det kan måske også være sådanne overvejelse, der har ført til, at Aristides valgte at omtale både det evige liv og den evige straf i apologien.

Målgruppen for Aristides' apologi og omvendelsesskildringernes funktion i forhold hertil.

I apologien tager Aristides det for givet, at læsere/tilhørerne kendte til de kristne. Han antog nemlig, at læsere/tilhørerne uden videre kunne godtage den præmis, at verden var befolket af fire folkeslag, barbarer, grækere, jøder og kristne⁴⁹⁷. Skriftet var som nævnt adresseret til kejseren, og idet der klart er tale om en *libellus*, er der intet usandsynligt i, at det virkelig blev sendt til kejseren. Dette betyder, at Aristides antog, at Hadrian (og/eller Antoninus Pius) allerede havde hørt om de kristne. Tilsvarende må det med hensyn til den videre målgruppe betyde, at Aristides' skrift var rettet mod mennesker, der i det mindste tidligere havde hørt om de kristne. I 120'erne, 130'erne og 140'erne indskrænker dette målgruppen betragteligt. Når kristen apologetik undertiden karakteriseres som propaganda, må man altså ikke hermed forestille sig, at de apologetiske skrifter, ligesom vore dages reklamer, var egnede til at "markedsføre" nye "varemærker" overfor personer, der ikke tidligere havde hørt herom, (naturligvis ville datidens teknik og økonomi heller ikke have tilladt en sådan markedsføringsstrategi). Aristides' præmis, at apologiens målgruppe allerede havde hørt et og andet om de kristne, deles af alle de senere apologetiske skrifter, som behandles i dette kapitel. Dette viser, at målgruppen ikke var en bred hedensk offentlighed men udelukker ikke, at skrifterne kunne bruges af:

1. Konvertitter til egen bekræftelse og oplæring.
2. Kristne "missionærer" (herunder apologeten selv) i forhold til ikke-kristne relationer, til oplæsning, som gave eller i samtale.

Det udelukker dog heller ikke, at skriftet tillige rent faktisk kan have været sendt til Hadrian og eventuelt også Antoninus Pius. Som vi skal se (se del III), var begge kejsere bekendte med de kristne. Vi vil ligeledes i del III se, at de kristne i Aristides samtid af ledende romere blev beskyldt for at være overtroiske. Her er det tænkeligt, at Aristides skildring af, at omvendelse til kristendommen i virkeligheden betød et skridt fra overtro til sand gudsfrygt, havde den defensive funktion at imødegå sådanne beskyldninger. Aristides' vurdering af adressatens kendskab til de

⁴⁹⁷ Se Aristides, *Apol.* 2.

kristne var god; og idet skriftet kan karakteriseres som en *libellus*, har det den litterære form, som henvendelser fra mindre betydningsfulde sammenslutninger og *privati* til kejsere normalt havde⁴⁹⁸.

Om end det ikke siges eksplicit forekommer det dog implicit plausibelt, at Aristides' omvendelsesskildringer havde såvel defensive som offensive funktioner (model 9 punkt 3 og 4).

Justins omvendelse.

Fra hele den behandlede periode er Justin den kristne forfatter, der har givet os den fyldigste skildring af egen omvendelse. Først og fremmest skildrede han denne omvendelse narrativt i de første otte kapitler af dialogen med jøden Tryfo fra perioden 155-161⁴⁹⁹, men derudover har han også henvist til den i de lidt tidligere apologier i både kollektiv og individuel form. En mere omfattende skildringer af egen omvendelse kendes først fra omkring år 397, da Augustin skrev sine bekendelser om sin gradvise omvendelse til kristendommen.

Justins omvendelsesskildringer har fået stor opmærksomhed i forskningslitteraturen, men karakteristisk nok har diskussionen oftest været koncentreret om en afklaring af, hvorvidt eller i hvilket omfang disse skildringer kan bruges som kilde til Justins liv⁵⁰⁰. Mange, med særlig grundighed Niels Hyldahl, har søgt at argumentere for, at Justins omvendelsesberetning i dialogen er så stereotyp, og præget af *topoi*, som kan genfindes i bl.a. Lukians anti-filosofiske satirer, at man må afvise at anvende den som kilde til Justins liv⁵⁰¹. Andre, bl.a. Henrik Pontoppidan Thyssen, har argumenteret for, at beretningen indeholder sådanne specifikke træk, at den i sin substans repræsenterer træk af Justins egen udvikling blot tilpasset tidens konventioner⁵⁰². Denne diskussion er naturligvis interessant i sig selv, men er ikke afgørende i denne sammenhæng. Jeg er mindre interesseret i at afklare, hvorfor Justin omvendte sig end i at diskutere, hvordan og i hvilket omfang Justins beretning afspejler samtidige kristne idealer om omvendelse, og hvordan den (og lignende samtidige men nu ukendte omvendelsesberetninger), qua omvendelsesberetningers normative karakter, kunne påvirke mange andres omvendelse (og forståelse af omvendelse). Det interessante i denne forbindelse er altså, hvilket billede af omvendelse Justin formidler. Herunder det eventuelle forhold mellem konvertit, missionær og Kristus og de motiver for omvendelse, som Justin beskriver. Hvis Justins omvendelsesskildring vitterligt viser sig at være stereotyp, vil den afspejle og være en del af det samtidige kristne forestillede samfunds selvreproducerende mekanismer.

⁴⁹⁸ Se ovenfor kapitel 4. Se fx også Millar 1977 s.240-252, 541-544 og 556-566.

⁴⁹⁹ Se ovenfor kapitel 4.

⁵⁰⁰ Se fx forskningsoversigten i Hyldahl 1966 s.22-85, se også Hyldahl 1966 s.86-255, Thyssen 1996 s.9-18, Rajak 1998 s.64-65 i Price 1998c, Grant 1988 s.50-58, Kreider 1999 s.2-7 og Fiedrowicz 2000 s.39-40. For en anden tilgang, skildringerne som kilde til tidlig kristen teologi se fx Skarsaune 1976 s.54-55.

⁵⁰¹ Se Hyldahl 1966 s.88-255, heraf særligt s.140-159. Se fx også MacMullen 1983 s.191 og Goodenough 1923 s.57-77.

⁵⁰² Se Thyssen 1996 s.10-16 og Chadwick 1993b s.28. Se fx også Andresen 1955 s.312-344.

I den tidligere forskning har der, ved siden af det nævnte fokus på beretningen som eventuel biografisk kilde, været en vis opmærksomhed på beretningens funktion i forhold til dialogen som sådan⁵⁰³. Med afsæt i denne forskningsdiskussion vil spørgsmålet om dialogens målgruppe og læserskare/tilhørerskare også blive diskuteret, ligesom de kortere skildringer af Justins omvendelse fra apologierne vil blive inddraget.

Omvendelsesskildringen i dialogen med jøden Tryfo.

Dialogens scene er Efesus, hvor Justin er på gennemrejse kort efter år 135. Dialogspersonerne er Justin selv og den filosofisk indstillede jøde, Tryfo. I denne lange dialog, inddelt i 142 kapitler, diskuterer de to hovedpersoner under overværelse af en gruppe jøder ud fra de jødiske hellige skrifter, om Jesus var den lovede Kristus.

Som indledning til samtalen giver Justin Trypho en narrativ skildring af, hvordan han selv omvendte sig til kristendommen. Dette var en længere proces. Justin søgte således forgæves efter sandheden om det guddommelige i den ene filosofiskole efter den anden. Først opsøgte han en stoiker, men hos ham gjorde han ingen fremskridt, idet stoikeren hverken anede noget om eller anså det for ønskværdigt at erkende Gud. Derefter knyttede han sig til en peripatetiker, som han dog hurtigt kom til at foragte på grund af dennes åbenlyse begær efter at berige sig på elevernes bekostning. Pythagoræeren, som han dernæst henvendte sig til, gjorde et bedre indtryk. Det virkede på Justin, som om denne vidste, hvad han talte om, men Justin blev skræmt væk af hans omfattende krav om studier i geometri, musik og astronomi. Justin var nedslået og hans håb knust. Midt i denne bekymring fik Justin imidlertid den tanke at opsøge en kendt platoniker, som for nylig var ankommet til byen. Denne gang blev Justin glad for undervisningen. Han mente, at han selv hurtigt blev overmåde vis, og at han snart skulle komme til at se Gud⁵⁰⁴.

En dag gik Justin imidlertid i ensomhed rundt ved havet og grublede. Her mødte han en gammel mand⁵⁰⁵. Den gamle mand indlod sig i samtale med Justin og fik snart ødelagt Justins ungdommelige selvsikkerhed, idet han påviste en række selvmodsigelser i den platonske tænkning. Nu blev Justin aldeles fortvivlet og opgav på stedet nogensinde at finde sandheden om Gud⁵⁰⁶. Den gamle gav ham imidlertid håb og fortalte ham om jødernes profeter, som på Guds vegne havde talt til mennesker⁵⁰⁷. Profeterne var troværdige, fordi de havde levet for mange år siden, fordi de havde

⁵⁰³ Se fx Hyldahl 1966, Grant 1988 s.51, Christensen 1981 s.40 og især note 22 s.43, Skarsaune 1976 s.53-55 og Sanchez 2000 s.95-101. Se fx også Droge 1993 s.66, som påpeger at Justins og Tatians omvendelsesskildringer tillige med Minucius Felix' skildring af Caecilius' omvendelse (for Minucius Felix og Tatian se nedenfor) havde *apologetic aims*. Droge forklarer desværre ikke sit synspunkt nærmere eller forfølger spørgsmålet.

⁵⁰⁴ Se Justin, *Dial.* 2.

⁵⁰⁵ Se Justin, *Dial.* 3.

⁵⁰⁶ Se Justin, *Dial.*, 3-6.

⁵⁰⁷ Dette og følgende se Justin, *Dial.* 7.

været frygtløse og gjort mirakler og især, fordi de præcist havde forudsagt mangt og meget, som først senere var gået i opfyldelse. Alt dette havde kun været muligt for profeterne, fordi de var under inspiration af Helligånden. Ifølge den gamle mand kunne også Justin lære Gud at kende gennem jødernes skrifter, hvis han bønfuldt Gud om, at han måtte åbne ”lysets døre”. Ifølge den gamle kunne ingen nemlig opfatte og forstå disse sandheder, medmindre Gud og Kristus selv havde oplyst vedkommende.

Disse ord fyldte straks Justin med en ild i sjælen, en kærlighed til og længsel efter de profetiske skrifter og interessant nok pludselig også til Kristi venner. Ved at tænke over det, som den gamle mand havde fortalt ham, kom Justin til at betragte kristendommen som den eneste sikre og gavnlige filosofi.

Ved at fokusere på Justin kan fortællingen anskues på tre planer:

1. Justin som person i egen fortælling (konvertit).
2. Justin som fortæller (kristen missionær).
3. Justin som forfatter (apologet).

Fortælleren Justin er naturligvis også dialogsperson i den filosofiske dialog han selv er forfatter til.

Justin som person i egen fortælling: Omvendelsesideal med forbillede hos Lukas.

På fortællingens plan, hvor Justin er konvertit, kan vi spørge efter Justins billede af omvendelse, de motiver til omvendelse han anså for gyldige, og de roller i en sådan omvendelse han mente og foreskrev at konvertitten, den kristne missionær og Kristus indtog.

En af hovedkonklusionerne i Niels Hyldahls disputats om indledningen af Justins dialog med jøden Tryfo var, at Justin her fremstillede kristendommen som den sande urfilosofi⁵⁰⁸. Denne urfilosofi omfattede ikke blot lærdomme, men foreskrev og påvirkede også menneskers levevis således, at de gjorde moralske fremskridt. Vi har allerede set, at Aristides kunne fremstille kristendommen som den sande filosofi, og at også han lagde vægt på at hævde, at denne filosofi gav de kristne en bedre moral⁵⁰⁹. Vi har altså her igen et billede af kristendommen som lærdomme og levevis, eller med anknytning til den gamle mands ord i dialogens tredje kapitel, sandhed og gerninger. Derfor måtte omvendelse for Justin også omfatte antagelsen af disse lærdomme, samt at konvertitten begyndte at praktisere denne levevis. Disse lærdomme kom for Justin gennem mødet med Kristus ved profeternes formidling, og integreret i dette møde var en kontakt og kærlighed til Kristi venner – de kristne.

Hermed bliver det klart, at Justins omvendelsesideal overordnet set er identisk med det, vi allerede har set hos Lukas, Paulus og Aristides. Omvendelse er at komme i kontakt med

⁵⁰⁸ Dette og følgende se Hyldahl 1966 s114-140 og 233-255.

⁵⁰⁹ Se fx også Justin, *Dial.* 2.

Kristus. Som den gamle mand belærte Justin, så kunne man kun erkende sandheden, når man selv blev oplyst af Gud og Kristus⁵¹⁰. For Justin er det imidlertid den gamle mand, som formidler dette afgørende budskab. Den gamle mands rolle er blevet ivrigt debatteret i forskningslitteraturen⁵¹¹. Hyldahl og andre har med rette påpeget, at hans optræden og fremtræden er nærmest mytisk. Vi hører intet om hans navn og baggrund, Justin har tilsyneladende ikke tidligere mødt ham⁵¹², og vi hører intet til, om han også efterfølgende plejede omgang med ham⁵¹³. Hyldahl har på denne baggrund og i forlængelse af sin hovedtese om, at Justin fremstillede kristendommen som den ideale urfilosofi, fortolket den gamle mand som en idealiseret legemliggørelse af denne urfilosofi⁵¹⁴. Denne tese er plausibel men udelukker ikke, at den gamle mand i samtiden kan have været fortolket mere simpelt som en kristen ”missionær”, og at Justin selv kan have tilsigtet en sådan dobbeltydig tolkning hos læserne/tilhørerne. Det afgørende holdepunkt for en sådan fortolkning findes i kapitel tre – det eneste sted i den narrative skildring, hvor den gamle mands ærinde på stranden nævnes. Ved synet af den gamle mand sagde Justin åbent, at han var overrasket over at finde ham der, hvor der normalt var øde. Hertil svarede den gamle, at han ledte efter bortkomne medlemmer af sin husstand. Efter samtalen hører vi intet videre til denne eftersøgning. Det kan være fordi eftersøgningen er uinteressant – men hvorfor nævnes den da i kapitel 3! Mere sandsynligt er det derfor, at Justin er indforstået med læseren/tilhøreren om, at den gamles mission nu er opfyldt – den gamle mands husstand er Kristi menighed og Justin selv var et bortkommet medlem heraf, som nu var blevet "fundet". Husstandsmetaforer var almindelige allerede i den nytestamentlige kristne litteratur, ligesom det både her og andetsteds i Justins egne skrifter var almindeligt at beskrive ikke-kristne som bortkomne, frafaldne, forsvundne, mistede⁵¹⁵. Hermed bliver det klart, at Justins beretning er inspireret af beretningen om Filips møde med den etiopiske eunuk⁵¹⁶. Begge omvendelsesberetninger udspiller sig på øde steder, hvortil den kristne missionær er udsendt, for på Kristi vegne at finde konvertitten. Den kristne fører konvertitten til en erkendelse af Kristus gennem skriftsbevis (de jødiske profeter)⁵¹⁷, og i begge beretninger betones den glæde, som konvertitten fyldes med, idet han erkender Kristus. Omvendelsesidealet svarer hermed til model 6. Den kristne ”missionær”, den gamle mand, er udsendt af Helligånden, Gud eller Kristus for at finde det forsvundne medlem af husstanden, konvertitten Justin. De to kommer i kontakt, og denne kontakt fører til, at konvertitten selv opnår kontakt med Kristus. Den kristne læser af dialogen (og tilhørerne

⁵¹⁰ Se Justin, *Dial.* 8.

⁵¹¹ Se fx Hyldahl 1966 s.161-181, Skarsaune 1976, Christensen 1981 s.40-42 og Remus 1983 s.146.

⁵¹² Se Justin, *Dial.* 3.

⁵¹³ Dog siges det i kapitel 8 af dialogen, at han sagde meget andet til Justin, som denne ikke her vil gengive.

⁵¹⁴ Se Hyldahl 1966 s.233-255.

⁵¹⁵ Se fx *Ef.* 2,19, *Matt.* 15,24, 18,12 og *Luk.* 15,6. Se fx også hos Justins elev, Tatian, *Oratio ad Graecos* 31.

⁵¹⁶ Se ovenfor kapitel 6 og *Ap.G.* 8,26-40.

⁵¹⁷ Se fx også Chadwick 1993b s.28.

til oplæsningen) vil her kunne spejle sig i den gamle mand. Hans adfærd og argumenter bliver forbilledlig for deres adfærd og argumenter i forhold til potentielle konvertitter. Samtidig styrkes den kristne læsers/tilhørers bevidsthed om at være udsendt af Kristus for at finde de forsvundne. En ikke-kristen læser eller en ikke-kristen, som lytter til en kristen samtalepartners genfortælling eller oplæsning af Justins beretning, vil derimod kunne spejle sig i beretningens Justin. Det samme gælder naturligvis en konvertit.

Justin som person i egen fortælling: Psykologiske motiver, social kontekst, intellektuel proces?

Justins skildring af omvendelsen og dens bevæggrunde kan lede tankerne hen på det ældre psykologisk orienterede forskningsparadigme og ligeledes på MacMullens teori om en intellektuel elitær omvendelse, en teori der også i høj grad bygger netop på Justins omvendelsesskildring i dialogen. De psykologiske motiver synes at fremgå af Justins skildringer af hans nedslåede sindsstemning i kapitel to og hans overdrevne, men spinkelt funderede, selvsikkerhed i kapitlerne to og tre. Ligeledes giver det tilsyneladende mening at tale om psykologiske motiver, når Justin i kapitel tre diskuterer lykke som filosofisk mål med den gamle mand, når Justin i kapitel syv beskriver sin glæde og kærlighed⁵¹⁸, og når Justin i kapitel otte fremstiller kristendommen som vejen til et lykkeligt liv og hævder, at Kristi ord i sig selv er så mægtige, at de kan indgyde både frygt og give trøst. Den intellektuelle proces synes at fremgå af ”ekskursionen” gennem de forskellige filosofiskoler og den gamle mands argumentation i kapitlerne tre til syv.

Mht. teorien om en intellektuelt begrundet omvendelse er denne næppe i sig selv holdbar ud fra Justins skildring. MacMullen har tilsyneladende overset, at Justin netop fremhæver, at den ”intellektuelle” ekskursion gennem de forskellige filosofiskoler endte i en platonisk blindgyde. Justins beretning gentager altså det topos fra Aristides’ forsvarsskrift, at Gud ikke kan erkendes med menneskeligt intellekt. Tonen skærpes endog, for Justin skriver, at han kom til at anse sig selv for vis, mens han i virkeligheden var en dåre. Med dette motiv griber Justin tilbage til Paulus⁵¹⁹. Det er sandsynligt, at MacMullen har ret i, at Justin var en repræsentant for en ny mere intellektuel og veluddannet kreds af kristne, og det er muligt, at Hyldahl har ret i, at Justin bl.a. gjorde brug af denne dannelse til at spille på litterære filosofi-kritiske topoi i skildringen af omvendelsen i indledningen til dialogen. Men ovenstående analyse har vist, at Justins omvendelsesskildring først og fremmest er intimt og ubrydeligt knyttet til de kristne idealer om omvendelse, vi allerede møder i den tidligste kristne litteratur – i særdeleshed beretningen om den etiopiske hofmands omvendelse.

⁵¹⁸ Se fx også Remus 1983 s.148.

⁵¹⁹ Se Justin, *Dial.* 2-3, *1.Kor.* 1,17-2,14 og *2.Kor.* 1,12.

Med hensyn til de psykologiske motiver vil en sammenligning med de mere sociologisk orienterede moderne omvendelsesmodeller være gavnlige (model 7 og 8). Her kan Justins nedslåede sindsstemning efter mødet med pythagoræeren⁵²⁰ og hans erkendelse af svaghederne i den platoniske filosofi under mødet med den gamle mand⁵²¹ ses som ”krisefaser”, mens Justins tilknytning til platonikeren i kapitel 2 og hans kærlighed til Kristi venner i kapitel 8 kan ses som ”reorienteringsfaser”, der ledte Justin til nye ”kontekster” – i det sidste tilfælde, det kristne fællesskab. I begge tilfælde indtrådte de ”psykologiske” ”kriser” som sagt som følge af ”møder”. Hermed er de ”psykologiske” motiver sat ind i en ”social” kontekst. Dette illustrerer glimrende, at det sociologisk og det psykologisk orienterede forskningsparadigme mht. omvendelse ikke nødvendigvis behøver at stå i modsætning til hinanden, men at psykologiske og sociologiske motiver i praksis snarere i samspil påvirkede konvertitter. Mht. de sociologisk orienterede omvendelsesmodeller vil det fremgå, at den mere fleksible model 8 passer bedre på Justins skildring end den mere rigide model 7, idet ”møderne” kommer før ”kriserne” og ikke omvendt.

Justin som person i egen fortælling: Omvendelsesskildring efter filosofisk eller kristent ideal.

Ligesom vi ovenfor har set, at det i relation til Paulus’ omvendelse ofte blev fremhævet af ham selv og af andre, at han var oplært i al jødernes lærdom og havde knyttet sig til det strengeste jødiske ”parti”, farisæerne, før han mødte Kristus, således fremhæves det altså af Justin, at han havde gennemgået de førende filosofiskoler for at ende i en platonisk blindgyde, indtil han mødte Kristus. Som vi har set betragtede Hyldahl denne skildring som afhængig af stereotype græsk-romerske skildringer af og satirer over ”omvendelser” fra en filosofiskole til en anden⁵²². Patristikeren Sylvain Sanchez har i kapitel 2 af sit studium af Justins dialog i mere forsigtigt argumenteret for, at Justins omvendelsesskildring i ligelig grad var præget af kristne og filosofiske idealer⁵²³. Imidlertid tyder noget på at det topos, som drejede sig om Justins ekskursion gennem de forskellige filosofiskoler, i virkeligheden var mere jødisk end græsk-romersk. I hvert fald finder vi de klareste ligheder ikke hos Lukian, som Hyldahl hævder, men dels hos Josefus, som i indledningen til sin selvbiografi beskriver sin ekskursion gennem de forskellige jødiske partier⁵²⁴ og dels netop i skildringerne af Paulus’ omvendelse. I sammenligning med lighederne i Lukians satirer har disse ligheder yderligere den dyd, at de er skrevet før Justin skrev dialogen og ikke efter, som Lukians satirer. Derfor har Justin haft mulighed for at være under direkte indflydelse af Paulus og Josefus. Hermed kan man jo dog ikke fuldstændigt udelukke den hypotetiske mulighed, at også Paulus og

⁵²⁰ Se Justin *Dial.* 2.

⁵²¹ Se Justin, *Dial.* 3-7.

⁵²² Se fx også Remus 1983 s.147.

⁵²³ Se Sanchez 2000.

⁵²⁴ Se Josefus, *Vita* 2.

Josefus i deres skildringer var præget af tidligere, men nu tabte græsk-romerske litterære topoi, som påvirkede både dem, Justin og Lukian.

Justin som person i egen fortælling: Konklusion.

Justin har altså fremstillet sin omvendelse som en længerevarende proces men ikke som nogen ren intellektuel og trinvis udvikling fra én filosofiskole til den næste. Mødet med den gamle mand, mødet med de profetiske skrifter og mødet med Kristi venner markerede afgørende brud, for herigennem hævdede Justin, at han mødte Kristus. Grant har her klart set den afgørende betydning, som denne beretning også lægger på de sociale aspekter i omvendelsen, og han konkluderer: *Justin was converted not by reading the Old Testament as such but by reading it in a Christian manner with Christians*⁵²⁵. Igen svarer dette altså til det kristne topos, vi finder hos Filip og hofmanden. Hofmanden læser profeten men forstår først, at han taler om Kristus, da Filip, drevet af Helligånden, udlægger teksten for ham.

Justin som fortæller: Forbillede for (andre) kristne "missionærer".

Grant har klart set den funktion, som Justins omvendelsesskildring kunne have i forhold til eventuelle ikke-kristne læsere men undrede sig over, at Justin gav os denne beretning netop i dialogen. Grant skrev: *In addition, he was aware that the account of his conversion could serve as a model for pagan readers to follow. It is odd, however, that he tells about it not in his Apology but in his Dialogue*⁵²⁶. Når Grant undrer sig, må det være fordi han forudsætter, at apologiens formelle adressat også betød, at den i højere grad end dialogen var tiltænkt en hedensk læserskare/tilhørerskare. Imidlertid er der næppe grund til forundring. For det første er Grants forudsætning tvivlsom. For det andet er det værd at bemærke, at Justin faktisk også (om end i kortere form) skildrer sin egen omvendelse i apologien. Endelig og mest afgørende er der to sandsynlige årsager til, at Justin netop i dialogen valgte at give os den længste og mest grundige omvendelsesberetning:

1. Som vi har set, tyder meget allerede på at kristne forkyndere i taler og samtaler fortalte om deres egen omvendelse.
2. For det andet kunne Justins videreudvikling af dette topos fungere som et forbillede for kristne læsere/tilhørere. Når de læste dialogen eller hørte den oplæst, kunne de identificere sig med fortælleren/missionæren, Justin, der for at påvirke sin ikke-kristne samtalepartner vidnede om, hvordan han selv havde omvendt sig. Læseren/tilhøreren kunne simpelthen lære, at også han eller hun burde berette om egen omvendelse, når han eller hun var i samtale med ikke-kristne.

⁵²⁵ Se Grant 1988 s.58.

⁵²⁶ Se Grant 1988 s.51.

At Justins personlige omvendelseskildring, hans vidnesbyrd, netop kan have haft til hensigt at gøre hans budskab troværdigt i forhold til ikke-kristne læsere/tilhørere eller i forhold til ikke-kristne samtalepartnere, bekræftes tilsyneladende af dele af den gamle mands filosofikritik i kapitel 3. Her udspejler den gamle mand i sokratiske stil Justin, og herved når de frem til, at mennesker kun kan kende Gud og tale sandt om Gud, hvis de selv har set eller hørt ham. Den gamle mands budskab til Justin i de efterfølgende kapitler er, at profeterne havde set Gud, og at Gud derfor herigennem kan erkendes, også af Justin. Justins budskab til læseren/tilhøreren (og til hans jødiske tilhørere i dialogen) er tilsvarende, at han nu selv har erkendt Gud, idet han er kommet i kontakt med Kristus, og at denne erkendelsesvej er åben for alle. Når vi således ser på Justin som fortæller, så fungerer han altså som et forbillede på en missionær, der ved at fortælle om egen omvendelse søger at påvirke ikke-kristne. I dette tilfælde jøden Tryfo og de andre jødiske tilhørere.

Justin som fortæller/dialogperson: Dialogpartnerens og dialogtilhørernes reaktion.

På dette plan fører hverken hans egen beretning eller den efterfølgende dialog imidlertid til nogen omvendelse af nogen af tilhørerne, men den fører dog til, at deres sindelag over for de kristne ændres. I indledningen umiddelbart efter Justins omvendelsesberetning ler Tryfos venner af Justin⁵²⁷. Tryfo skildres som mere høflig overfor Justin, men stærkt kritisk overfor kristne generelt. Justin lader således Tryfo omtale de kristne som værdiløse, ekstreme mennesker, som er blevet vildført af falske lærdomme og som derfor har sat deres lid til et menneske frem for til Gud. Tryfo bebrejder også de kristne, at de er villige til at dø for den falske Kristus, de i bund og grund selv har opfundet. Alle disse falske lærdomme, al denne dårskab og fanatisme er, ifølge Tryfo, ikke velbehagelig for Gud. For at behage ham må man, ifølge Tryfo, lade sig omskære, overholde de jødiske højtider og hele loven. Tryfos anvisning på, hvorledes Justin må underkaste sig de jødiske ritualer, fungerer naturligvis kun, fordi de er lagt i munden på en jøde – men viser alligevel den opmærksomhed, som de negative rituelle grænser mellem kristne og ikke-kristne får i den ældre kristne litteratur. Mit indtryk i denne forbindelse er blot, at Justin her snarere kommer med et indlæg i den velkendte interne kristne debat om det rette forhold til Moseloven end med et egentligt forsvar vendt mod jødiske læsere.

Mere ”udadvendt” mod en ikke-kristen målgruppe forekommer det når Justin tager spørgsmålet om de kristens moral op. Justin og Tryfo drøfter nemlig også rygterne om de kristnes umoral, og Tryfo erklærer åbent, at han aldrig har sat nogen lid til disse historier. Selve omtalen af de anklagende rygter (og Tryfos og Justins fælles afvisning heraf) viser, at Justin fandt det

⁵²⁷ Dette og følgende se Justin, *Dial.* 8-10.

væsentligt i skriftet at få lejlighed til at tilbagevise disse. Her kan man i forhold til en ikke-kristen læser forestille sig, at det fungerede som et effektivt modargument mod disse rygter også at lade den ellers kritiske Tryfo afvise dem. Dette motiv understreges af, at Justin lader Tryfo hævde, at han selv har læst de kristnes skrifter og dér fundet en ekstrem streng morallære.

Tryfo og vennerne omvender sig som sagt ikke i løbet af dialogen, men deres reaktion på Justins argumentation bliver imidlertid gradvist mere positiv. Gang på gang må Tryfo og følgesvendene erkende, at Justins udlægning af skriften er den sande, og da de ved dialogens afslutning tager afsked med hinanden, er det som venner⁵²⁸. Tryfo og følgesvendenes foragt for de kristne er blevet vendt til beundring. Tryfo konkluderer, at han og vennerne har haft stor gavn af samtalen og at de, hvis de også i fremtiden kunne møde Justin, ville have endnu større gavn af sammen fortsat at studere skriften. Justin skal imidlertid rejse videre, men også han konkluderer, at han ville ønske, at de hver dag kunne fortsætte debatten sammen. Da dette imidlertid ikke var muligt, opfordrede Justin dem til selv at fortsætte studiet for deres egen frelses skyld, ligesom han opfordrede dem til at foretrække Kristus frem for deres egne lærere. Justin sluttede med at bede for dem om, at de, ligesom ham, fuldt ud måtte tro, at Jesus er Guds salvede, og at de måtte fatte, at visdom var givet til hvert menneske gennem ”vejen”.

I forhold til læseren formidler Justin altså igen gennem skildringen af jødernes reaktion et billede af omvendelse som en proces, der krævede studie og samtale. Den lange dialog var ikke i sig selv tilstrækkelig, der var brug for flere dages samtaler. Justin peger imidlertid mest afgørende på, at Kristus er afgørende for omvendelsen – under studiet må han nemlig for jøderne tage deres tidligere læreres plads – ligesom det er muligt for alle, at modtage visdom fra ham, fordi visdom jo netop var givet til hvert menneske (og altså ikke kun jøder, skriftlærde, intellektuelle).

Justin som forfatter: Fortællingens normative funktion i den kristne debat om de jødiske skrifter.

Undersøgelser af moderne religiøse samfund tyder som sagt på, at omvendelsesberetninger bliver brugt normativt – i særdeleshed i grupper, der tiltrækker mange konvertitter og tilføjer omvendelse en afgørende betydning. Konkret har vi også ud fra de tidligste kristne kilder set, at omvendelsesberetninger her blev brugt normativt af Paulus og Lukas til at argumentere for egen autoritet eller vigtige teologiske standpunkter.

Som allerede nævnt forfattede Justin et nu tabt skrift mod Markion⁵²⁹. Markion var samtidig med Justin, og han blev omkring år 144 ekskluderet fra menigheden i Rom pga. hans opfattelse af, at den ”skabergud”, der omtaltes i de jødiske hellige skrifter, ikke var den højeste Gud

⁵²⁸ Dette og følgende se Justin, *Dial.* 142.

⁵²⁹ Se ovenfor kapitel 4 og Euseb, *HE* IV,11.

og Kristi fader, og at man derfor ikke burde benytte disse skrifter som autoritative⁵³⁰. Markions og hans læres indflydelse blev ikke endegyldigt undertrykt med hans eksklusion. Irenæus hævdede således, at også Tatian, Justins elev, var påvirket heraf⁵³¹. Justins dialog er sammenfaldende i tid og sted med de problemer, som Markion skabte, og desuden ved vi jo, at Justin anså Markion for en trussel⁵³². På denne baggrund er det påfaldende, at Justin skrev et skrift, hvis hovedafsnit består af en gennemgang af de jødiske hellige skrifter med henblik på at påvise, at Jesus er Kristus. Ligeledes er det påfaldende, at han i dette skrifs indledning beskriver, at han selv omvendte sig under indtryk af disse skrifter. Dette har næppe været tilfældigt. Når man tager omvendelsens centrale værdi i de kristne menigheder i betragtning og betænker den normative funktion, som omvendelseskildringer havde hos både Lukas og Paulus, er det nærliggende at antage, at Justin herved mente at levere et af de bedst tænkelige argumenter for de profetiske skrifers værdi: Fordi de vidnede om Kristus kunne de lede menneksker til omvendelse, hvilket Justin selv var et eksempel på.

Når vi nedenfor vender tilbage til dialogens læserskare/tilhørerskare og målgruppe, skal vi diskutere, i hvilket omfang dialogen var ”beregnet” til og egnet til at påvirke en målgruppe, som allerede anerkendte de jødiske skrifers værdi til også at anerkende Jesu Kristi værdi. Dette er et centralt spørgsmål, som bliver debatteret ivrigt i forskningen. Her er det blot værd at bemærke at, dette spørgsmål også fortjener at blive ”vendt på hovedet”. Ligesom profetierne om Kristus – altså i forhold til en læser, som anerkendte profeterne – kunne bruges til at give Jesus status, således kunne profetierne om Kristus – i forhold til en læser som anerkendte Jesus – bruges til at give profeterne status. Origenes bekræfter, at profetierne om Jesus vitterligt endnu i midten af 3. århundrede blev brugt til at give de profetiske skrifter status⁵³³.

Denne bevidste anvendelse af omvendelsesberetningen i en samtidig intern kristen diskurs udelukker på ingen måde, at både Justin og samtidige læsere/tilhørere (både kristne, konvertitter og ikke-kristne) også anvendte omvendelsesberetningen til andre formål (fx som forbilledlig for (potentille) konvertitter og missionærer) som ovenfor diskuteret.

Kollektive omvendelseskildringer i dialogen – identifikation og forbillede.

Ovenfor har jeg argumenteret for, at Justins omvendelseskildringer, skildringen af den gamle mands handlinger og det, at Justins berettede om sin egen omvendelse for Tryfo, kunne fungere som forbillede for andre konvertitters omvendelse og for missionæres adfærd overfor potentielle konvertitter. Mod dette synspunkt kunne man muligvis indvende, at Justin ikke skildrede sin egen omvendelse som forbilledlig eller typisk, men snarere som enestående eller anderledes. Mente

⁵³⁰ Se fx Holmquist og Nørregaard 1946 s.50-53.

⁵³¹ Se Irenæus, *Adv.hær.* I,28.

⁵³² Se fx også Friend 1973 s.136-137 for en påpejning af Justins centrale rolle i bekæmpelsen af Markion.

⁵³³ Se Origenes, *C. Cels.* I,45.

Justin måske, at han havde oplevet noget ganske særligt, som ingen andre eller i det mindste kun få andre udvalgte, eventuelt en lille intellektuel elite af kristne⁵³⁴, kunne stræbe efter at opleve?

Denne indvending kan afvises, når vi sammenligner med de kollektive skildringer af omvendelse – de passager, hvor Justin i førsteperson flertal beskriver omvendelse. Disse skildringer svarer nemlig nøje til det billede af omvendelse, som Justin formidlede, idet han narrativt skildrede sin egen omvendelse. Justin beskriver således i førsteperson flertal, hvordan han og andre kristne, idet de omvendte sig, fik kontakt til Gud og Kristus. ”Vi” har vendt ”os” til Gud, ”vi” er blevet ført til Gud af Kristus, ”vi” er blevet tilgivet af Gud. Ligesom disciplen Peter blev oplyst af faderen og derfor erkendte, at Jesus var Kristus, således skriver Justin også, at ”vi” har forstået, at det virkelig er sandt⁵³⁵. Han beskriver sig selv og andre kristne som mennesker, der tror på Gud, kender Gud, tilbeder Gud og beskyttes af Gud, idet de har vendt sig bort fra afgudsbilleder og dæmoner⁵³⁶. Kontakten mellem Gud, Kristus og konvertitter i disse passager er altså på ingen måde mindre fremtrædende end i Justins beskrivelse i førsteperson ental af hans egen omvendelse.

Motivet med omvendelse fra synd til retfærdighed, som vi bl.a. finder det i pastoralbrevene, var ikke fremtrædende i Justins narrative skildring af egen omvendelse i dialogen, og her kunne man altså umiddelbart forestille sig en forskel mellem det ”justinske” og det ”paulinske” omvendelsesideal. Man kunne eventuelt forestille sig, at motivet var så fremtrædende i den ”paulinske” litteratur pga. Paulus’ specielle status som tidligere forfølger. Imidlertid kommer motivet også frem i to af Justins kollektive omvendelsesskildringer⁵³⁷. ”Vi” som engang frydede os over krig, mord og enhver anden uretfærdighed, ”vi” har i enhver del af verden smedet sværdene om til plovskær for at kunne dyrke fromhed, retfærdighed, broderlig velgørenhed, tro og håb. Alt dette har ”vi” fået fra faderen gennem den korsfæstede frelser. Mennesker af alle folk, som tidligere levede i synd, er ved Jesu blod blevet løskøbt og rensset, de har fået tilgivelse for tidligere synd og har fået kraft til at undgå synd i fremtiden. Troen har ”vi” fået gennem dåb, omvendelse og kundskab, og den har ført ”os” til tilgivelse fra Gud og omvendelse fra onde gerninger og tanker.

Alt dette tyder på en nær overensstemmelse mellem det ”justinske” og det ”paulinske” omvendelsesideal, ligesom det viser, at Justin ikke anså eller skildrede sin egen omvendelse som elitær og enestående (og uopnåelig for de fleste), men snarere som typisk og forbilledlig. Dette bekræftes, når Justin ligefrem siger, at han betragter det som en del af evangeliets sandhedsbevis, at det har magt til at påvirke alle, selv de enfoldige⁵³⁸. Fordi Justin er blevet døbt ved Helligåndens

⁵³⁴ Se MacMullen 1983.

⁵³⁵ Se Justin, *Dial.* 11, 14, 30 og 100.

⁵³⁶ Se Justin, *Dial.* 34 og 91-92.

⁵³⁷ Se Justin, *Dial.* 14 og 110-111. Se fx også Justin, *Dial.* 26.

⁵³⁸ Dette og følgende se Justin, *Dial.* 29 – se fx også Justin, *Dial.* 23 om Jesu evne til at retfærdiggøre kvinder og Justin, *I. Apol.* 60 hvor lægfolk, barbarer og udannede mennesker ligefrem kan optræde som lærer i de kristne fællesskaber.

nåde, og fordi de ord, han taler, ikke er hans egne, er Justin overbevist om, at han kan overtale selv de intellektuelt enfoldige. Justin fremstiller altså her sig selv som kristen ”missionær” i et afhængighedsforhold til Helligånden (Gud og Kristus), hvor samspillet mellem ”missionæren” og konvertitten kommer til at svare til det i model 6 illustrerede.

Motiver til omvendelse i de kollektive omvendelseskildringer.

Mht. konvertitternes motiver i de kollektive omvendelseskildringer ser vi også, at Justin mente, at mange i lighed med ham selv omvendte sig pga. selve den kraft, der var i Jesu ord og på grund af Jesu og profeternes nøjagtige forudsigelser af senere begivenheder⁵³⁹. Nock har tilsvarende observeret, at profeternes forudsigelser af Jesu gerninger er et af de mest almindelige sandhedsbeviser for de tidlige kristne apologeter⁵⁴⁰. Profeternes mirakler omtales igen som tegn, der gjorde deres budskab troværdigt, men mirakelmotivet aktualiseres også. Justin hævder nemlig, at de mirakler som Jesus gjorde, og de mirakler som nu fandt sted, når de kristne bad herom i Jesu navn, overbeviste mange⁵⁴¹. Særlig vægt lægger Justin her på dæmonuddrivelse i Jesu navn, idet det herigennem demonstreres for mange, at Jesus har magt over de dæmoner, som hedningerne fejlagtigt betragter som guder⁵⁴². Det kræver kendskab til allegorisk tolkningsmetode og en ikke ringe intellektuel aktivitet blot at følge en del af de ”skriftsbeviser” for, at Jesus er Kristus, som Justin fremlægger ud fra en fortolkning af de jødiske profeter. MacMullen henregner da også en omvendelse som følge af disse, en omvendelse som Justins, til den ”intellektuelle” omvendelse, som krævede længere tids studium⁵⁴³. Modsat mente MacMullen som sagt, at mirakler og beretninger om mirakler var væsentlige årsager til den ”folkelige” omvendelse, der muligvis kunne være mere pludselige. Hele denne tolkning underbygges imidlertid ikke af Justins argumentation. Her nævnes profeternes ælde, deres forudsigelser og deres mirakler i de samme passager dels som argumenter, der påvirkede Justin og dels som argumenter, som Justin mente ville påvirke skriftets målgruppe. Justin fremstillede altså sig selv som påvirket af både ”intellektuelle”, komplicerede og skriftsbaserede argumenter samt af ”folkelige” beretninger om mirakler og kan dermed ikke siges at skabe eller formidle nogen opsplitning mellem intellektuel og folkelig kristendom.

I de kollektive omvendelsespasager i dialogen skildrer Justin også moralske motiver til omvendelse⁵⁴⁴. Disse sættes også ind i en social kontekst, når Justin fx hævder, at alle kan slutte fra en iagttagelse af de kristnes fromme liv, at Jesus vitterligt er den nye lov. Justin hævder

⁵³⁹ Se Justin, *Dial.* 7, 11, 29 og 83).

⁵⁴⁰ Se Nock 1933 s. 237-238.

⁵⁴¹ Se fx Justin, *Dial.* 11, 35 og 87-88.

⁵⁴² Se fx Justin, *Dial.* 30-31 og 85.

⁵⁴³ Dette og følgende se MacMullen 1983 s.184-187 og 191 note 48.

⁵⁴⁴ Dette og følgende se fx Justin, *Dial.* 11.

ligeledes, at alle mennesker véd at utroskab, hor og mord er onde handlinger⁵⁴⁵. Alle gør sig imidlertid skyldige i sådanne gerninger, og medmindre de er besatte af onde ånder, fordærvede af slet opdragelse, slette vaner eller onde love, kan de ikke undfly bevidstheden om deres egen synd og deres naturlige følelse af skyld. Den eneste løsning på dette problem er Jesus, og det budskab kan de kristne formidle og derfor beder de da også af kærlighed til deres naboer for, at de fra ham må modtage de samme velsignelser, som de selv har modtaget.

Det fra Paulus, Lukas og Aristides kendte motiv om omvendelse af modstandere genfandt vi ikke i beretningen om Justins egen omvendelse i dialogen. Typen på en konvertit var her snarere en anden af ”Paulustyperne”, nemlig den (vildfarne) lærde. Håbet om og troen på modstanderens omvendelse finder vi imidlertid senere i dialogen, hvor Justin siger, at han og andre kristne beder for de jødiske tilhørere til dialogen og for alle andre, som hader de kristne⁵⁴⁶. Håbet er, at de må omvende sig med de kristne, modtage sandheden fra Gud og opleve Kristi nåde. Når Justin skriver, at han håber, at de må omvende sig med de kristne, og når han skriver, at de kristne siger til deres modstandere, at de er deres brødre, formidler han et socialt omvendelsesbillede. Justin afslutter imidlertid passagen med at opfordre de ikke-kristne til at blive frelst og til at undfly helvedes ild. Hermed spiller Justin altså i samme sammenhæng på ”psykologiske” motiver. Dette viser igen, at man bør betragte psykologiske og sociale forhold i samspil.

Justins ”vidnesbyrd” i *Anden Apologi*.

I Justins *Anden Apologis* tolvte og trettende kapitel skildrer han sin egen omvendelse i førsteperson ental. Her har skildringen ikke narrativ karakter, og den er kortere end skildringen i dialogen. Justin skildrer sig selv som en filosof, der glæder sig over Platons lærdomme. Han skriver, at han hørte de kristne bagtalt som umoralske, men at han så, at de i forbindelse med forfølgelse var frygtløse over for døden og deraf sluttede, at sådanne mennesker umuligt kunne leve i sanselighed og umoral. Tværtimod – Justin kom til en erkendelse af, at anklagerne mod de kristne var falske. Justin havde selv tidligere ligesom andre hedninger i efterligning af Zeus levet umoralsk og åbenlyst bedrevet det samme, som dæmonerne og falske angivere beskyldte de kristne for at bedrive i det skjulte.

Som sagt har forskningen været meget optaget af at diskutere, hvorvidt eller i hvilket omfang denne omvendelsesskildring kan harmoniseres med den i dialogen⁵⁴⁷. Jeg ønsker ikke, at tage stilling i denne diskussion, men derimod ønsker jeg at fokusere på den rolle, denne skildring spiller i det apologetiske skrifs argumentation. Hvor omvendelsesskildringen i dialogen udadtil (i forhold til ikke-kristne læsere/tilhørere) primært havde den ”offensive”/missionerende funktion at

⁵⁴⁵ Dette og følgende se Justin, *Dial.* 93-95.

⁵⁴⁶ Dette og følgende se Justin, *Dial.* 18, 35, 96 og 108-110. Se fx også Justin, *Dial.* 26, 32 og 85.

⁵⁴⁷ Se ovenfor. Se fx også Skarsaune 1976 s.53 og 58 note 16, Thyssen 1996 s.7-15 og Hyldahl 1966 s.148-159.

gøre Justins argumentation for, at Jesus var Kristus, troværdig, og indadtil (i forhold til kristne læsere/tilhørere) havde den funktion at argumentere for de jødiske skrifers værdi, forekommer omvendelseskildringen i apologien umiddelbart at være mere ”defensiv”. Konteksten er en afvisning af beskyldningerne om de kristnes umoral, og denne afvisning gøres troværdig ved en henvisning til Justins egne oplevelser, hans tidligere fordomme og hans nuværende viden. Budskabet er, at Justin ved at iagttage de kristnes levned så, at rygterne og anklagerne var falske, og at de kristne tværtimod havde en bedre moral end hedningerne. Rent defensiv er passagen imidlertid ikke. Justin fremstiller hedningerne som umoralske og hævder, at de kristne ivrigt prædiker herimod. De kristne opfordrer ifølge Justin alle til at undfly falske lærdomme og en slet levevis, og Justins eget skrift beskriver han som værende en sådan opfordring⁵⁴⁸. Justin skriver, at han ville ønske, at én kristen netop nu ville stige op på et podium og opfordre de hedenske tilhørere til (i efterligning af Justins egen oplevelse, som netop skitseret) at komme til besindelse, til at skifte mening og til at erkende, at de kun tror ilde om de uskyldige kristne, fordi de selv lever i umoral.

Skildringen af en kvindes omvendelse i *Anden Apologi*.

Justins eget ”vidnesbyrd” aflægges umiddelbart før skriftes afslutning, hvor Justin henvender sig til adressaten (kejseren) med en opfordring til at offentliggøre skriftet og hans (kejserens) reaktion på skriftet, for at alle således kan blive befriet fra deres falske opfattelse og uvidenhed⁵⁴⁹. Denne struktur i afslutningen kan spejles med strukturen i indledningen. Umiddelbart efter det første kapitel, hvor Justin henvender sig til adressaten og forklarer sit ærinde, beretter han nemlig om, hvordan en kvinde, som tidligere levede i umoral, omvendte sig til kristendommen og blev dydig⁵⁵⁰. Kvinden blev bragt til besindelse, idet hun lærte Kristi belæring at kende. Hermed betones konvertittens forhold til Kristus som illustreret af model 5, men at denne forbindelse blev etableret i en ”social” kontekst fremgår senere i beretningen, idet vi her hører, at en vis Ptolemaios havde været hendes kristne lærer. Den nu dydige kvinde søgte efter sin omvendelse at overtale sin umoralske mand til på lignende vis at komme til besindelse. Det gjorde hun ved at fremlægge lærdomme for ham og ved at fortælle ham om den straf i evig ild, som venter de ubesindige og ufornuftige. Dette behagede imidlertid ikke kvindens umoralske mand, som tværtimod begyndte at leve mere tøjlesløst end nogensinde. Derfor lod kvinden sig skille. Manden burde have glædet sig over, at konen nu ikke længere bedrev utugt med slaverne og daglejerne, men i stedet anklagede han hende for at have forladt ham mod hans vilje. Kvinden ansøgte kejseren om tilladelse til at måtte bestyre sine egne anliggender, og denne tilladelse blev hende givet. Da kvinden således var kommet

⁵⁴⁸ Dette og følgende se Justin, 2. *Apol.* 12,6-8 – se også 14,2 for en lignende angivelse af skriftets formål.

⁵⁴⁹ Se Justin, 2. *Apol.* 14.

⁵⁵⁰ Se Justin, 2. *Apol.* 2.

uden for mandens magt, hævnede han sig i stedet ved at angive og anklage hendes lærer, Ptolemaios. Denne blev henrettet af Urbicus, ikke fordi Ptolemaios var skyldig i nogen umoral eller nogen forbrydelse, men blot fordi han var en kristen.

Skildringerne af kvindens og af Juistins egen omvendelse, henholdsvis ved apologiens indeledning og afslutning, tjener altså begge det samme formål – at tilbagevise beskyldningerne om, at de kristne skulle være umoralske. Anklagerne er falske. Både for kvinden (i særdeleshed) og for Justin havde omvendelsen tværtimod været et skridt fra umoral til moral. Denne defensive anvendelse af omvendelsesskildringerne forekommer altså at være den primære frem for en eventuel funktion, hvor skildringerne af Justins (og kvindens) omvendelse kunne tjene som forbilledlig for andre konvertitter. At dette virker til at være den primære funktion for Justin, forhindrer imidlertid ikke, at enkelte læsere/tilhørere kan have anvendt omvendelsesskildringerne som forbilledlige for deres egen situation. Konvertitter, som kunne identificere sig med en omvendelse fra umoral til moral, kunne måske her få inspiration til at se deres egen omvendelse og dens betydning i det rette lys – altså den samme anvendelse som vi ser beretningen om Paulus' omvendelse blive brugt til i pastoralbrevene. Denne offensivt missionerende anvendelse af omvendelsesskildringerne er naturligvis igen ikke i modsætning til den defensive, idet den bedste måde at bringe en modstanders modstand til ophør på, netop var at omvende ham eller hende.

Kollektive omvendelsesskildringer i apologierne: Omvendelse i kontakt med Kristus.

*Men vi vil også fortælle, hvorledes vi, efter at være blevet nyskabt ved Kristus, har overdraget og indviet os selv til Gud, for at man ikke hvis vi forbigår dette, skal tro om os, at vi er uredelige i fremstillingen*⁵⁵¹. Således indleder Justin en af de i forskningslitteraturen mest omtalte og citerede passager i den tidlige kristne litteratur. Passagen bliver flittigt citeret og omtalt i forskningslitteraturen, fordi Justin her giver os en af de tidligste beskrivelser af den kristne dåbspraksis, og fordi man endog mener ud fra denne passage at kunne rekonstruere en tidlig kristen dåbsliturgi⁵⁵². Jeg har imidlertid citeret passagens indledning som et eksempel på en af de kollektive omvendelsesskildringer i Justins apologier. Justin beskriver her omvendelse som en ny skabelse ved Kristus, en formulering vi jo allerede har mødt hos Paulus⁵⁵³. Han beskriver også omvendelsen som en indvielse til Gud, og med hensyn til begge formuleringer formidler han således et billede af omvendelse som et forhold mellem konvertitten på den ene side og Gud og Kristus på den anden. Omvendelsesidealet svarer her til model 5. Imidlertid fortsætter Justin på en måde, som sætter omvendelsen ind i en social kontekst. Justin skriver: *De, som er blevet overbevist om og tror, at det,*

⁵⁵¹ •On trÒpon d ka^ ÷neq»kamen ~autoÝj tù qeù kainopoihqšntej di! toà Cristoà, ™xhgħsÒmeqa, Ópwj m¼ toàto paralipÒntej dÒxwmen ponhreÚein ti ™n tí ™xhg»sei. Thyssens oversættelse 1996. Se Justin, *I.Apol.* 61,1.

⁵⁵² Se fx Thyssen 1996 s.136 note 218.

⁵⁵³ Se kapitel 5. Se også *Gal.* 6,15.

der læres og siges af os, er sandt, og som lover at kunne leve sådan, belæres om, at de fastende skal bønfulde og bede Gud om forladelse for de tidligere begåede synder, idet vi beder og faster sammen med dem⁵⁵⁴. Syndernes forladelse kommer fra Gud, men det er de kristne, der har belært konvertitten herom, og de kristne støtter konvertitten i dennes kommunikation med Gud. Omvendelsesbilledet kan her illustreres med model 6.

Kollektive omvendelsesskildringer i apologierne: Omvendelse, dåb og syndsforladelse.

At den enes omvendelse svarer til den andens, og at det derfor også er rimeligt at tale om, at Justin i anden sammenhæng kan bruge sin egen omvendelsesberetning til at opstille et forbillede for andre, bekræftes af fortsættelsen, hvor Justin skriver: *Dernest føres de af os hen til et sted, hvor der er vand, og ved den form for genfødsel, som vi også selv blev genfødt med, genfødes de*⁵⁵⁵. Dåben sker i Altets Faders, Jesu Kristi og i Helligåndens navn, og Justin omtaler med et citat fra Johannesevangeliet⁵⁵⁶ denne overgangsrite som en genfødsel. At denne genfødsel faktisk markerede indgangen til et nyt liv for Justin, fremgår af det efterfølgende. Her skildrer Justin nemlig i kollektiv form, at han og andre konvertitter var blevet født som uvidende, og at de (derfor) havde levet i dårlige skikke og på slet vis. Imidlertid var det ikke meningen, at de skulle vedblive at være børn af uvidenheden, idet de snarere skulle være valgets og erkendelsens børn. For at Justin og andre konvertitter skulle få syndernes forladelse for de synder, som de havde begået, så bliver de døbt i Faderens, i Jesu Kristi og i Helligåndens navn. Dette sker på konvertittens valg, idet konvertitten har omvendt sig fra tidligere synder. Dåben kaldes af Justin både en renselse og en oplysning, fordi både forstand og tanke bliver oplyst hos konvertitten⁵⁵⁷. Omvendelsen og dåben er altså en overgang fra uvidenhed, synd og umoral til erkendelse, syndsforladelse, renselse og oplysning.

Kollektive omvendelsesskildringer i apologierne: Omvendelse som moralsk reform.

Justin har allerede tidligere i apologien gjort rede for, at der med oplysningen etc. fulgte nogle etiske krav. I kapitel 15 citerer Justin en del af Kristi etiske belæring i *Bjergprædikenen* bl.a. ordene: *Jeres smukke gerninger skal skinne foran menneskene, for at de, når de ser dem, skal undre*

⁵⁵⁴ Ósoi "n peisq̄isi ka^ˆ pisteÚwsin ølhq̄Á taàta t! Øf' 'mîn didaskÒmena ka^ˆ legÒmena e nai, ka^ˆ bioàn oÚtwj dÚnasqai Øpiscn̄intai, eÚcesqa... te ka^ˆ a,,te<n nhsteÚontej par! toà qeoà tîn prohmarthm̄šnwn ¥fesin didÈskontai, 'mîn suneucom̄šnwn ka^ˆ sunnhsteuÒntwn aÚto'j. Thyssens oversættelse 1996. Se Justin, *1. Apol.* 61,2.

⁵⁵⁵ øpeita ¥gontai Øf' 'mîn ønqa Údwr T^mst..., ka^ˆ trÒpon ønagenn»sewj, Ön ka^ˆ 'me'j aÚto^ˆ ønegenn»qhmen, ønagenn̄intai. Thyssens oversættelse 1996. Se Justin, *1. Apol.* 61,3.

⁵⁵⁶ Se *Joh.* 3,3-5. Se også Thyssen 1996 s. 136 note 215 hvor Thyssen ud fra konteksten i apologien på overbevisende og skarpsindig vis argumenterer for, at Justin har anvendt *Joh.* 3,3-5 og ikke den tilsvarende passage i *Matt.* 18,3.

⁵⁵⁷ Se Justin, *1. Apol.* 61,10-13.

*sig over jeres fader i himelen*⁵⁵⁸. Denne passage er et vidnesbyrd om, at Jesu ord om, at de kristne skulle være verdens lys, blev opfattet som en befaling om mission, og om, at Jesu ord også blev fortolket således, at de kristnes levevis burde være tiltrækkende for ikke-kristne. Ifølge Justin var den kristne af Jesus blevet opfordret til gennem mildhed og sagtomdighed at føre alle mennesker bort fra skændsel og begær efter det onde. Når de kristnes gode livsførelse for Justin var et gyldigt motiv for omvendelse for konvertitter, er det klart at Justin formidler et omvendelsesideal, hvor omvendelsen er solidt placeret i en social kontekst. Justin henvender sig direkte i andenperson flertal til de ikke-kristne læsere/tilhørere og anvender passagen til at konkludere, at mange, der tidligere var voldelige og undertrykkende (mod de kristne), var blevet forandrede ved at se de kristnes gode levevis. Passagen bekræfter igen den kristne topos om, at kristendommens modstandere var potentielle konvertitter, og denne topos var naturligvis igen med til at give modstanden mening for en kristen læser/tilhører. Igen er det også tydeligt, at omvendelse blev set som en overgang væk fra skændsel og begær. Endvidere lader Justin altså her, i lighed med Aristides, de kristnes moralske levevis være årsagen til omvendelse for nogle. Hensigten hermed kan igen have været defensiv, at imødegå de beskyldninger om umoral han også andetsteds forsvarer sig imod, bl.a. ved at skildre sin egen omvendelse (se ovenfor). Imidlertid er det her klart, at den primære kontekst er ”offensiv”/missionerende med fokus på omvendelse. En kristen læser/tilhører vil blive formanet til at lægge vægt på et moralsk levned med henblik på at vinde konvertitter. Den defensive og den offensive brug af dette topos står – på baggrund af det efterhånden velkendte topos om modstandernes omvendelse – ikke i modsætning til hinanden, for modstanden blev lettest og mest effektivt bragt til ophør, ved at omvende modstanderen.

Kollektive omvendesskildringer i apologierne: Motiver til omvendelse.

Passagen er imidlertid særlig interessant, fordi Justin også giver os et billede af forholdene mellem modstandere og konvertitter og de kristne ”missionærer”. De forhold, han omtaler, spænder fra, hvad han direkte omtaler som nære relationer, hvor ikke-kristne naboer på nært hold igennem længere tid har kunnet iagttage deres kristne naboers forbilledlige udholdenhed og standhaftighed, til mere kortvarige bekendtskaber gjort i forbindelse med rejse eller handel. Det afgørende er her, at omvendelsen placeres i en social sammenhæng, hvor den kristne læser bliver mindet om den guddommelige opfordring, vedkommende havde fået til, med sit liv, at være et ”lys” for alle ikke-kristne relationer. Forbindelsen mellem kristen og Kristus som illustreret i model 6 betones altså.

⁵⁵⁸ *lamyētō tō fīj ōmīn cōmprosqen tīn φnqrēpwn, Ōpwj †dwsin ōmīn tī kall' cērga ka' doxēswsin tōn patšra ōmīn tōn tōm toj oŪranoj.* Thyssens oversættelse 1996. Sammenhæng se *Matt.* 5,16-26 og Justin, *1. Apol.* 15-16 hvor rækkefølgen er ændret. For citat se *Matt.* 5,16 og Justin, *1. Apol.* 16,2. Se fx også Thyssen 1996 s.13-15.

I afsnittet om Aristides hævdede jeg, at de kristne i Romerriget næppe var væsentligt mere "umoralske" end alle andre, og at den type fjendtlighed mod de kristne, der var motiveret af rygter om umoral, derfor måtte betegnes som enten kimærisk eller xenofobisk. Modsat kan vi ikke gå ud fra, at alle de kristne i Romerriget skulle være udmærket ved en særlig fremragende moral. Justin lader os da også forstå, at enkelte, som kaldte sig for kristne, ikke fulgte Kristi læresætninger men handlede slet, og at de romerske myndigheder burde straffe disse⁵⁵⁹. Imidlertid er det ikke usandsynligt, at gentagne belæring om at moralsk opførsel overfor relationer kunne føre til disses omvendelse⁵⁶⁰ faktisk førte til, at nogle kristne i visse tilfælde opførte sig på en måde, der gjorde et positivt indtryk på netop disse relationer. Den berømte læge (og filosof) Galen kunne således i Justins samtid udtrykke en forundret beundring for, at simple kristne (ja endog kristne kvinder), kunne leve (og dø) på en måde, som var ægte filosoffer værdigt⁵⁶¹.

De kristnes moral er imidlertid ikke det eneste motiv for omvendelse, Justin fremfører i apologierne. Ligesom i dialogen fremhæver Justin Jesu mirakler og profeternes forudsigelser om ham som de væsentligste "beviser" for, at han er Kristus. Denne argumentation optager 25 af første apologis 68 kapitler⁵⁶². Interessant er det også, at Justin ved indledningen af denne argumentation præsenterer profetiernes opfyldelse som noget, han ser med egne øjne, som det største og mest sande bevis⁵⁶³. Her henvender han sig igen til læseren og siger, at han formoder, at det også for læseren vil vise sig at være det største og mest sande bevis. Som modsvar hertil konkluderer han ved afslutningen af det lange afsnit med beviser ud fra profeterne, at han nu har søgt af al magt at overbevise læseren, og at han nu, hvis læseren fortsat ikke vil tro, vil være uden ansvar herfor⁵⁶⁴.

I samme belæring citerer Justin også Jesus for, at man kun bør tilbede Gud og Gud alene⁵⁶⁵. Herved berører Justin den (negative) rituelle grænse mellem kristendommen og det omgivne samfund, forbuddet mod deltagelse i hedenske offerriter⁵⁶⁶.

Justins apologetiske skrifers målgruppe og læserskare.

I ikke-kristen litteratur fra samtiden har vi ingen vidnesbyrd om, at Justins apologetiske skrifter er blevet læst. Dette er dog ikke overraskende. Bortset fra i Celsus' værk (og i fragmenterne af Porfyrs og Julians senere værker mod de kristne) finder vi i det hele taget meget få referencer til kristen litteratur i ikke kristne skrifter. På denne baggrund kan vi altså ikke udelukke, at Justin er blevet

⁵⁵⁹ Se Justin, 1. *Apol.* 16,8-14.

⁵⁶⁰ Se fx også *Matt.* 5,16.

⁵⁶¹ Galen i et arabisk citat fra hans ellers tabte referat af Platons, *Staten*. Her fra Walzer 1949 s.57 og hans engelske oversættelse.

⁵⁶² Se Justin 1. *Apol.* 30-55. Se fx også 1. *Apol.* 61,13.

⁵⁶³ Dette og følgende se Justin, 1. *Apol.* 30.

⁵⁶⁴ Se Justin 1. *Apol.* 55,8.

⁵⁶⁵ Se Justin 1. *Apol.* 16,6.

⁵⁶⁶ Se fx også Justin, 1. *Apol.* 24,2.

læst af ikke-kristne. Der er ligeledes, som vi skal se i afhandlingens del III, intet der tyder på noget omslag i den kejserlige politik overfor de kristne i årene omkring affattelsen af Justins apologier, men dette kan igen ikke bruges til at hævde, at skrifternes formelle adressat var rent fiktiv, og at de aldrig blev sendt til eller læst af det kejserlige brevkontor eller kejseren selv.

Det eneste vi med sikkerhed kan sige er, at Justin blev læst af eftertidens kristne, blandt formentligt mange andre af Irenæus og Euseb⁵⁶⁷. Med disse få eksempler er vi altså henvist til at slutte os til, hvilke læsergrupper skrifterne var tiltænkt ud fra deres indhold og argumenter.

Dialogen: Jødisk læserskare/tilhørerskare og målgruppe?

Dialogens læserskare/tilhørerskare og målgruppe er tidligere ofte blevet anset som jødisk, men bl.a. teologerne Hyldahl og Oscar Skarsaune har overbevisende argumenteret herimod. Skarsaune skriver: *in Dial. 7 Justin's argument is not addressed to Trypho, the Jew, but to the gentile readers of the Dialogue. Trypho had no need to be convinced of the superiority of the prophetic books, but the pagan readers of the Dialogue had*⁵⁶⁸.

Hyldahl og Skarsaune har utvivlsomt ret i, at argumentationen her næppe var møntet på jøder, men dermed er det ikke givet, at Justin primært eller udelukkende havde hedenske læsere i tankerne. Som vi har set, lod Lukas ofte Paulus, Peter og andre prædikanter argumentere ved hjælp af profeterne, og som vi skal se, var der også i senere tider mange kristne apologeter, som i deres skrifter argumenterede ved hjælp af de jødiske profeter og herunder gav en redegørelse for disse profeters ælde, nøjagtighed, troværdighed etc.. Med hensyn til Justins beretning om at han omvendte sig til Kristus under indtryk af de jødiske skrifter, har jeg ovenfor argumenteret for, at denne bl.a. var møntet på en kristen læserskare/tilhørerskare⁵⁶⁹. Den kristne læser/tilhører kunne herigennem blive styrket i den antagelse, at de jødiske skrifter var profetiske og af stor værdi i en tid, hvor Markion anfægtede dette. Omvendelseskildringen fungerede, som vi har set, som optakt til en hel lang dialog, hvor Justin som dialogsperson overfor den anden dialogsperson, Trypho, ved hjælp af netop disse skrifter viser, at Jesus var den lovede Kristus, og at de kristne er Guds sande folk, arvinger til de forjættelser, som Abraham fik. Justin som forfatter giver herved yderligere den kristne læser/tilhører:

1. Et forbillede til efterfølgelse i den metode at bruge de profetiske skrifter i samtaler med udenforstående.
2. Et arsenal af argumenter, som netop ville kunne finde anvendelse i sådanne samtaler.

⁵⁶⁷ Euseb citerer Justins 2. *Apologi* 12 og konkluderer, at Justins omvendelse fra græsk filosofi til Gudsfrygt skete efter moden overvejelse, *HE IV*,8,5. Euseb skriver også om Justins omvendelse som beskrevet i dialogen, at Justin inderligt havde søgt sandheden i filosofiske lærdomme, og at han af Guds nåde blev drevet til troens ord (*HE IV*,18,6).

⁵⁶⁸ Se Skarsaune 1976 s.59 for citatet. For lignende synspunkter og argumenter se Hyldahl 1966 bl.a. s.296.

⁵⁶⁹ Se fx også Young 1998 s.84.

Her vil den logiske antagelse være, at Justins skriftbaserede argumentation ville have størst chance for at gøre indtryk på proselytter eller helleniserede jøder (Justin bruger Septuaginta). Problemet er blot, at dette fører os tilbage til Hyldahls og Scarsaunes logiske slutning, at jøderne netop *ikke* havde behov for at blive overbevist om de profetiske skrifers fortræffelighed.

Dialogen: Konvertitter som målgruppe for skriftets synspunkter og argumenter?

Imidlertid kan det ikke hermed afvises, at en skriftbaseret argumentation som Justins ikke også kunne gøre indtryk på hedenske konvertitter på forskellige stadier i deres omvendelsesproces, og at Justin også havde tiltænkt argumentationen denne funktion. For det første har vi Justins (og som vi skal se flere andre apologeters) retrospektive vidnesbyrd om, at de profetiske skrifter spillede en væsentlig rolle for deres egen omvendelse. For det andet var den antikke hedenske verden generelt velkendt med, at særlige ældre skrifter kunne indeholde profetiske forudsigelser af samtidige begivenheder og forskrifter for, hvordan man burde agere⁵⁷⁰. For det tredje var den allegoriske metode, Justin benyttede til fortolkning af de jødiske hellige skrifter, både velkendt og anerkendt i hedenske kredse. For det fjerde har vi fra 2.-3. århundrede de jødiske og kristne Sibbylinske bøger, som viser, at jøder og kristne i samtiden faktisk forfattede, udgav og redigerede profetiske skrifter, som de mente, ville kunne gøre indtryk på hedenske læsere⁵⁷¹. For det femte har filologen, David Potter, påvist, at disse skrifter sammen med andre sibbylinske udsagn af passende indhold blev anvendt af kristne i missionsøjemed i forhold til hedninger⁵⁷². Endelig er Hadrians frigivne, Flegon, et eksempel på en hedning, som mere aktivt benyttede kristne profetier til egne formål. Flegons kronologisk opbyggede værk om undere (i antikken regnedes det for et historieværk) er kun fragmentarisk bevaret, men fra Origenes og Euseb ved vi, at Flegon tilskrev Peter profetier, som i normal kristen tradition blev tilskrevet Jesus⁵⁷³.

Skaraunes og Hyldahls tese om, at målgruppen for Justins dialog snarere var hedninger end jøder, holder altså i en vis forstand. Dog bør den modificeres på tre punkter:

1. Skriftet var *også* skrevet ind i en intern kristen diskurs og hermed også skrevet til en kristen læser/tilhører.

⁵⁷⁰ Se Potter 1994 s. 64-70 og 93-97. Se fx også Young 1998 s.84. Se fx også Frend 1973 s.140 for en forsigtig påpegning af muligheden for, at Justins profetiske argumenter kunne have påvirket hedninger.

⁵⁷¹ Se fx Gauger 1998.

⁵⁷² Se Potter 1994 s. 96.

⁵⁷³ Se Origenes, *C.Cels.* II,14 og *Com. ser in Matt* 40 og 134 og Euseb, *Chron.* s. 174 i Helm 1958. Et gæt kunne eksempelvis være, at Flegon tilskrev Peter en profeti om Jerusalem og/eller templets ødelæggelse, idet en sådan profeti kunne bruges til, at legitimere den yderligere rasering af tempelområdet og Jerusalem og den gengrundlæggelse af byen (som *Aelia Capitolina*), som Hadrian stod for efter nedkæmpelsen af Bar Kosebah oprøret.

2. Justin synes ikke at henvende sig til læsere/tilhørere, der er totalt fremmede overfor kristendommen, så den hedenske målgruppe har næppe været ”offentligheden” generelt, men snarere personer med relation til kristne. Måske er denne hedenske målgruppe primært blevet nået i andet led via kristne læsere/tilhørere. Kristne fik i dialogen beretninger og argumenter, der kunne motivere dem for og udruste dem til igennem samtaler at overbevise hedenske relationer om det kristne budskab.
3. Endeligt og mest afgørende: Justin så omvendelse som en proces. Overtager vi, også i overensstemmelse med moderne forskningsresultater, dette billede af omvendelse, vil vi se, at den skarpe skelnen mellem kristne og hedenske læsere/tilhørere i praksis har været mere flydende. Skriftets primære målgruppe og dens faktiske læser/tilhørerskare har måske i virkeligheden været ”konvertitter” på forskellige stadier i deres omvendelsesproces? Var dialogen ikke velegnet til, netop gennem det forbillede, som beretningen om Justins omvendelse opstillede, og gennem de argumenter, som de efterfølgende kapitler leverede, at bestyrke, befæste og bekræfte konvertitter i betydningen af disses egen omvendelse? En sådan anvendelse af omvendelseskildringer vil svare til resultater af undersøgelser af omvendelsesberetningers funktion i moderne religiøse samfund. En sådan tese om skriftets målgruppe og læser/tilhørerskare vil også kunne forklare, hvorfor Justin primært kommer med opfordringer om ikke at falde bort fra Kristus, miste frelsen, tabe troen etc.

Målgruppe og læserskare/tilhørerskare for omvendelseskildringerne i *Anden Apologi*.

Når Justin primært anvendte omvendelseskildringerne i anden apologi defensivt til at tilbagevise beskyldningerne om de kristnes påståede umoral, taler dette derimod umiddelbart for, at dette skrift vitterligt var tiltænkt en ikke-kristen læserskare – kristne læsere ville næppe have behov for at blive overbevist om, at de ikke dyrkede blodskam og kannibalisme⁵⁷⁴. Denne rimelige antagelse udelukker imidlertid ikke, at skriftet, i forlængelse af Jean Daniellous tese, primært blev læst af kristne, som derpå (defensivt og offensivt) anvendte skriftets argumenter og beretninger i samtale med ikke-kristne relationer (i dette tilfælde altså mest oplagt defensivt).

Begge typer af Justins apologetiske skrifter (*biblion* og filosofisk dialog) indeholdt altså, med deres omvendelseskildringer, beretninger og argumenter, der af kristne kunne bruges i samtale med ikke-kristne relationer og som af konvertitter kunne anvendes til at befæste disses egen omvendelse (se model 9 punkt 4). Hermed må det være rimeligt at antage, at Justin også bl.a. forfattede skrifterne med sådanne anvendelser for øje. Som vi har set indeholdt den del af Justins apologetiske forfatterskab, som var adresseret til kejseren imidlertid også omvendelseskildringer

⁵⁷⁴ Frend hævder at også *1. Apologi* havde en hedensk målgruppe i de græske byers befolkning. Se Frend 1973 s. 140.

som viste at kristne konvertitter (Justin selv og andre) netop havde omvendt sig fra sådanne forhold (ugudelighed, uvidenhed, umoral), som det i denne del af forfatterskabet var magtpåliggende for Justin at vise, at de kristne ikke var kendetegnet af. Her er det altså klart, at Justin anvender omvendelsesskildringerne defensivt (model 9 punkt 3). At denne anvendelse netop er fremtrædende i den del af forfatterskabet, som er adresseret til myndighederne, taler atter for, at denne adressat ikke var fiktiv (hvilket naturligvis ikke udelukker at den defensive argumentation kunne bruges af og var tiltænkt at skulle bruges af kristne læsere/tilhørere i forhold til beskyldninger fra disses ikke-kristne relationer). I den anden del af Justins apologetiske forfatterskab (den filosofiske dialog) får vi herimod en fortælling om brug af egen omvendelsesskildring i missionerende samtale med potentiel konvertit som eksempel til efterfølgelse for andre kristne missionærer (model 9 punkt 5). Vi ser endeligt at Justin (som Paulus før ham) bruger en skildring af egen omvendelse som et argument i en samtidig intern kristen teologisk debat (model 9 punkt 2).

Tatians vidnesbyrd og funktionen heraf i det apologetiske skrift.

I skriftet til grækerne, som dateres til umiddelbart efter år 177⁵⁷⁵, giver Tatian flere skildringer af sin egen omvendelse til kristendommen både kollektive og individuelle. Jeg vil argumentere for, at funktionen og placeringen af disse skildringer er central for skriftets argumentation og struktur.

Indledningens vidnesbyrd som optakt til værkets indhold.

I indledningen er skildringen først kollektiv og siden individuel, idet Tatian hævdede, at han sammen med andre kristne havde forladt den græske visdom, som han selv skulle have været fremtrædende indenfor⁵⁷⁶. Tatian begrundede i indledningen denne afsked med, at retorik byggede på uretfærdighed og chikaneri og blot blev brugt til, for egen vindings skyld, at fordreje sandheden, mens poesi blev anvendt til at skildre åndelig fornedrelse og gudernes stridigheder og kærlighedsaffærer⁵⁷⁷. Allerede i indledningen præsenteres vi altså for, at Tatian selv (med andre) havde vendt sig bort fra den umoral og dårskab, som ifølge Tatian blev fremmet og/eller formidlet gennem hedensk lærdom og digtning. Hermed anslår Tatian med sin egen omvendelsesskildring de temaer, som han forfølger i de kommende 27 kapitler – nemlig en kritik af græsk filosofi og digtning og den trældom, død og umoral, som denne filosofi og digtning forledte mennesker til⁵⁷⁸.

⁵⁷⁵ Se ovenfor kapitel 4.

⁵⁷⁶ Grant har på denne baggrund argumenteret for at Tatians tale litterært er afhængig af en *afskedstale*. I forhold til en sådan som beskrevet af Meander er Tatians tale så at sige med modsat fortegn, idet Meander anbefaler taleren at begræde afskeden og prise det eller den, der tages afsked med. Se Grant 1993 s.58-59.

⁵⁷⁷ Tatian, *Oratio ad Graecos* 1,3. Henvisning efter Goodspeeds inddeling se Whittaker 1982 s. XXI-XXII.

⁵⁷⁸ Se fx også Young 1998 s.86.

Omvendelse som (gen)etablering af slægtskab med Gud.

Undervejs i denne kritik vender Tatian atter tilbage til en omvendelseskildring. I kollektiv form skildrer han sig selv og andre som mennesker, der før levede i synd, men som nu er kommet til at foragte denne verdens begær⁵⁷⁹. Denne udvikling havde han og andre kristne gennemgået, fordi profeterne havde givet dem viden om det, som de tidligere var uvidende om. Det er nærliggende, at Tatian spiller på beretningen om, hvordan Adam efter syndefaldet fik døden som løn for synden og skammede sig over, at han var nøgen. Tatian hævder nemlig, at det er muligt for enhver, der er nøgen at blive iklædt udødelighed fra himlen og komme tilbage til sit gamle slægtskab. Tatian nævner ikke her direkte, hvem dette gamle slægtskab er med. Men idet Tatian tidligere har skrevet, at mennesket gennem sit eget frie valg har mulighed for at få del i Guds natur⁵⁸⁰, og idet jeg antager, at Tatian her vitterligt spiller på beretningen om Adam, Guds søn⁵⁸¹, er det rimeligt at antage, at Tatian hermed siger, at det er muligt for enhver at genoptage den slægtskabsforbindelse til Gud, som Adam og synden i sin tid havde afbrudt.

Tatian betragter vitterligt forbindelsen med Gud som det centrale i forbindelse med omvendelse, hvilket fremgår af flere opfordringer til den hedenske læser/tilhører om omvendelse, som er indskudt i denne del af skriftet⁵⁸². I kapitel 11 paragraf 1-2 opfordrer Tatian således læseren til at dø fra verden og opgive dens vanvid for i stedet at erkende Gud og leve for Gud. Ligesom Jesus i samtalen med den lovlærde jøde, Nikodemus⁵⁸³, bruger Tatian en fødselsmetafor om omvendelse. Den gamle fødsel bør således forkastes. ”Vi” er ikke født til at dø, men ”vi” dør gennem vores egen fejl. Fri vilje har ødelagt ”os”; født frie er ”vi” blevet dæmonernes slaver i synd, sygdom, tåbelig afgudsdyrkelse og død⁵⁸⁴. Gud har ikke gjort noget ondt, det var ”os”, der udviste ondskab; men ”vi”, som udviste den, er takket være Gud endnu i stand til at forkaste den. Det personlige valg er altså vigtigt⁵⁸⁵, og Tatian betoner da også, at han selv har valgt de doktriner, den lære og den livsform, som han foretrak⁵⁸⁶.

Tatians vidnesbyrd – omvendelse som proces.

Hidtil har Tatian beskrevet, at han og andre kristne gennem kontakt til Gud og under påvirkning af jødernes skrifter havde vendt sig bort fra al den umoral, dårskab og trældom, som græsk lærdom og digtning, ifølge Tatian, fremmede. Men som afslutning på denne del af skriftet og som overgang til

⁵⁷⁹ Dette og følgende se Tatian, *Oratio ad Graecos* 19-20.

⁵⁸⁰ Se Tatian, *Oratio ad Graecos* 7,1.

⁵⁸¹ For Adam som Guds søn se fx *Luk.* 3,38.

⁵⁸² Se fx også Tatian, *Oratio ad Graecos* 9,2-4.

⁵⁸³ Se *Joh.* 3,1-9.

⁵⁸⁴ Se også Tatian, *Oratio ad Graecos* 16-18.

⁵⁸⁵ Se også Tatian, *Oratio ad Graecos* 15,2.

⁵⁸⁶ Se Tatian, *Oratio ad Graecos* 27,1-2.

den næste del af argumentationen giver Tatian os en mere detaljeret skildring af sin egen omvendelse i kapitlerne 29-35.

Omvendelsen er her, i overensstemmelse med det nye forskningsparadigmes syn på omvendelse, beskrevet som en proces. I modsætning til det nye forskningsparadigme er denne proces dog ikke social. Tatian skriver, at han selv havde set al den umoral, dårskab og trældom, som han netop (i de 28 foregående kapitler) havde beskrevet og angrebet. Han havde endog deltaget i mysterier og undersøgt forskellige ritualer. Heri havde han yderligere fundet megen umoral. Da han imidlertid var alene, begyndte han at undersøge, hvorledes han kunne opdage sandheden. Mens han grundede herover, kom han til at læse nogle barbariske skrifter og opdagede, at deres doktriner ikke alene var ældre men tillige langt mere guddommelige end de græske. Tatian lod sig overbevise af disse skrifers ælde (aldersbevis), på grund af de profetier, han fandt i dem, på grund af skrifternes simple og klare beretning om verdens skabelse og på grund af kvaliteten af de forskrifter og lærdomme, han fandt heri. Under læsningen heraf blev Tatians sjæl oplært af Gud, *Qeodidaktou*. Herefter skifter Tatian til en kollektiv omvendelsesskildring, idet han skriver, at han forstod, at skrifterne befriede ”os” fra mange herskere og tyranner (det vil sige dæmoner), og at ”vi” hermed fik det igen, som Gud oprindeligt havde givet, men som ”vi” havde mistet på grund af ”vore” fejl.

Tatians omvendelse som forbillede for læser/tilhører.

Det er næppe muligt at afklare, om Tatian ved omslaget fra individuel (førsteperson ental) til kollektiv (førsteperson flertal) i sin omvendelsesskildring inddrager læseren i kollektivet – om han altså henvender sig til læseren som en konvertit. Men skiftet viser under alle omstændigheder, at Tatian ikke betragtede den omvendelsesproces, han havde gennemlevet, som enestående. Motiverne og beskrivelsen i disse kapitler er genkendelige fra de tidligere kollektive omvendelsesskildringer, og i det følgende gør Tatian netop en dyd ud af, at alle uanset køn, alder, status, forstand eller rigdom kunne blive lydige mod Guds bud og af, at det netop var almindeligt blandt de kristne, at alle slags mennesker filosoferede og studerede⁵⁸⁷. Dette sidste var, ifølge Tatian, noget, dannede hedninger håned og fordømte de kristne for. Tatians omvendelse er for MacMullen et eksempel på en relativ sjælden intellektuel omvendelse af en intellektuel⁵⁸⁸. Men som ovenstående har vist, er det ikke Tatians hensigt at beskrive sin egen omvendelse som enestående, sjælden eller uopnåelig for andre – snarere er den et eksempel til efterfølgelse for den ikke-kristne læser/tilhører.

Det er også et tegn på, at Tatian ikke betragtede sin omvendelse som enestående, når det skriftprofetiske motiv, han her for første gang præsenterer læseren/tilhøreren for, er det samme som spillede så væsentligt en rolle i hans læres, Justins, skrift, dialogen med Tryfo. Den afgørende

⁵⁸⁷ Se Tatian, *Oratio ad Graecos* 32-34.

⁵⁸⁸ Se MacMullen 1983 s.184.

forskel er imidlertid, at Tatian ikke har noget møde med nogen missionær, men at han tværtimod skriver, at studiet af de jødiske skrifter begyndte, da han var alene. Dette virker dog ikke polemisk i forhold til Justin, ligesom det heller ikke fremgår, at Tatian mente, at dette skulle forlene ham med nogen særlig autoritet (jævnfør Paulus). Hvor omvendelsesbilledet i Justins dialog svarede til model 6, svarer det omvendelsesbillede, som Tatians skildring formidler, umiddelbart bedre til model 5. Kontrasten mellem de to forfatters omvendelsesidealer bør dog næppe overdrives. For det første har vi set, at Lukas lod Paulus placere sin omvendelse i og udenfor en social kontekst afhængig af de virkemidler, situationen lagde op til, at Paulus anvendte. For det andet placerer Tatian sine medkristnes skriftstudier i en social sammenhæng i menigheden, ligesom han selv eksplicit siger, at han håber og forventer, at hans skrift og dets argumenter, vil tilskynde læseren til omvendelse⁵⁸⁹. Endelig fremhæver Tatian jo, at det var de gudsinspirerede profeter, som ledte ham til omvendelse hvorved vi får en vis antydning af, at der var andre mennesker indblandet i hans omvendelse (om ikke andre så disse afdøde profeter). I det hele taget er der intet der tyder på, at Tatian med sin omvendelsesskildring polemisk forsøger at fremhæve ét kristent omvendelsesideal på bekostning af et andet. For en kristen eller en konvertit har Tatians skildringer formidlet et omvendelsesideal, men der er altså intet der tyder på at Tatian har ment, at dette ideal adskilte sig fra det omvendelsesideal, disse læsere allerede havde. Vi ser altså her, i lyset af erfaringerne med omvendelsesberetninger i moderne religiøse samfund, et eksempel på, at omvendelsesskildringer anvendes til at bekræfte gruppens syn på omvendelse i almindelighed og herunder i særdeleshed til at give (potentielle) konvertitter et eksempel til efterfølgelse (model 9 punkt 4).

Tatian troværdighed som øjenvidne i forhold til læser/tilhører.

I forhold til ikke-kristne læsere/tilhørere gør Tatian selv opmærksom på, hvad han ønsker at opnå, og dette afrunder omvendelsesskildringen i denne passage. Tatian skriver, at han ikke ønsker at overbevise læseren ved at bruge andres oplevelser og meninger, sådan som mange filosoffer ellers gør⁵⁹⁰. I stedet lægger han vægt på at sammenfatte en beretning om alt, hvad han personligt har fået kendskab til. Han har forladt romersk arrogance og den kolde athenske klogskab, og i stedet har han opsøgt det, som hedningerne betragter som en barbarisk filosofi. Han har ikke skrevet på baggrund af andenhånds viden, men på baggrund af egne studier, rejser og oplevelser. Tatian skildrer altså sin egen omvendelse, for at gøre sin argumentation troværdig for læseren/tilhøreren (model 9 punkt 4). Paulus fremstillede sig selv som et øjenvidne til opstandelsen. Tatian hævder ikke, selv at have set Jesus, men forskellen til Paulus er alligevel ikke stor. For Tatian hævdede som sagt, at han selv var blevet oplært af Gud, og at han derfor var gået fra uvidenhed og umoral til kundskab og moral.

⁵⁸⁹ Se fx Tatian, *Oratio ad Graecos* 5,2 og 42.

⁵⁹⁰ Dette og følgende se Tatian, *Oratio ad Graecos* 35,1.

Tatians fremhævelse af, at det var jødiske skrifter, der ledte ham til omvendelse, lægger op til eller nødvendiggør, at Tatian i de kommende fem kapitler (36-41) argumenterer for disse skrifers ælde og dermed deres autoritet (aldersbevis). Hermed ser vi altså igen, at omvendelseskildringernes placeringer og temaer er nøje forbundet med den øvrige disponering og argumentation i skriftet. Som afslutning på skriftet sammenfatter Tatian atter, hvordan han selv var blevet oplært i grækernes lærdom, og at han siden blev oplært i den lærdom, som han nu forkynder. Han skriver atter, at han har lært Gud at kende, og at han følger Gud (42). Hermed bindes afslutningen sammen med indledningen af Tatians egen livshistorie.

Tatians målgruppe og skriftets anvendelse.

Som indledning til skriftet henvender Tatian sig til *Ἐνδρεῖ* "Ellhnej" og disse tiltales både undervejs i skriftet og som afslutning⁵⁹¹. Skriftets formelle adressat er altså den hedenske græske offentlighed. Som ovennævnt kender vi, takket være Euseb, til, at også Justin havde adresseret et skrift således. Da dette skrift af Justin imidlertid ikke er bevaret, er Tatians skrift det tidligst bevarede eksempel på et skrift med denne adressat. Det fremgik af Aristides apologi og af Justins apologetiske skrifter, at de henvendte sig til en målgruppe, som i forvejen havde kendskab til kristendommen. Det samme fremgår af Tatians skrift i almindelighed og af hans tiltale af den hedenske læser/tilhører i særdeleshed⁵⁹². Tatian forudsætter fx, at den hedenske læser/tilhører i forvejen bifalder og deltager i modstand mod de kristne⁵⁹³. Men i forhold til disse modstandere blandt læserne/tilhørerne omtaler Tatian sig selv som *sandhedens herold*, *τὸν κ»ρουκα τᾶς φιλῆς...αἰ* (17,1), og opfordrer den uvidende hedenske læser til at tage ved lære af de (underforstået) oplyste kristne (19,1). Karakteristisk nok håber Tatian altså, at modstanden vil ophøre gennem modstanderens omvendelse. Dette velkendte topos genfindes altså også hos Tatian, og den modstander, som han håber at kalde til sandhedserkendelse hos Gud, er naturligvis den hedenske læser/tilhører, han formelt henvender sig til.

Imidlertid henvender Tatian sig, i det mindste ét sted i skriftet, direkte til kristne læsere/tilhørere, og hermed røber han, at han også forventede, at værket ville nå et kristent publikum⁵⁹⁴. At denne forventning blev indfriet, kan vi se, idet senere kristne forfattere vitterligt anvendte værket, og idet Euseb kaldte bogen for berømt og siger, at den omtaltes af de fleste⁵⁹⁵.

⁵⁹¹ Se Tatian, *Oratio ad Graecos* 1,1 og 42,1, se fx også 4,1 9,3-4, 21,1 og 30.

⁵⁹² Se fx Tatian, *Oratio ad Graecos* 4,1, 9,3-4, 17,1, 30 og 42,1.

⁵⁹³ Se fx Tatian, *Oratio ad Graecos* 4,1, 9,4, 17,1.

⁵⁹⁴ Se fx Tatian, *Oratio ad Graecos* 30,1.

⁵⁹⁵ Se Euseb, *HE* IV,29. Se fx også Origenes, *Contra Cels.* 1,16, Firmicus Maternus, *De errore profanum religionum* 12,3 og Forbes 1970 s.178 note 226.

For konvertitter kunne skriftet med Tatians kollektive og individuelle omvendelsesskildringer bekræfte de samtidige kristne omvendelsesidealer (model 9 punkt 4). Det er derudover plausibelt, at Tatian gennem kristne læsere/tilhørere ønskede at nå ikke-kristne. For en kristen læser/tilhører gav skriftet argumenter, som kunne bruges i missionerende samtaler med ikke-kristne relationer, ligesom det for viste, at det i sådanne samtaler (om muligt) var formålstjenligt som øjenvidne at argumenter ved hjælp af en beretning om egen omvendelse (model 9 punkt 5).

En sådan hedning, som gennem relationen til en eller flere kristne, blev præsenteret for skriftet, kunne herigennem møde en argumentation, som blev søgt underbygget gennem skildringer af Tatians egne oplevelser. Det var, som vi har set, Tatians håb, at den hedenske læser/tilhører kunne identificere sig med disse, idet Tatian skildrede, at han havde taget det skridt fra græsk uvidenhed og umoral til kundskab og moral i samfund med Gud, som han også ønskede, at hans hedenske publikum også skulle tage (model 9 punkt 4).

Theofilus.

*Jeg beder den eneste Gud om den gunst at kunne sige hele sandheden nøjagtigt I overensstemmelse med hans vilje, for at også du og enhver, som måtte læse disse skrifter, kan blive vejledt af hans sandhed og nåde*⁵⁹⁶. Således skriver den kristne apologet, Theofilus, henvendt til hedningen Autolykus og til øvrige ikke-kristne læsere/tilhørere i det tredje af de skrifter, han adresserede til Autolykus. I denne lille ”bøn” fra år 180 ser vi hele model 6 i funktion: Den kristne er i forbindelse med Gud for at kunne henvende sig således til den ikke kristne, at denne selv må komme til at blive ledt af Guds sandhed og nåde. Vi ser endvidere, at apologeten Theofilus erklærer, at formålet med det apologetiske skrift netop var at lede læseren til en sådan kontakt med Gud.

Autolykus – en apologi til en hedensk bekendt.

Som titlen indikerer, var skrifterne adresseret til Autolykus. Af bøgernes indhold fremgår det, at Autolykus var en hedensk bekendt af Theofilus, at de havde diskuteret kristendommen, og at bøgerne var skrevet som svar på problemer, opstået under disse diskussioner⁵⁹⁷. Hermed repræsenterer Theofilus’ bøger en ny afart af det, den moderne tradition har benævnt, apologetisk litteratur. Hidtil har vi set apologetisk litteratur som skrifter, stilet til kejsere, til en anonym hedensk offentlighed (som dog sandsynligvis i forvejen kendte kristne) og som filosofisk dialog. Men her ser vi altså for første gang et apologetisk skrift adresseret til en navngiven hedensk bekendt af forfatteren. Theofilus stod imidlertid i en fornem tradition, da også Lukas havde dedikeret sine

⁵⁹⁶ *TM* ḡē d' a,,toàmai cErin par' toà mÒnou qeoà, e,,j tÕ tϕlhqÁ kat' tÕ qšlhma aÚtoà p£nta ϕkribij e,,peϕn, Ópwj ka ^ sY ka ^ p©j Ð toÚtoij *TM* ntugc£nwn ÐdhgÁtai ØpÕ tÁj ϕlhqe...aj ka ^ c£ritoj aÚtoà . Se Theofilus, *Ad Autolycum* III,23. Vensligst oversat af Kirsten Holm Nielsen 2004.

⁵⁹⁷ Theofilus, *Ad Autolycum* I,1, I,14, II,1, II,38, III,1, III,4 og III,23.

værker til en anden og højtæret Theofilus, der som Lukas skriver, kunne trænge til at blive overbevist om, hvor pålideligt det, han var blevet undervist i, var⁵⁹⁸. Med Theofilus' kendskab til de bibelske skrifter og hans respekt for evangelierne som guddommeligt inspirerede værker er det givet, at Theofilus kendte til sin højtærede navnebror, og at han med sine henvendelser til Autolycus spillede på netop Lukas' dedikation og hensigtserklæring.

Theofilus' skrifter som opfølgning på samtale mellem Theofilus og Autolycus.

Euseb karakteriserede Theofilus' tre bøger som ganske elementære, og denne lettere nedladende karakteristik genfindes i den moderne forskning hos blandt andre Fiedrowicz og Brown, som ydermere kritiserer Theofilus for at have rod i dispositionen⁵⁹⁹. Både Brown og Fiedrowicz er enige i, at Theofilus' første bog bærer præg af bl.a. at indeholde passager, som kan have været taget fra allerede eksisterende kateketiske værker. Ligeledes er de enige i, at den allegoriske fortolkning af skabelsesberetningen, som udgør hovedparten af anden bog⁶⁰⁰, må have eksisteret i en selvstændig form. I en passage i dette afsnit skriver Theofilus, at der er meget at sige om Satan, men at han vil lade dette emne hvile, idet læren om ham er givet andetsteds⁶⁰¹.

Brown og Fiedrowicz gør ikke brug af denne passage i deres argumentation, men idet Theofilus intet andet sted i de tre bøger skriver mere indgående om Satan, er det nærliggende at antage, at afsnittet enten må være blevet taget ud af en sammenhæng, hvor denne tale om Satan indgik, eller at forfatteren mente, at han og læseren andetsteds havde adgang til et materiale herom. Når Theofilus ydermere bruger førsteperson flertal om målgruppen for denne (os ukendte) tale om Satan, tyder det på, at denne passage oprindeligt var skrevet til intern brug blandt de kristne.

Fiedrowicz argumenterer for, at den rodede disposition i første og anden bog og deres sammensatte – ja sammenstykkede – struktur bl.a. skyldes, at de blev redigeret og sammenskrevet på kort tid og med få dages mellemrum. Dette taler ifølge Fiedrowicz for, at bøgerne, sådan som Theofilus selv hævdede, var sammenskrevet som opfølgning på samtaler mellem Theofilus og dennes hedenske bekendte, Autolycus. I indledningen af anden bog skriver Theofilus således, at Autolycus i begyndelsen var modvillig overfor de kristne, idet han betragtede deres lære som tåbelig⁶⁰². Men Theofilus skriver videre, at han for nylig under en debat, hvor Autolycus havde spurgt ham om, hvem hans Gud var, havde fortalt Autolycus om sin religion, *qesebeiaja*. Herefter var de skiltes som venner, og Autolycus havde ønsket at få nærmere besked om Theofilus' synspunkter i et skrift. Theofilus udtrykker håb om, at Autolycus gennem dette skrift må

⁵⁹⁸ Se Luk. 1,3-4 og Ap.G. 1,1. Lukas' skrifter analyseres da også ofte med henblik på deres apologetiske elementer.

⁵⁹⁹ Dette og følgende se Brown 1970 s.IX-XI, Brown 1988 s.144 og Fiedrowicz 2000 s.54.

⁶⁰⁰ Se Theofilus, *Ad Autolycum* II,11-32.

⁶⁰¹ Se Theofilus, *Ad Autolycum* II,28: *Ἰμὴν ἄτσοῖν ἰμὴν gegšnhtai Ἐ per^ aÙtoà IÒgoj.*

⁶⁰² Dette og følgende se Theofilus, *Ad Actolycum* II,1.

få en større forståelse af den kult, *qrhskēiθan*, som Theofilus mente, at Autolycus var indespærret i. At han med andre ord ved at læse må blive fri fra overtro.

Hvis vi kun havde Theofilus' beretning om, at bøgerne til Autolycus blev skrevet som opfølgning på samtaler mellem de to, ville det være umuligt at afklare om beretningen var "sand" eller eventuelt blot en litterær fiktion. Når Fiedrowicz' imidlertid argumenterer ved hjælp af de to første bøgers struktur og sammensætning og heri finder bekræftelse for Theofilus' beretning om samtalerne, anvender han kilden som et levn (Fiedrowicz anvender dog ikke explicit en historisk fagterminologi). Skriftets struktur, som analyseret af Fiedrowicz, giver os altså en troværdig indikation af, at samtaler om kristendommen mellem Theofilus og Autolycus vitterligt fandt sted.

Jeg har ovenfor argumenteret for, at Justins samtale med jøden Tryfo, og den hedenske Justins samtale med den gamle mand var en "ideal" udgaver af de antageligvis tusinder af samtaler mellem kristne og ikke-kristne, hvor den kristne søgte at forsvare kristendommen og/eller lede den ikke-kristne til omvendelse. Jeg har argumenteret for, at Justins skrifter og de øvrige apologetiske skrifter, som jeg hidtil har gennemgået, bl.a. var skrevet, for at kristne læsere/tilhørere heri kunne finde argumenter og beretninger, som de kunne anvende i sådanne samtaler. Den skriftlige udgave af Justins samtaler med den gamle mand og Tryfo var idealiseret og skrevet ind i en filosofisk dialoggenre, hvor læseren ville forvente også at kunne blive præsenteret for tænkte dialoger og for en af dialogspersonernes beretning om andre dialoger⁶⁰³.

Hos Theofilus har vi derimod et mere fast holdepunkt for disse samtaler mellem en hedning og en kristen – idet skrifterne, som Fiedrowicz har sandsynliggjort, er en direkte reaktion på sådanne konkrete samtaler. Skrifterne er altså et konkret eksempel på, at en kristen skriver (redigerer) apologetiske bøger i et forsøg på at påvirke en hedensk samtalepartner. Her er vi altså tæt på én af de tusinder af "missionerende" og "forsvarende" samtaler mellem kristne og ikke-kristne, som kan have været en væsentlig kontekst for den apologetiske litteratur.

Videre målgruppe, læserskare/tilhørerskare for Theofilus' tre bøger.

Fiedrowicz er naturligvis klar over, at skrifterne ikke udelukkende blev skrevet og udgivet af hensyn til Autolycus. Fiedrowicz henviser da også i parentes til tredje bogs treogtyvende kapitel, hvor Theofilus udtrykkeligt henvender sig både til Autolycus og andre ikke-kristne læsere. Denne henvendelse er her citeret som indledning til afsnittet om Theofilus. Når Theofilus i øvrigt mente, at han kunne bruge dette skrift i forhold til en ikke kristen bekendt, er der da også grund til at tro, at andre kristne kunne mene, at deres ikke-kristne bekendte kunne have gavn af at få skriftet foræret. I forlængelse heraf kan man også forestille sig, at kristne har ment, at de kunne have gavn af at læse

⁶⁰³ Se fx Sokrates og Diotyma i Platon, *Symposion*.

(eller få læst op af) bøgerne for herigennem at få argumenter, som de kunne gøre brug af i samtaler med deres ikke-kristne bekendte. Endelig: Når Theofilus mente, at hans argumenter kunne gøre indtryk på en person med et vist kendskab til kristendommen og håbede, at den kunne tilskynde vedkommende til omvendelse, så er det også rimeligt at antage, at nogle kristne anså skrifterne for passende læsning eller oplæsning for konvertitter med et behov for at blive bekræftet og bestyrket i deres nylige omvendelse. At springet mellem det, der mentes at kunne lede en bekendt hedning til omvendelse og det, der mentes at kunne formane og fastholde en nyomvendt måske ikke var stort, bekræftes, hvis Brown og Fiedrowicz har ret i, at Theofilus første bog til Autolykus for en stor dels vedkommende var sammensat af allerede eksisterende kateketisk materiale.

Under alle omstændigheder har vi i den senere kristne litteratur tegn på, at de tre bøger, skønt bedømt som simple af Euseb, blev læst af kristne. Skriftet citeres og bruges ifølge den anvendte udgaves udgiver, Brown, i 2. og 3. århundrede således af Irenæus, Tertullian, Novatian, Metodius, Lactants og Euseb⁶⁰⁴. Senere kendes det i excerpter hos Procop fra Gaza (5.-6. århundrede) og Johannes fra Damaskus (8. århundrede).

Theofilus' omvendelsesskildring.

Theofilus skildrer sin egen omvendelse individuelt i én passage i første bog og derudover giver han et par kollektive omvendelsesskildringer.

Theofilus' individuelle omvendelsesskildring er i overensstemmelse med Tatians, Justins i dialogen og Aristides', idet han skildrer, at han omvendte sig under indtryk af jødiske profeter. Han skriver således, at også han engang var vantro overfor opstandelsen (I,14). Imidlertid lærte han de profetiske skrifter at kende. I disse havde profeterne under inspiration af Helligånden forudsagt fortidige begivenheder, således som de var sket, nutidige begivenheder sådan som de sker, og fremtidige begivenheder sådan som de vil ske. Theofilus kom i lydighed mod Gud til tro, fordi han så, at profetierne blev og var blevet opfyldt, sådan som de var forudsagt.

Omvendelsesskildringens funktion i Theofilus' apologetiske skrift.

Jeg vil igen argumentere for, at dette vidnesbyrd har en central betydning for argumentationen i det apologetiske skrift. Meget tyder på at dannede hedenske kredse, når de mødte de kristnes tro på opstandelse, betragtede den som tåbelig, og derfor har det antagelig krævet nogen undervisning, at få konvertitter til at godtage netop denne doktrin. Det ses fx når Paulus argumenterer herfor i det første brev til menigheden i Korinth, når apologeterne Athenagoras og Origenes vier hele apologetiske skrifter til emnet, og når Origenes ofte citerer og imødegår hedningens Celsus' kritik

⁶⁰⁴ Dette og følgende se Brown 1970 s.XIV.

heraf⁶⁰⁵. På baggrund af denne forargelse over de kristnes tro på de dødes opstandelse, var det vidnesbyrdets funktion at gøre budskabet troværdigt. Theofilus har diskuteret emnet om opstandelsen i kapitlerne otte og tretten. I sidstnævnte kapitel og som optakt til omvendelseskildringen lægger Theofilus ordene i munden på læseren/tilhøreren. Theofilus lader læseren/tilhøreren hævde, at det at se, er det samme som at tro, og han lader læseren/tilhøreren komme med følgende opfordring: Vis mig en opstanden så jeg kan tro. Til denne tænkte opfordring svarer Theofilus, at selv om han så viste ham en opstanden, så ville det ikke nødvendigvis være nok⁶⁰⁶. Derefter kommer Theofilus først med et par eksempler fra naturen, som skulle illustrere opstandelsen, men det afgørende argument, der skal få læseren til at tro på opstandelsen, kommer i kapitel fjorten, og dette argument er Theofilus' egen omvendelseskildring. Theofilus opfordrer Autolycus (og læseren/tilhøreren) til ikke at tvivle, men tro. Dette minder om, hvordan Paulus overfor menigheden i Korinth argumenterede for de dødes opstandelse ved at skildre sin egen omvendelse⁶⁰⁷. Trods ligheden hermed er der en afgørende forskel. Paulus' omvendelseskildring indgik som argument i en teologisk debat internt i det forestillede kristne samfund (model 9 punkt 2), hvilket vi ikke finder antydning af hos Theofilus.

Theofilus' vidnesbyrd har i stedet en anden og videre funktion. Vidnesbyrdet gør det muligt for Autolycus (samt den ikke kristne læser/tilhører og konvertitten) at identificere sig med Theofilus, som altså også selv engang tvivlede. Vidnesbyrdet om, at profeterne ledte Theofilus til tro, skal motivere Autolycus til ligeledes at læse dem (model 9 punkt 4), hvilket Theofilus opfordrer ham til med løftet om, at de vil vejlede ham til de evige velsignelser fra Gud (I,14). Theofilus betragter altså ikke sin egen omvendelse som enestående, men brugte den tværtimod som et eksempel til efterfølgelse. Dette fremgår også, når han lader profeternes vidnesbyrd være årsagen til omvendelse i de kollektive omvendelseskildringer i anden bog⁶⁰⁸. Heraf ses det også:

1. At Theofilus anså omvendelse som en etablering af kontakt til Gud (model 5 og 6).
2. At omvendelse var en overgang fra umoral og afgudsdyrkelse til moral og guds frygt.

Theofilus skriver således, at "vi" kristne er blevet oplært af Helligånden, som talte gennem profeterne. Helligånden og profeterne lærte os (kristne) at afholde os fra afgudsdyrkelse, utroskab, mord, hor, tyveri, pengebegær, mened, vrede og al urenhed og umoral, fordi kun Gud må dyrkes⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ Se *I. Kor.* 15 og ovenfor kapitel 5; Athenagoras, *De Resurrectione*; Origenes' to bøger og to dialoger om omvendelsen er tabte men kendes fra omtale i Origenes, *De princ.* II,10,1 og *C.Cels.* V,20. Se fx Origenes, *C.Celsum* II,5, II,16, IV,57-58, V,14-15, VII,32, VIII,49-50.

⁶⁰⁶ Sammenlign med lignelsen om Lazarus i *Luk.* 16,20-25.

⁶⁰⁷ Se *I. Kor.* 15 og ovenfor kapitel 5.

⁶⁰⁸ Se Theofilus, *Ad Autolycum* II,9 og II,33-34.

⁶⁰⁹ Se Theofilus, *Ad Autolycum* II,33-35.

Profeterne løste denne opdragende opgave, som denne verdens vise ikke kunne klare, til trods for, at de var ubelæste og uudannede hyrder, hvilket igen viser, at det var Guds kraft, som virkede i dem.

Theofilus skriver altså som et menneske, der selv har oplevet det, han skriver om. Han har selv oplevet at leve uden kontakt til Gud, han har selv levet i synd, uvidenhed og trældom men fandt frihed i kontakt med Gud, som igennem profeterne førte ham til retfærdighed og erkendelse. Som én, der selv har prøvet det, kan han altså, i modsætning til de hedenske filosoffer, skrive en ordentlig vejledning til Autolycus. For som Theofilus skriver, så burde forfattere være øjenvidner til de begivenheder, de skriver om, eller også burde de i det mindste have lært om dem nøjagtigt fra de mennesker, som bevidnede dem⁶¹⁰. De græske forfattere, digtere, historikere og filosoffer kendte, ifølge Theofilus, ikke selv sandheden, og derfor kunne de heller ikke lede andre til den, men opfordrede i stedet folk til umoral (III,2 og III,16).

Billede af omvendelse og billede af motiver til omvendelse.

Theofilus brugte altså, ligesom Paulus i forhold til Korinthermenigheden, en skildring af egen omvendelse til at gøre budskabet om de dødes opstandelse troværdigt. Forskellen er blot, at Theofilus ikke, som Paulus, skildrede, at han omvendte sig som følge af et syn men derimod, at han omvendte sig som følge af de profetiske skrifter. Denne forskel kan måske bekræfte den gamle tese om, at bl.a. skrifttolkning og evne til skrifttolkning i løbet af andet århundrede gradvist blev en mere beydningsfuld kilde til autoritet i menighederne end karismaerne⁶¹¹. Denne forskydning bør dog kun betragtes som relativ og så langsom, at tilknytningen til den ældre kristne tradition forblev levende og afgørende. For det første så vi allerede hos Lukas, bl.a. i beretningen om Filip og hofmanden, en skriftmotiveret omvendelse. For det andet er der ingen tvivl om, at Theofilus selv ville have været uforstående overfor en sådan opstilling af nogen modsætning mellem karisma og skrift, da skriften netop for Theofilus var værdifuld, fordi den var ”karismatisk” inspireret af Guds ånd (III,12). Der kan være en anden mulig forklaring på, hvorfor ingen af apologeterne hidtil havde fulgt Paulus’ eksempel og skildret, at de omvendte sig som følge af et syn: Var det måske for vanskeligt at tiltrække konvertitter, hvis man, i de omvendelsesberetninger man præsenterede disse konvertitter for, formidlede et omvendelsesideal omfattende et syn af den opstandne Kristus⁶¹²?

I (formentlig) mere overført betydning mente Theofilus imidlertid, at han kunne tilbyde læserne et syn af Gud ved at give læserne/tilhørerne et syn af dem selv. Ifølge Theofilus er alle sjæle, også læsernes, potentielt i stand til at se Gud. Synd og ugudelighed har imidlertid lukket manges, også læsernes/tilhørernes, øjne. Der er imidlertid håb også for læserne/tilhørerne, hvilket

⁶¹⁰ Se Theofilus, *Ad Autolysum* III,2. Se fx også *Luk.* 1,2-3 og *Josefus, C.Ap.* I,53.

⁶¹¹ Se fx Holmquist og Nørregaard 1946 s. 28-33 og 66-76.

⁶¹² Se dog her Stromberg, som netop gennemgår omvendelsesberetninger fra en moderne amerikansk kirke hvori alle konvertitter hævder at have set Kristus.

skildringen af Theofilus' egen omvendelse altså også viser, for enhver kan, ifølge Theofilus, blive rensset for synd og komme til at se Gud (I,2). Alt vil, ifølge Theofilus, blive forstået af enhver, som søger Guds visdom og af enhver, som er Gud til behag gennem tro, retfærdighed og gode gerninger (II,38). Theofilus skriver direkte henvendt til Autolycus, at Autolycus ikke kender Gud, og at han derfor er blind på sjæl og hjerte. Imidlertid kan Autolycus blive helbredt. Helbredelsen vil komme i kontakten med Gud, der som kirurg, vil operere sjæl og hjerte. Hvis man indser dette, og hvis man lever i renhed, hellighed og retfærdighed, kan man komme til at se Gud. Kontakten til Gud giver og forudsætter altså indsigt og et retfærdigt levned, tro og gudsfrygt. Theofilus lover læseren, at dette vil føre både til kødets og sjælens opstandelse (I,7). Vi ser altså igen, hvor afgørende kontakten til Gud er, men også at Theofilus lægger vægt på, at denne kontakt giver en indsigt (tro, doktriner) og fører til et moralsk levned, hvor kun Gud bliver æret. Profeternes mirakuløse forudsigelser var i både de kollektive og de individuelle omvendelsesskildringer den afgørende motiverende faktor. Disse elementer er genkendelige fra den apologetiske litteratur, som vi hidtil har gennemgået. I lighed med den berømte "dåbspassage" i Justins apologi ser vi hos Theofilus et krav om dåb som overgangsrite i forbindelse med omvendelsen. I den lange allegoriske gennemgang af skabelsesberetningen skriver Theofilus, at Gud velsignede havets skabninger som et forvarsel om, at han også ville velsigne dem, som gennem vand og genfødslens bad omvendte sig og modtog syndernes forladelse⁶¹³. Det kan i øvrigt bemærkes, at denne passage svarer fint til Fiedrowicz' og Browns tese om, at store dele af bogen var "genbrug" fra et kateketisk skrift, idet man jo netop her må forvente en belæring om dåbens betydning.

Omvendelse som proces eller begivenhed?

Theofilus giver os intet billede af, om hans egen omvendelse var en pludselig begivenhed eller en langvarig proces. Umiddelbart skulle man tro, at omvendelse som følge af studium af de profetiske skrifter nødvendigvis måtte tage tid og derfor blive skildret som processuel. Imidlertid har vi jo set, at Lukas skildrede omvendelsen af den etiopiske hofmand som pludselig, og at denne omvendelse netop var motiveret af en udlægning af den profetiske tekst. Derfor er det ikke givet, at en forfatter, der betragtede skriftstudier som en vej til omvendelse, også nødvendigvis mente, at disse studier burde være langvarige, og at han skildrede dem som langvarige. Imidlertid fremgår det, at Theofilus mente, at den ikke-kristne læser, Autolycus, ville have gavn af længere tids kontakt med – og belæring af kristne. Theofilus opfordrer således læseren /tilhøreren til at stræbe efter at mødes oftere med kristne, så læseren/tilhøreren ved at høre en levende røst må lære, hvad der er sandt⁶¹⁴. Skønt

⁶¹³ Se Theofilus, *Ad Autolycum* II,16. Dåben som genfødslens bad se *Tit.* 3,5.

⁶¹⁴ Se Theofilus, *Ad Autolycum* II,38.

det direkte forhold mellem Gud og konvertitten som sagt fremhæves⁶¹⁵, er omvendelsen altså alligevel placeret solidt i en social kontekst. Theofilus henviser til skabelsesberetningens udsagn om, at Gud samlede det tørre land midt i havet, og Theofilus skriver, at Gud på samme måde gav verden, som er plaget af synd, nogle forsamlinger, *sunagwǵǵj*, kaldet hellige menigheder, *™kklhs...aj jg...aj*. Sandhedens lære er at finde her, og alle, som elsker sandheden og ønsker at blive frelst og undslippe Guds dom, vil søge tilflugt her (II,14). Omvendelsesidealet svarer til model 6, idet Theofilus også skriver, at profeterne og evangelisterne, inspireret af Guds ånd, gentagne, ja talløse, gange har opfordret mennesker til omvendelse, fordi Gud altid ønsker at give mennesket anledninger til omvendelse (III,11-12).

Udvikling i omvendelsesidealet?

Vi har netop set, at Aristide, Justin, Tatian og Theofilus fremstillede omvendelse som en proces, og at de hævdede, at de selv havde omvendt sig under indtryk af de nøjagtige profetier i de gammeltestamentlige skrifter. Den nærmeste parallel til disse omvendelseskildringer i de ældre kristne skrifter finder vi hos Lukas. Lukas lod, som vi har set, ofte Paulus missionere i synagogerne, hvor missionsformen var daglige samtaler, og hvor konvertitterne omvendte sig, efter at have gransket de hellige skrifter. MacMullen har prøvet at fremstille Justins og Tatians omvendelse som intellektuel og har sat den i modsætning til en folkelig omvendelse, som i højere grad skulle være sket på baggrund af mirakler. Der er næppe tvivl om, at de studier af profeterne, som Aristides, Justin, Tatian og Theofilus formidler resultaterne af, krævede en intellektuel indsats, men den påståede modsætning til mere folkelige omvendelse kan ikke findes hos de fire apologeter. For det første fremstillede de fire forfattere ikke deres omvendelser som enestående, men snarere som typiske og eksemplariske. For det andet lagde de alle fire stor vægt på at skildre det mirakuløse i, at de gamle jødiske profeter nøjagtigt havde forudsagt alt om Jesus og mange andre samtidige begivenheder – de hævdede altså, at deres egen omvendelse bl.a. var mirakuløst motiveret⁶¹⁶.

Når alle fire apologeter fremstillede omvendelse som en proces, kunne det tyde på, at omvendelsesidealet havde udviklet sig bort fra den pludselige omvendelse som repræsenteret i beretningen om Paulus på vejen til Damaskus. Imidlertid er det værd at bemærke, at ingen af de fire apologeter polemiserer mod nogen pludselig omvendelse, hvorfor vi ikke med sikkerhed kan sige, at de anså en pludselig omvendelse for ringere end en omvendelsesproces. Tværtimod så vi netop, med hensyn til Justin, at hans omvendelsesberetning i dialogen var inspireret af beretningen hos Lukas om den pludselige omvendelse af den etiopiske hofmand. Det er næppe tænkeligt, at Justin

⁶¹⁵ Se fx også Theofilus, *Ad Autolyicum* III,14-15.

⁶¹⁶ Se ovenfor, se fx også Theofilus, *Ad Autolyicum* III,17-21.

polemiserede mod et pludseligt omvendelsesideal, samtidig med at han anvendte beretningen om en pludselig omvendelse som forbilledet for en beretning om hans egen mere processuelle omvendelse.

Diognetbrevet.

Vi så ovenfor i kapitel 4 at der hersker stor usikkerhed omkring, hvor, hvornår og af hvem *Diognetbrevet* blev skrevet. Noget taler, som vi så, for Alexandria i de sidste år af 2. århundrede; noget taler for at kapitlerne 1-10 er skrevet af én forfatter og kapitlerne 11-12 tilføjet af en anden.

I begge ”dele” af skriftet, som det foreligger – altså både i kapitlerne 1-10 og i kapitlerne 11-12 – finder vi vidnesbyrd om forfatterens eller forfatternes omvendelse. Den antagelse, at de to dele af skriftet har selvstændige tilblivelseshistorier, vil derfor underbygge min tese: At apologeternes vidnesbyrd om egen omvendelse er centrale elementer i den apologetiske litteratur. I *Diognetbrevet*, som det er overleveret til os, ville vi hermed have to i stedet for ét apologetisk skrift med omvendelseskildringer, og vi ville have to og ikke én apologets vidnesbyrd. Denne konklusion kan dog ikke drages på det foreliggende grundlag, og i det efterfølgende vil jeg derfor ”nøjes” med at behandle *Diognetbrevet* som et samlet hele. Dette gør jeg ud fra den betragtning, at skriftet i hvert fald på et tidspunkt må være blevet samlet som et sådant hele på baggrund af forfatterens, en af forfatternes eller en redaktørs overvejelser.

Apologetens vidnesbyrd og dets placering og funktion i det apologetiske skrift, kap. 1-10.

Skriftets adressat tildales med højagtelse af forfatteren (1,1). Dette forhindrer dog ikke apologeten i kort efter at opfordre Diognet til at rense sit sind for de tanker, der plejer at optage ham og til at bryde med de vaner, som har ført Diognet vild. Diognet trænger, ifølge apologeten, til at blive et nyt menneske (2,1). Diognet har, ifølge forfatteren, studeret de kristnes fromhed flittigt og har på den baggrund formuleret præcise spørgsmål, som forfatteren hermed ønsker at give et svar på (1,1-2). Det, der har undret Diognet er, hvilken gud de kristne tror på, og hvordan de dyrker ham, idet de hverken vil dyrke grækernes guder eller følger jødernes overtro. Han undrer sig yderligere over de kristnes indbyrdes kærlighed og deres ringeagt for verden og for døden⁶¹⁷. I skriftet tiltaler forfatteren også flere gange Diognet i andenperson flertal som en del af et kollektiv af hedninger⁶¹⁸.

Heraf fremgår det, at forfatteren mente at kende Diognet godt, og at han betragtede ham som en hedning, der havde brug for at omvende sig, men en hedning med et godt kendskab til kristendommen. Omvendelsen for Diognet skulle, ifølge forfatteren, omfatte et brud med vaner og tankegange, og det var forfatterens håb, at han ved at svare på Diognets spørgsmål kunne tilskynde

⁶¹⁷ Se også *Diogn.* 5,11-17, 6,9, 7,7-8 og 10,7-8 og Bilde 1985 s.231.

⁶¹⁸ Se fx *Diogn.* 2,1-2 og Bilde 1985 s.231.

ham til denne omvendelse⁶¹⁹. Model 6 kan her anvendes til at illustrere forfatterens billede af samspillet mellem ham selv som ”missionær”, Diognet som potentiel konvertit og Gud i kontakt med både missionær og konvertit. Forfatteren indleder nemlig med en bøn om, at Gud, som giver ”os” både at tale og lytte, må lade ham tale således, at Diognet må blive forbedret mest muligt, og at Gud må give Diognet at lytte således, at forfatteren ikke bliver skuffet i denne forhåbning.

Herefter følger tre kapitler, hvor forfatteren ligesom Aristides gør op, først med den tåbelige hedenske afgudsdyrkelse, som trællebinder (2,2-10), og dernæst med jøderne (3-4). Jøderne er ganske vist forstandige, idet de afholder sig fra den netop fordømte afgudsdyrkelse, men de viser deres dårskab i deres forhold til sabbatten, fødevarer, omskærelse etc. Herefter går forfatteren i de næste fire kapitler over til en mere positiv gennemgang, først af de kristnes forbilledligt moralske livsførelse, og dernæst af de vidunderlige lærdomme, de kristne har modtaget fra Gud (5-8). De kristnes liv adskiller sig ikke fra andres hverken ved sprog eller klædedragt men derimod ved, at de kristne ikke sætter børn ud, ved at de overholder lovene, ved at de elsker alle, skønt de forfølges af alle (5). De kristne hades, fordi de modstår lysterne, men de kristne bliver blot flere og flere, når de straffes (6,5-9). Den lære, som de kristne for alt i verden ikke vil fornægte, er ikke noget menneskeligt indfald, men den er sandheden, som Gud selv har sået og grundfæstet blandt mennesker (7,1). Dette gjorde Gud ikke ved at sende en menneskelig budbringer eller en engel, men ved at sende Kristus (som dog ikke kaldes Kristus men derimod altets bygmester og lignende). Kristus blev ikke sendt med tyranni og med skræk og rædsel, men med mildhed og ydmyghed, idet Gud ønskede at kalde, frelse og overbevise og ikke at tvinge og forfølge (7,4-5). Det direkte forhold til Gud betones, for han har givet sig til kende for det enkelte menneske ved den tro, uden hvilken man ikke kan se Gud (8,7). Omvendelsesidealet følger her model 5, uden at vi dog ser nogen polemik mod et ideal, svarende til model 6, som vi jo også netop kunne bruge til at illustrere forfatterens ”indgangs-bøn”. I disse kapitler ser vi da også, at forfatteren mener, at de kristnes mod under forfølgelse gør indtryk på mange og burde gøre indtryk på læseren. I andenperson ental henvender forfatteren sig til Diognet, idet han retorisk spørger ham, om han ikke har bemærket de kristnes mod, når de kastes for de vilde dyr, og om han ikke har bemærket, at de kristne bliver flere og flere, idet de forfølges. Det er forfatterens konklusion, at disse to omstændigheder skyldes Guds kraft, og at de beviser hans nærvær. På denne baggrund kan vi altså konkludere, at forfatteren sætter omvendelse ind i en social kontekst og at han i lighed med Justin mente, at de kristnes mod under forfølgelse motiverede mange til omvendelse. Med hensyn til Justin kunne man formode, at hans udsagn herom kunne være motiveret af et ønske om at få apologiens formelle adressat, kejseren, til at indstille enhver forfølgelse af de kristne – hvis kejseren blev overbevist om, at forfølgelse af de

⁶¹⁹ Dette og følgende se *Diogn.* 1,2.

kristne ville føre til, at der blev flere kristne, ville det naturligvis være rationelt at kvæle enhver forfølgelse. I *Diognetbrevet* har vi imidlertid ingen kejser som formel adressat, men derimod en person som forfatteren åbenlyst tiltaler og betragter som en potentiel konvertit. Udsagnet fremsættes altså i en kontekst, som er udtrykkeligt offensivt missionerende og uden antydning af defensive undertoner. Den potentielle konvertit, Diognet, skal se de kristnes mod under forfølgelse og tolke den som et bevis for Guds kraft og nærvær – en kraft og et nærvær som også han kan få del i gennem omvendelse. Når udtalelsen, om at de kristnes mod fører til omvendelse, fremsættes i en sådan kontekst, viser det, at forfatteren (som altså selv var konvertit) ikke blot (hyklerisk) påstod, at det forholdt sig sådan, men at han oprigtigt mente, at det var tilfældet – at han oprigtigt mente og håbede at den potentielle konvertit, Diognet, (og andre læsere eller tilhørere som var potentielle konvertitter) ville blive påvirket ved at mindes kristne martyrer. At udsagnet havde denne funktion i forhold til potentielle konvertitter blandt skriftets publikum, udelukker ikke, at udsagnet i forhold til et kristent publikum kunne have den funktion (og af forfatteren var tiltænkt den funktion), at give den modstand, de kendte, mening og betydning.

Efter således at have fordømt hedningers og jøders liv og efter at have fremstillet de kristnes mod, moralske liv og deres læres guddommelige oprindelse, giver forfatteren os en kollektiv omvendelseskildring i kapitel 9 og en opfordring til omvendelse i kapitel 10. Omvendelseskildringen følger strukturen i kapitlerne 2-8 og minder om skildringen af Paulus' omvendelse i pastoralbrevene, idet forfatteren skildrer sit eget og andre kristnes tidligere liv som umoralsk og urent. Forfatteren og de øvrige kristne var ude af stand til, ved egen kraft, at undslippe denne umoral og ude af stand til at nå Guds rige. Det var Gud, som ved sin egen søn reddede forfatteren og de øvrige kristne ud af deres moralske fornedrelse og dårskab og gav dem adgang til Guds rige. Derfor bør man betragte Gud som livgiver, far, lærer, rådgiver, læge, tanke, lys, ære, herlighed, styrke, og man bør betragte ham som den, der sørger for tøj og mad (9). Her er det forfatterens hensigt, at læseren skal identificere sig med konvertitterne i denne kollektive omvendelseskildring (model 9 punkt 4), hvilket fremgår af den umiddelbare fortsættelse i kapitel 10. Her henvender forfatteren sig nemlig igen i andenperson ental til læseren og skriver at han, hvis han længes efter den samme tro, bør vinde erkendelse af Faderen (10,1). Erkendelsen vil give læseren glæde og kærlighed, og kærligheden vil få ham til at efterligne Guds godhed (10,3-5). Således vil læseren altså (ligesom forfatteren), ved Guds hjælp, kunne overvinde både den umoral og den dårskab, som forfatteren tidligere i skriftet havde beskrevet.

Apologetens vidensbyrd og dets placering og funktion i det apologetiske skrift, kap. 11-12.

Hermed er vi fremme ved de omdiskuterede kapitler 11 og 12. Her får vi en individuel omvendelseskildring der, ligesom skildringerne af Paulus' omvendelse i *Apostlenes Gerninger*,

lægger stor vægt på den ”missionsopgave”, som blev konvertitten betroet i omvendelsen. Forfatteren omtaler sin egen søgen og hævder, at han, efter at være blevet discipel af apostlene, har stillet sig selv til rådighed som lærer for hedningerne. Han lægger sig endnu engang op ad Paulus, idet han siger, at han tjener efter bedste evne. Om Jesus skriver forfatteren, at han blev vanæret af jøderne, forkyndt af apostlene og troet af hedningerne og at han, skønt han er fra begyndelsen fødes påny i de helliges hjerter. Herved bekræftes det, at der uanset spørgsmålet om den nøjagtige sammenhæng (eller mangel på samme) mellem kapitlerne 1-10 og 11-12 er overensstemmelse mellem omvendelsesidealet i de to dele af skriftet. I begge dele kan omvendelsesidealet illustreres ved hjælp af model 6. Forfatteren af den sidste del af skriftet (uanset om denne så er identisk med forfatteren af første del eller ej), betragter heller ikke sin omvendelse som enestående, nej tværtimod betragter forfatteren den også som forbilledlig for læserens. Forfatteren henvender sig til læseren i andenperson ental og skriver, at han (eller hun), hvis han ikke skuffer den guddommelige nåde, skal erkende, hvad ordet taler ved sine udvalgte. For alt, hvad forfatteren med besvær er blevet drevet af Guds vilje til at sige, er forfatteren fælles med læseren om i kærlighed (11,7-8). Det bør bemærkes at forfatteren altså (uanset identitet) her knytter an til ”indgangsbønnen”. Ved overgangen til kapitel 12 skifter forfatteren tiltaleform til andenperson flertal, men fortsætter ellers med flere opfordringer til omvendelse og flere løfter om de velsignelser, som vil følge i kølvandet herpå (12,1-6). Af disse opfordringer fremgår det, at forfatteren mener, at konvertitten bør blive belært igennem længere tid, sådan som forfatteren af indledningen da også lagde vægt på med hensyn til Diognet (se ovenfor). I de sidste sætninger begynder forfatteren atter at tiltale læseren i andenperson ental, og han giver et par sidste opfordringer til den omvendelse, som altså, jævnfør det ovenstående, betragtes som kontakt til Gud formidlet i kontakt med andre kristne, som moralsk forvandling og oplysning, som en processuel oplæring og som en indgangsbillet til himmelske velsignelser og himmelsk beskyttelse. Det er atter bemærkelsesværdigt, hvor tæt dette omvendelsesideal lægger sig op ad det, vi har set i den hidtidige apologetiske litteratur, endskønt Diognetbrevet på flere måder har en egenartet negativ indstilling til jødernes hellige skrifter⁶²⁰ – de skrifter, som mange af forfatterens/forfatterens apologetiske forgængere ellers har prist.

Forfatterens (eller forfatterens) gentagne opfordringer til omvendelse og forfatterens (eller forfatterens) brug af egen omvendelseskildring som forbillede for læserens omvendelse, tyder på, at skriftet i overensstemmelse med den formelle adressat var tiltænkt en læser/tilhører, som kendte noget til kristendommen, men som (ifølge forfatterens vurdering) savnede yderligere belæring. Med hensyn til en videre målgruppe kunne argumentationen og skildringerne i lige grad tænkes at henvende sig til andre potentielle konvertitter, som, i forfatterens bevidsthed, måtte savne

⁶²⁰ Se fx Bilde 1985 s. 227.

tilskyndelse til omvendelse, eller til nylige konvertitter, som, i forfatterens bevidsthed, måtte savne bekræftelse i betydningen af vedkommendes egen omvendelse. Forfatterens (forfatternes) egen omvendelseskildring kunne i forhold til begge læserskarer/tilhørerskarer, som næppe kunne eller kan adskilles skarpt, skabe identifikation.

Pseudo-Justin.

Cohortatio ad Graecos.

Idet jeg står i begreb med at påbegynde min opfordring til jer, grækere, beder jeg til Gud om, at det, der skal siges til jer, må stå til rådighed for mig, og at I vil opgive jeres tidligere partiskhed og fjerne jer fra jeres forfædres vildfarelse og nu vælge det gavnlige⁶²¹.

Således indleder forfatteren til skriftet, *Cohortatio ad Graecos*. Denne indledning, med en bøn til Gud om hjælp til at tale og hjælp til at vinde gehør, kendes fra tidligere apologetiske skrifter⁶²². Nogle vil måske derfor betragte indledningen som en ren litterær konvention uden indholdsmæssig betydning. Der er næppe tvivl om, at vi kan betragte indledningen som både litterær og konventionel, men netop derfor er den særdeles betydningsfuld for det aktuelle spørgsmål om apologeternes syn på omvendelse og apologeternes syn på deres egen rolle. I denne konventionelle indledning præsenteres vi netop for det velkendte billede af samspil mellem kristen missionær, konvertit og Gud i omvendelsen. Apologeten, den kristne missionær, kontakter Gud i bøn for her at få hjælp til at tale overbevisende til den ikke-kristne læser/tilhører som potentiel konvertit. Denne må imidlertid, ifølge apologetens bøn, selv påvirkes af Gud til at blive udfriet af forfædrenes vildfarelse og til at vælge det nyttige. Samspillet mellem Gud, den kristne missionær og konvertitten i denne ”indgangsbøn”, kan altså illustreres med model 6.

Apologeten giver os ingen kollektive eller individuelle omvendelseskildringer, men tegner alligevel i det øvrige skrift et billede af omvendelse, som svarer til ”indgangsbønnens”. De jødiske profeters nøjagtige forudsigelser er, som vi har set det hos de øvrige apologeter, igen vigtige argumenter for den kristne forkyndelses troværdighed⁶²³. Det samme gælder Sibyllen. I kapitel 38 mod apologiens afslutning, citerer apologeten en hymne om Adams skabelse fra en af de jødisk-kristne sibyllinske orakler⁶²⁴. Efter citatet skriver apologeten, at han kender mange (kristne), som altid har denne hymne ved hånden for ved hjælp af denne at kunne overbevise dem, som nægter at

⁶²¹ 'ArcÒmenoj tÁj prŌj Øm©j parainšsewj, ð ¥ndrej "Ellhnej, eÜcomaj tù qeù ™mo` m n Øp£rxai t! dšonta prŌj Øm©j e„pe`n, Øm©j dš, tÁj protšraj øfemšnouj filoneik...aj ka` tÁj tĭn progŌwn pl£nhj øpallagšntaj, ™šsqai t! lusiteloanta nàn . Thyssens oversættelse, som er under forberedelse til udgivelse.

⁶²² Se fx *Diogn.* 1,2 og Theofilus, *Ad Autolyicum* III,23.

⁶²³ Se fx Ps.-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 10.

⁶²⁴ Den nøjagtige ordlyd kendes ikke andetsteds fra, men indholdet minder om én bevaret passage i I,26.

tro. Denne lille bemærkning kan have haft adresse til en kristen læser/tilhører. Den kristne læser/tilhører kunne heraf bekræftes i vigtigheden af at missionere og at Sibyllens profetier (i kristen udlægning) kunne være nyttige i missionerende samtaler⁶²⁵.

Profeterne kunne vidne om Gud, fordi Gud selv, i overensstemmelse med model 6, havde talt til dem. Om profeterne skriver apologeten således, at de ikke lærte os noget i kraft af deres eget intellekt, men derimod udelukkende i kraft af den gave som Gud gav dem⁶²⁶. Konvertittens forbindelse til Gud, i overensstemmelse med ”indgangsbønnen” og model 6, er atter afgørende. Ifølge apologeten er det nemlig umuligt at forstå Moses uden en hvis mystisk indsigt⁶²⁷.

Omvendelse omfatter igen en moralsk forvandling, som igen ikke skyldes konvertittens egen kraft eller egne fortrin, men derimod konvertittens kontakt til Kristus. Her bygger apologeten sin argumentation på Platon. Platon hævdede, ifølge apologeten, at dyd hverken var medfødt, tillært eller opøvet, men at dyd derimod var en gave fra det guddommelige forsyn⁶²⁸. Dyd var naturligvis et mål i sig selv, men ved at få dyden som gave af Gud befries man også for frygt for døden og for frygt for, hvad derpå følger. Apologeten har også citeret dialogpersonen Kefalos fra Statens første bog⁶²⁹. Kefalos taler om, at en mand, når han bliver gammel, begynder at frygte for noget, som tidligere ikke har bekymret ham, nemlig historierne om, hvordan de uretfærdige straffes i dødsriget. Tidligere havde han moret sig over disse historier, men nu plager det ham at tænke på, at de måske er sande. Langsomt fyldes han med angst og frygt, og han begynder at granske samvittigheden for at finde ud af, om han har skadet nogen. Den mand, som opdager, at han har handlet uretfærdigt, begynder da at leve i en tilstand af rædsel uden håb. Den derimod, som ved, at han ikke har syndet, er ved godt mod. Til at understøtte dette synspunkt citerer apologeten en passage fra Pindar, som dog ikke kendes fra nogen anden sammenhæng.

På baggrund af dette ”psykologiske” motiv til omvendelse skriver apologeten, at tiden til omvendelse er oprundet for læseren/tilhøreren⁶³⁰. Den ikke-kristne læser/tilhører ses altså som en potentiel konvertit og opfordres til at omvende sig fra forfædrenes fejltagelser og overgive sig til de kristnes sandhed. Herved vil den ikke-kristne læser/tilhører ikke krænke forfædrene, idet disse, ifølge apologeten, selv i dødsriget i dette øjeblik fortryder deres liv og ønsker at advare de nulevende imod at gentage deres fejl.

I dette apologetiske skrift har vi altså set det velkendte billede af omvendelse som en kontakt til Kristus, som forvandler konvertitten moralsk. Kontakten mellem Kristus og konvertitten

⁶²⁵ Se fx også Potter 1994 s. 96.

⁶²⁶ Se Ps.-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 10.

⁶²⁷ Se Ps.-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 29.

⁶²⁸ Se Ps.-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 32.

⁶²⁹ Platon, *Staten* 330-331, Se Ps.-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 26.

⁶³⁰ Se Ps.-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 35.

formidles af mennesker (profeter og kristne), som selv stod/står i forbindelse med Gud. Af ”indgangsbønnen” så vi, at apologeten så sig selv som stående i denne rolle og denne mission. På denne baggrund og på baggrund af opfordringerne til omvendelse er der ingen tvivl om, at apologeten henvendte sig til et ikke-kristent publikum som til potentielle konvertitter, og at han så sin egen rolle som forfatter som ”missionærens”⁶³¹. Men dette udelukker ikke, at apologeten også henvender sig til konvertitter og kristne, idet han måske forestillede sig, at det især ville være via disses formidling, at den ikke-kristne ville blive nået. Som vi også så, skrev apologeten nemlig om kristne, der til brug i samtaler med ikke-kristne holdt en ”overbevisende” passage fra en profetisk hymne (og en udlægning heraf) i beredskab.

Oratio ad Graecos.

*Bliv som jeg, thi jeg var som jer. Dette overbeviste mig: det guddommelige ved oplæringen og det magtfulde ved ordet*⁶³².

Jeg har argumenteret for, at apologeternes omvendelseskildringer skulle gøre det muligt for den hedenske læser, set som potentiel konvertit, at identificere sig med forfatteren og dennes omvendelse (model 9 punkt 4). Det fremgår klart af den netop citerede passage fra apologiens afslutning, at den ukendte forfatter af denne korte apologi havde en sådan funktion i tankerne. Allerede i indledningen anslår apologeten temaet og lægger op til at ”talen” vil blive et forsvar for apologetens eget liv og egen omvendelse⁶³³. Apologetens hedenske læsere belæres nemlig om, at det hverken er tankeløst eller ubesindigt, når apologeten har nægtet at leve efter de hedenske læsers skikke. For apologeten har nemlig opdaget, *eu08pon*, at disse skikke hverken er sonende, *o2sion*, eller gudvelbehagelige, *qeofile0j*. Tværtimod er det, man lærer gennem de hedenske digtere, galskab og umoralitet. Apologeten bruger de følgende kapitler (1-3) på at beskrive denne galskab og mangel på mådehold, inden han vender tilbage til sig selv og siger, at han er kommet til at hade de offentlige fester, idet de også fremmer umoral (4). På denne baggrund opfordrer apologeten læseren til omvendelse og giver os herunder den individuelle omvendelseskildring, som den ovenfor citerede passage er en del af (5). Det var kontakten til det guddommelige, der overvandt og forvandlede apologeten. Guds ord drev begæret ud af hans liv, det fjernede således årsagen til ethvert onde, så som fjendskab, strid, skinsyge, intriger, vrede etc. I stedet gav Guds ord rum for hvile og fred i sjælen. Når sjælen således er blevet befriet fra den ondskab, hvori den var nedsunket, vender den tilbage til dens skaber. På samme måde opfordres den hedenske læser til at modtage visdom og det guddommelige ords lærdom. Læseren skal lære den

⁶³¹ Se Ps.-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 34.

⁶³² *g...nesqe æj TMgè, Óti kçgè ½mhn æj Øme:j. TaàtE me eCEle, tÒ te tÁj paide...aj ænqeon ka^ tÕ toà IÒgou dunatÒn.* Se Ps.-Justin, *Oratio ad Graecos* 5. Thyssens oversættelse, som er under forberedelse til udgivelse.

⁶³³ Se Ps.-Justin, *Oratio ad Graecos* 1.

udødelige konge at kende. Dette bekendtskab er åbent for alle, for det guddommelige ord kræver hverken et stærkt legeme, skønhed eller en fornem afstamning. Det, som det guddommelige ord kræver, er guddommelige gerninger, og kraften til at gøre disse bliver givet i ordet.

Vi ser altså endnu engang, at kontakt med det guddommelige fremstilles som afgørende for en alment tilgængelig omvendelse, som omfatter tilegnelsen af guddommelige lærdomme og en gudgiven moralsk forvandling bort fra hedenskabens dårskab og umoral. Apologetens formål er at opfordre læseren til omvendelse, og apologeten forfølger bl.a. dette formål ved at beskrive sin egen. Denne funktion udelukker imidlertid ikke, at apologetens beskrivelse af egen omvendelse også skulle og kunne bruges af apologeten og andre konvertitter til at bekræfte ham/disse i betydningen af hans/deres egen omvendelse.

De Monarchia.

De Monarchia, består af seks kapitler. En kort indledning og afslutning før og efter en lang række citater fra græske digtere, som, ifølge apologetens indledende og afsluttende bemærkninger, skulle vise, at der kun var én Gud, og at dyrkelsen af de øvrige såkaldte guder blot er en smitsom overtro, der har spredt sig blandt mennesker. Vi får ingen skildring af apologetens eventuelle omvendelse, og ikke meget som kan bidrage til vores billede af omvendelsesideal blandt de kristne. Det fremgår dog af de korte indledende og afsluttende bemærkninger, at ”vi” bør forkaste den smitsomme overtro og bekende ”os” til det navn, som kan frelse og lede ”os” ud af uvidenhed. Dette navn er, ifølge apologeten, ikke alene blevet gjort kendt gennem hans tale, men også gennem de første af ”vore” lærere⁶³⁴. Disse kollektive formuleringer kan tyde på, at forfatteren primært forestiller sig, at hans læsere/tilhørere var konvertitter. Det forekommer da heller ikke urimeligt, at sådanne, i apologetens optik, kunne have brug for at lære, ved hjælp af anerkendte græske forfattere, at der kun var én Gud. Dette udelukker dog ikke, at skriftet kan have været brugt af ”ældre” kristne, som heri fandt argumenter, som de kunne bruge i samtaler med hedninger og konvertitter.

Clemens fra Alexandria.

Flere steder i to af Clemens fra Alexandrias' hovedværker, *Protreptikos* og *Paidagogos*, henviser Clemens til, at der er tre stadier i den kristnes vej til fuldkommenhed⁶³⁵. Terminologien er ikke konsekvent, når Clemens benævner de tre stadier, men sammenfattende taler han om en første fase, hvor konvertitten kaldes, opfordres og overtales, en anden, hvor konvertitten opdrages og forvandles moralsk og en tredje, hvor konvertitten oplæres, tilegner sig dogmer og rækker ud efter fuldkommenhed. Der er ingen tvivl om, at Clemens i *Protreptikos* beskæftigede sig med det første

⁶³⁴ Se Ps.-Justin, *De Monarchia* 6.

⁶³⁵ Se ovenfor kapitel 4. Se fx også Clemens, *Paidagogos* 1,1(3).

stadium, og at han i *Paidagogos* beskæftigede sig med det andet. Det er imidlertid omdiskuteret, om hovedværket, *Stromateis*, skal ses som en afhandling om det tredje stadium, og om de tre værker derfor bør betragtes som ét hele, en trilogi⁶³⁶. De, som afviser den intime sammenhæng, hævder, at disponeringen, eller rettere den manglende disponering af det omfattende og forskelligartede materiale i *Stromateis*, gør det vanskeligt at betragte dette værk som ”kronen” på de to foregående velordnede værker. Clemens har selv i *Stromateis* 6,2 betegnet dette værk som en samling af forskellige blomster eller træer, som naturligt er vokset op på samme sted. Den katolske teolog Ferguson har da også fundet eksempler i den tidligere antikke litteratur på, at sammenbragte afhandlinger om forskellige enkeltproblemer er blevet benævnt med denne titel, og at titlen, ”tæppe”, altså billedligt, skal forstås som et kludetæppe⁶³⁷. Denne argumentation forekommer overbevisende, om end spørgsmålet næppe kan siges at være afklaret, ligesom vi da heller ikke kan sige, at vi har fået klarhed over, hvad der da er blevet af den tredje afhandling om det tredje stadium i den kristnes vej til fuldkommenhed, som de to første værker så tydeligt lægger op til. Måtte Clemens opgive at skrive det, og var det i så fald på grund af ydre omstændigheder (fx den forfølgelse i Alexandria i 202 som han flygtede fra), eller var det, som det også er blevet foreslået, fordi det viste sig at være for vanskeligt for ham at skrive dette tredje værk? I det sidste tilfælde er *Stromateis* da måske, som det også er blevet foreslået en samling af ufærdige noter eller forarbejder, som Clemens havde opgivet at redigere til et samlet hele?

Under alle omstændigheder er det klart, at Clemens med det første arbejde lægger sig nærmest op af de apologetiske forgængere. I dette værk udviser Clemens da også en betydelig direkte afhængighed af Tatians apologetiske forfatterskab⁶³⁸. Det er klart, at når Clemens i *Protreptikos* gennemgående henvender sig til en hedensk læser⁶³⁹, mens han i *Paidagogos* gennemgående henvender sig til en kristen læser⁶⁴⁰, så er det førstnævnte værk af størst interesse for det rejste spørgsmål. Det er dog ligeså klart, at de to værker er så nært sammenhængende, at argumentationen i *Protreptikos* med fordel kan sammenlignes med argumentationen i *Paidagogos*.

Clemens' vidnesbyrd.

Clemens er måske dén kristne apologet, som med størst prægnans har skrevet om betydningen af kontakten mellem konvertit og Kristus. Som ovennævnt skriver Clemens, at man som kristen gennemgår tre stadier, og som sagt omhandler *Protreptikos* det første stadium, mens *Paidagogos*

⁶³⁶ Se fx Fiedrowicz 2000 s.56, Finn 1997 s.154 og Wood 1954 s.XIV for et positivt syn på sammenhængen mellem de tre værker og Ferguson 1991 s12 for et negativt.

⁶³⁷ Se Ferguson 1991 s.10-12.

⁶³⁸ Se fx Brown 1988 s.180.

⁶³⁹ Se fx Clemens, *Protreptikos* 1,4-10, 2,13-23 og 12,92-93.

⁶⁴⁰ Se fx Clemens, *Paidagogos* 3,8.

omhandler det andet. På alle disse stadier er det Kristus, der leder den kristne fremad. I *Protreptikos* er det Kristus selv som vækker, opmuntrer, overtaler og tilskynder læseren/tilhøreren, som Clemens skildrer som hedning⁶⁴¹. Ligeledes er det i *Paidagogos* Kristus selv, der er ”pædagogen”, her nærmest opdrageren⁶⁴². Kristus opdrager barnet (den kristne eller konvertitten) ved at gå foran det med et eksempel, herved bliver barnet ledt til den moralske forvandling, som er målet for dette stadium og indgangen til det tredje⁶⁴³. I begge værker henvises der ligeledes til dette tredje og endelige stadium, hvor Kristus som lærer vil oplære den kristne eller konvertitten i dogmerne og således bringe den kristne eller konvertitten mod fuldkommenhed⁶⁴⁴.

Denne kontakt mellem konvertit og Kristus fremgår da også, når Clemens skildrer sin egen omvendelse i *Protreptikos*. Clemens skildrer først sandheden som et lys der udfrier mennesker fra mørket og siger dernæst om Kristus, at han er kommet for at bringe dæmonernes herredømme over ”os” til afslutning⁶⁴⁵. Kristus har omvendt alle slags mennesker, fx de lidenskabelige, de flygtige, de griske, de nydelsessyge, de uvidende etc. Omvendelse er tilgængelig for alle, uanset hvor syndigt et liv de tidligere har levet. Den værste synder kan følge Ordet og blive et gudsmenneske, *α2nqrwpoj qeou8*. Her citerer han den kollektive omvendelsesskildring i *Titusbrevet* 3,3-5 (se kapitel 5) og inddrager sig selv i et kollektiv af konvertitter, som engang var uforstandige, ulydige, vildfarne, slaver under begæring og lyst; et kollektiv af konvertitter, som levede i ondskab, misundelse og had, men et kollektiv af konvertitter som altså netop var blevet frelst fra alt dette, idet Gud var blevet åbenbaret i Kristus. Dette velkendte topos gentager han senere i kapitel 2,23 denne gang med afsæt i *Efeserbrevet* 2,3-5. Clemens inddrager igen sig selv i et kollektiv af konvertitter, som engang var døde i overtrædelser, men et kollektiv som nu havde fået liv takket være Kristus. Han kommenterer yderligere, at ”vi” nu ikke længere er vredens børn, fordi ”vi” er blevet revet bort fra vildfarelse. Med en logoskristologi forklarer Clemens læseren, at det er Ordets opgave at åbne de blindes øjne og de døves ører og at lede de halte og synderne ind på retfærdighedens vej. Kristus åbenbarer således Gud for tåbelige mennesker for at bringe fordærv til ophør, for at besejre døden og for at forlige de ulydige sønner med deres (himmelske) far. Det er Herren selv som ynkes over ”os”, formaner ”os”, leder ”os”, frelser ”os” og beskytter ”os”⁶⁴⁶. Med kollektive formuleringer skildrer Clemens, at ”vi”, ved at lære Kristus at kende, lærer at leve retfærdigt og bliver bragt ind på vejen til evigt liv. Guds nåde, som bringer frelse, er blevet åbenbaret for alle og lærer ”os”, at ”vi” ved at fornægte ugudelighed og verdsligt begær skal leve

⁶⁴¹ Se fx Clemens, *Protreptikos* 1,4-10, 2,13-23 og 12,120-121.

⁶⁴² Se fx Wood 1954 s.XIV.

⁶⁴³ Se fx Clemens, *Paidagogos* 1,1-3 og 3,8.

⁶⁴⁴ Se fx Clemens, *Protreptikos* 1,7-8 og *Paidagogos* 1,1.

⁶⁴⁵ Dette og følgende se Clemens, *Protreptikos* 1,3-5.

⁶⁴⁶ Dette og det efterfølgende se Clemens, *Protreptikos* 1,6-10.

retfærdigt. Kristus gav sig til kende for "os" som "vores" lærer, han gav "os" liv, formede "os" og lærte "os" at leve ordentligt. Heri frelste han "os" fra fejl, forrådnelse og slaveri. Det karismatiske og mirakuløse, som før var forbeholdt de få, er nu blevet alle til del, for mens Gud fra begyndelsen kaldte på mennesker gennem profeti, taler Gud nu direkte til "os". Gud taler med tegn og undere til de hårdhjertede, og med ord til de, som kan høre. Nogle truer han, andre viser han medfølelse.

Omvendelsesskildringernes funktion som forbillede for læserens/tilhørerens omvendelse.

Denne lange kollektive omvendelsesskildring slutter med, at Clemens henvender sig til den hedenske læser med et løfte om, at Kristus også selv vil tale til "dig". Det kan dog, ifølge Clemens, godt betale sig for mennesker at søge Kristus.

Det fremgår med endnu større tydelighed af en passage i 12,92, som er mere individuelt formuleret, at Clemens bruger skildringer af egen omvendelse som et forbillede for læseren. Passagen har dog fortsat, som det vil fremgå, et stereotypt præg. Clemens skriver: *Jeg bærer en fakkellampe for at skue himlene og Gud, hellig bliver jeg, når jeg lader mig indvie i mysterierne, og Herren indvier mig i mysterierne og sætter sit segl på den indviede ved at lede mig med sit lys, og han sætter den, som tror ved at følge ham i sin levetid, ved siden af Faderen. Dette er mine mysteriers bachesfester. Hvis du vil kan også du blive indviet, og du skal danse blandt engle omkring den ikke-fødte og udødelige – og alene i kraft af dette – Gud, medens Guds ord toner for os*⁶⁴⁷ Sproget er præget af samtidig mysteriekult, men mønsteret er velkendt fra kristne forlæg. Clemens henviser til sit eget syn og sin egen indvielse som optakt til en opfordring til læseren om også at omvende sig. Clemens lover den potentielle konvertit, frelse, glæde og himmelsk kontakt til engle, Gud og Kristus. Han fortsætter (12,93-94) med en beskrivelse af, hvordan Kristus selv vil forvandle konvertitten mod fuldkommenhed og mod Kristi eget billede. I *Paidagogos* giver Clemens læseren indblik i nogle teoretiske overvejelser om, at en argumentation ved hjælp af eksemplariske eller afskrækkende beretninger har stor gennemslagskraft⁶⁴⁸. Med sådanne teoretiske overvejelser er det sandsynligt at Clemens også bevidst har brugt de kollektive skildringer af egen omvendelse som et eksempel til at kalde den ikke-kristne læser/tilhører til omvendelse og til at befæste konvertitten i vedkommendes egen omvendelse (model 9 punkt 4).

Omvendelse, moralsk forvandling og befrielse fra lidenskab.

⁶⁴⁷ *Dvdoucoàmai toÝj oÙranoÝj kaˆ tÕn qeÕn ˆmˆpopteàsai, ˆmˆgioj g...nomai muoÚmenoij, ferofanteˆ d ˆ Ð kÚrioj kaˆ tÕn mÚsthˆn sfrag...zetai fwtagwgîn, kaˆ parat...getai tú patrˆ tÕn pepisteukÒta a,,îsi throÚmenon. Taàta tîn ˆmˆmîn musthr...wn tî bakceÚmataˆ e., boÚlei, kaˆ sÝ muoà, kaˆ coreÚseij met' ˆggšlwn ˆmfˆ tÕn ˆgšnnhton kaˆ ˆnèleqron kaˆ mÕnon Ôntwj qeÕn, sunumnoàntoj ˆmˆn toà qeoà IOgou.* Venligst oversat af Kirsten Holm Nielsen 2004.

⁶⁴⁸ Se Clemens, *Paidagogos* III,8.

De kollektive omvendelseskildringer i *Protreptikos* bekræfter altså både billedet af en konvertit som en forvandlet synder og billedet af omvendelse som en kontakt til Kristus, som giver udfrielse fra trældom, himmelsk oplysning (også i syner) og moralsk forvandling. Vi har set, at ingen synd kunne forhindre nogen i at få forbindelse med Kristus. Tilsvarende argumenterer Clemens i *Paidagogos* for, at ”Kristi” opdragelse ligeligt kan modtages af både mænd og kvinder⁶⁴⁹. En af årsagerne til at Clemens argumenterer herfor kan være kvindernes generelt tilbagestående stilling i både samfund og i hovedparten af den ikke-kristne kultus. En anden årsag er lige så naturlig. Skønt kvinder i nogle sammenhæng idealt set var ligestillede med mændene i de kristne menigheder, havde de i andre sammenhænge en anden og mere tilbagetrukket status. Endelig, og det er måske den væsentligste og mest direkte årsag til, at det netop er i denne kontekst, at Clemens har brug for at fastslå deres ligestilling ind for Kristus, så er en af de ”hovedfjender”, som Kristi opdragelse skal besejre *παροχ*, her nærmest at oversætte som lidenskab⁶⁵⁰. Clemens brug af dette begreb og hans ideal om, at mennesket i efterligning af Kristus bør blive *απαγε*⁶⁵¹ er tydeligvis overtaget fra stoicismen. Her var det en ganske fast forestilling, at kvinder var mere lidenskabelige end mænd, og at de derfor, kun vanskeligt eller måske slet ikke, kunne nærme sig den samme standard for frihed fra lidenskaber som mænd. Det er måske netop på den baggrund magtpåliggende for Clemens at fremhæve, at Kristus også formår at opdrage kvinder. Dette synspunkt vil både være til opmuntring for kvindelige og mandlige læsere/tilhørere. En mandlig læser/tilhører vil kunne lære, at hans lidenskaber naturligvis kan bringes til ro gennem Kristi opdragelse, når denne opdragelse også formår at betvinge de af natur langt mere lidenskabelige kvinder. En kvindelig læser/tilhører vil kunne lære, at selv hun kan blive forvandlet af Kristi magt og efter Kristi forbillede.

Der er således ingen tvivl om, at Clemens, i overensstemmelse med det altså universelt herskende kristne omvendelsesideal, så omvendelse som etableringen af en kontakt mellem Kristus og konvertit – en kontakt som rensede konvertitten for synd, som gav konvertitten evigt liv og beskyttelse, en kontakt som befriede konvertitten fra slaveri under afguderne, forvandlede konvertitten moralsk og gav konvertitten visdom, indsigt og selvkontrol, der hvor han eller hun tidligere havde været en dære i lidenskabernes vold. Denne omvendelse kunne foregå i en social kontekst, for Clemens skildrer, at hans opgave som forfatter netop var at redde den hedenske læser fra denne dårskab⁶⁵². Her spillede Clemens’ skildringer af egen omvendelse, som vi har set i praksis, en væsentlig rolle som forbillede. Konvertitten havde dog også selv et ansvar for at ”søge” Kristus, og ”ensom” omvendelse, der kan illustreres med model 5, nævnes som en mulighed⁶⁵³. For

⁶⁴⁹ Se Clemens, *Paidagogos* I,4.

⁶⁵⁰ Se fx Clemens, *Paidagogos* I,2-3. Se fx også Wood 1954 s.XVI-XVII.

⁶⁵¹ Se Clemens, *Paidagogos* I,2.

⁶⁵² Se Clemens, *Proteptikos* II,23.

⁶⁵³ Se Clemens, *Paidagogos* III,8.

Clemens kunne en sådan ”søgen” meget vel være et tidligt stadium i en processuel omvendelse (model 7 og 8). Der er ingen tvivl om, at Clemens betragtede og skildrede omvendelse som en proces. Vi sporer ingen polemik mod et pludseligt omvendelsesideal, men har på den anden side heller ingen indikationer af, at Clemens betragtede en pludselig forvandling som mulig.

Omvendelse og dåb.

Den amerikanske katolske teolog, Thomas Finn, har for nylig skrevet om Clemens tre stadier: *In Clement's vision conversion was an extended journey in three stages: the first, reflected in the Exhortation, was faith; the second, reflected in the Tutor, was moral precepts and progress; the third, reflected in the Carpets, maturity or perfection*⁶⁵⁴. Finns hovedtese er imidlertid, at Clemens anså konvertittens indvielse i dåbs- og nadverriterne som de primære skridt i omvendelsesprocessen⁶⁵⁵. Finn har dog her det problem, at Clemens kun forholdsvis sjældent⁶⁵⁶ omtaler disse riter, og at han, når de omtales, ikke giver os ret mange detaljer. Dette forklarer Finn dog således: *Unfortunately, nowhere does he disclose the rites of the baptismal mystery; like his mystery-cult competitors, he considered the sacred rites privileged information not to be disclosed to anyone else*⁶⁵⁷. Som ovenfor diskuteret er det imidlertid, jævnfør Martin Goodmans forskning, upræcist at beskrive forholdet mellem mysteriekultus og kristendom som et konkurrenceforhold. Desuden er det måske mere rimeligt, på baggrund af den altså sparsomme og udetaljerede omtale af kristne dåbs- og nadverriter i Clemens' forfatterskab, at antage, at disse riter for Clemens blot var nogle blandt flere andre skridt i en konvertits omvendelsesproces.

⁶⁵⁴ Se Finn 1997 s.154.

⁶⁵⁵ Se Finn 1997 s.137-162.

⁶⁵⁶ Se dog Clemens, *Protreptikos* 12,93.

⁶⁵⁷ Se Finn 1997 s.154.

Kapitel 8: De latinske apologeters skildringer af egen omvendelse ca. år 110-250.

Tertullian.

Tertullian giver kollektive og individuelle skildringer af egen omvendelse i værkerne, *Apologeticum*, *De paenitentia*, *Adversus Judaeos* og i *Ad Scapulam*. I de to øvrige af Tertullians apologetiske værker får vi intet vidnesbyrd, men andre udsagn om omvendelse, som kan bruges til sammenligning med det billede af omvendelse, som de egentlige omvendelsesskildringer giver.

Skriftbevis, mirakler, moral, Guds frygt, martyrernes, naturens og sjælens vidnesbyrd.

Konteksten for Tertullians vidnesbyrd i *Apologeticum* er, som vi også så det hos Tatian og Paulus, en argumentation for opstandelsen fra de døde. Men som det vil fremgå af det efterfølgende var skildringens funktion snarere offensivt missionerende (model 9 punkt 4) end rettet mod en intern kristen debat (model 9 punkt 2). Tertullian hævder, at både naturen og sjælen, også hedningernes, vidner om Guds storhed og hans myndighed som dommer⁶⁵⁸. Tertullian skriver om opstandelsen og den evige belønning eller straf, som venter⁶⁵⁹. Herefter fortsætter han: *Det lo også vi ad engang. Vi hørte til jer: Man bliver kristen, man fødes ikke som kristen*⁶⁶⁰. Tertullian hævder, at han og andre kristne, ligesom den ikke-kristne læser/tilhører, engang lo af de kristnes doktriner om det evige liv. For Tertullian og de øvrige kristne var denne negative reaktion dog fortid, og skildringen heraf lægger dermed op til, at den ikke-kristne læser/tilhører skal kunne identificere sig med Tertullian og de øvrige kristnes omvendelse. Gud talte nemlig ikke kun gennem naturen og sjælen. Der var også vidnet om Gud og Kristus i Guds skrevne ord. Gud havde nemlig fra begyndelsen sendt mennesker, der ved ulastelig retfærd var værdige til at tjene Gud, ud i verden for, fyldte af Helligånden, at forkynde. Disse menneskers ord blev gjort troværdige ved, at deres profetier gik og går i opfyldelse og ved deres øvrige mirakler⁶⁶¹. ”Missionærernes” kontakt til Gud og Helligånden er her afgørende, men da skrifternes forkyndelse er tilgængelige for alle⁶⁶², er det muligt for enhver at opnå en lignende kontakt til Gud, som Tertullian bl.a. skriver: *Den, som hører, vil finde Gud; den, som også er interesseret i at forstå, vil tvinges til også at tro på ham*⁶⁶³. Kontakt mellem det guddommelige og konvertit betones yderligere, idet Tertullian hævder, at Kristus, netop som forudsagt, var sendt af Gud for at blive oplyser og fører for de mennesker af ethvert folk, som var modtagelige overfor en mere dybtgående belæring (end jøderne)⁶⁶⁴. Erkendelsen af disse dybere lærdomme forvandler

⁶⁵⁸ Se Tertullian, *Apol.* 17-18.

⁶⁵⁹ Se Tertullian, *Apol.* 18.

⁶⁶⁰ *Haec et nos risimus aliquando. De uestris sumus: fiunt, non nascuntur Christiani.* Se Tertullian, *Apol.* 18,4. Willerts oversættelse 1990.

⁶⁶¹ Se Tertullian, *Apol.* 18-20.

⁶⁶² Se Tertullian, *Apol.* 18,5.

⁶⁶³ *Qui audierit, inueniet Deum; qui etiam studuerit intellegere, coetur et credere.* Se Tertullian, *Apol.* 18,9. Willerts oversættelse 1990.

⁶⁶⁴ Se Tertullian, *Apol.* 21,6-7.

konvertitten moralsk mod det gode, og dette, mener Tertullian, må være endnu et sandhedsbevis for den ikke-kristne læser/tilhører⁶⁶⁵. Endelig hævder han, at mange når til sandhedserkendelse om Guds magt og om, at afguderne ikke er andet end dæmoner, når de ser den magt, de kristne har fået til at gøre mirakler og uddrive dæmoner: *Endelig er det disse vidnesbyrd fra jeres guder, som plejer at gøre nogle til kristne; hvor ofte sker det ikke, at vi ved at tro på dem tror I Kristus på Gud. Guderne selv antænder troen på vore skrifter, de opbygger en tillid til vort håb*⁶⁶⁶.

Det fremgår af flere andre passager, at Tertullian mente, at dæmonernes ufrivillige ”vidnesbyrd” førte til mange konvertitters omvendelse. I *De testimonio animae* inddrager Tertullian endog sig selv i en kollektiv omtale af kristne, som havde fået gave til at vise Guds magt ved at uddrive dæmoner⁶⁶⁷. Derudover fremstiller Tertullian ofte de kristnes mod under forfølgelse som motiv til omvendelse⁶⁶⁸. Citatet fra *Apologeticum* 50,13 er berømt. Her skriver en Tertullian i vanlig sproglig storform: *Og dog hjælper en hvilken som helst udspekuleret grusomhed fra jeres side ikke det mindste; snarere er det et lokkemiddel for skolen. Flere bliver vi hver gang vi mejes ned af jer: Et sædekorn er de kristnes blod*⁶⁶⁹. I en enkelt passage i skriftet om sjælens vidnesbyrd omtaler Tertullian dog også, at nogle undlod at blive kristne på grund af frygt⁶⁷⁰. Det psykologiske motiv, frygt, kunne dog også, ifølge Tertullian, virke den anden vej, idet de kristnes forkyndelse af Guds dom ledte nogle til omvendelse⁶⁷¹. Det ses atter af Tertullians omtale af sidstnævnte motiv, at den moderne skelnen mellem psykologiske og sociale motiver i praksis er kunstig – konvertitten møder den gudsfrygtindgivende forkyndelse i en social kontekst.

De fleste af Tertullians motiver til omvendelse er velkendte og konventionelle. Det er beviser fra mirakler, fra skriften, fra de kristnes moral og fra martyrenes mod. Det samme gælder hans naturlige teologi – at skaberværket skulle give et vidnesbyrd om Gud⁶⁷². Mere original forekommer den tanke, at ethvert menneskes sjæl ubevidst vidner om Gud – herom nedenfor.

Omvendelse: Proces i kontakt med Gud.

Som gensvar på de åbenlyse tegn på Guds magt – de kristnes mod, deres moralske forvandling og deres magt over dæmonerne – som reaktion på sjælens og naturens vidnesbyrd om Gud, og i respekt

⁶⁶⁵ Se Tertullian, *Apol.* 21,31. Se også Tertullian, *Apol.* 46,2.

⁶⁶⁶ *Haec denique testimonia deorum uestrorum Christianos facere consuerunt: quam plurimum illis credendo per Christum et in Deum credimus. Ipsi litteratum nostrarum fidem accendunt, ipsi spei nostrae fidentiam aedificant.* Se Tertullian, *Apol.* 23,18. for citatet og 23,1-24 for kontekst. Willerts oversættelse 1990.

⁶⁶⁷ Se Tertullian, *Test.an.* 3.

⁶⁶⁸ Se fx Tertullian, *Apol.* 50,15 og *Scap.* 5.

⁶⁶⁹ *Nec quicquam tamen proficit exquisitor quaeque crudelitas uestra: illecebra est magis sectae. Etiam plures efficimur, quotiens metimur a uobis: semen est sanguis Christianorum!* Willerts oversættelse 1990.

⁶⁷⁰ Se Tertullian, *Test.an.* 6.

⁶⁷¹ Se Tertullian, *Test.an.* 2.

⁶⁷² Se fx *Rom.* 1,19-20, Aristides, *Apol.* 1, Theofilus, *Ad Autolyicum* I,5 og II,14.

for Guds domsmagt, bør mennesket ifølge Tertullian søge Gud. Tertullian fremstiller omvendelse som en proces, en søgen, der både involverede erkendelse og moralsk livsforvandling. Konvertitten søger Gud, finder Gud, tror Gud og endelig kommer konvertitten til at tjene Gud⁶⁷³. Denne erkendelse og livsforvandling gennem kontakt til Gud er dog ikke forbeholdt nogen intellektuel elite. Tertullian er ikke blot ude i det begrænsede ærinde, at gøre kristendommen intellektuelt respektabel, for ifølge Tertullian kan enhver hvilken som helst kristen håndværker både finde Gud og påvise Guds magt gennem egne handlinger. Her er Tertullian i eksplicit modsætning til Platon, som, ifølge Tertullian, hævdede, at det var svært at finde Gud og forkynde om ham for andre⁶⁷⁴. Filosofernes undervisning i ord, blandt andre Ciceros, Senecas og Diogenes', har vist sig underlegen i forhold til de kristnes undervisning i handling, idet de kristne har vundet sig langt flere elever⁶⁷⁵. Tertullian hævder også andetsteds, at kristendommens store udbredelse skulle bevise sandheden i de kristnes forkyndelse⁶⁷⁶.

Tertullian bekræfter i skriftet, *De paenitentia*, at omvendelse for ham er en proces i kontakt med Gud. I kapitel 6 omtaler han således nyomvendte, som kun lige er begyndt at vænne deres ører til den guddommelige lærer. Nogle af disse er stadig som børn. De er ustabile, idet de med ord frasiger (*renuntiare*) sig deres fordums liv uden at fuldføre omvendelsen i gerning. Disse usikre "hvalpe" (*catuli*) bør betragte tiden inden deres dåb som en lærertid, hvor de skal øve sig i ikke at synde. Desværre er det, ifølge Tertullian, ikke alle, der lærer dette. Mange mister omvendelsens gave, mange falder ud af nåden, idet de bygger et hus på sand, dømt til undergang⁶⁷⁷. Tertullian henvender sig her direkte til konvertitten. Kristus er den samme for både den døbtte og for kateketen, derfor må kateketen både kende, se, frygte og ære Kristus. Dåben fremstilles som besejlingen af dette bekendtskab, en besejling af troen og en besejling af, at konvertitten er ophørt med at synde.

I skriftet mod jøderne giver Tertullian os to kortfattede kollektive omvendelseskildringer i kapitlerne 1 og 3. Her lægges der vægt på, at konvertitterne har set Gud, har lært Gud at kende, er blevet omvendt til Gud etc. Hermed er konvertitterne ganske, som profeterne forudsagde⁶⁷⁸, blevet reddet fra uvidenhed og slaveri under afguderne.

Tertullian så altså, i lighed med de øvrige apologeter, omvendelse som etablering af kontakt til Gud og Kristus. Da det, ifølge Tertullian, bl.a. var de kristnes gudgivne mod under forfølgelse, deres gudgivne mirakler og deres moralske forvandling i kontakten med Kristus, som

⁶⁷³ Se Tertullian, *Apol.* 18,1. Se fx også Tertullian, *Apol.* 40,10 og *Scap.* 5.

⁶⁷⁴ Se Tertullian, *Apol.* 46,9.

⁶⁷⁵ Se Tertullian, *Apol.* 50,14.

⁶⁷⁶ Se Tertullian, *Apol.* 37,4.

⁶⁷⁷ Se *Matt.* 7,24-27.

⁶⁷⁸ Se fx også Tertullian, *Jud.* 12.

gjorde indtryk på ikke-kristne og fik dem til at søge den Gud, som derefter gradvist forvandlede konvertittens liv, er det klart, at Tertullian betragtede omvendelse som en proces i en social kontekst. Tertullians omvendelsesideal kan altså illustreres med model 6.

Men hvilket billede giver han os af konvertitterne? Hvem var de, og svarer hans billede af konvertitter til nogle af de snart velkendte typer?

Tertullian som forbillede på modstanderens og synderens omvendelse.

Vi har allerede set, at Tertullian i *Apologeticum* fremstillede sig selv som en, der tidligere lo ad de kristnes lære. Hermed fremstiller han ikke sig selv som en egentlig omvendt tidligere forfølger. Ikke desto mindre lægger han sig, om end i udramatisk form, op ad den velkendte typologi om modstanderens omvendelse. Arketyper herpå, Paulus, var jo, jævnfør *Første Timotheusbrev* 1,13 en *spotter, blasfemion*, før omvendelsen. Denne typologi er veludviklet i andre passager i Tertullians apologetiske værker⁶⁷⁹. I det første kapitel af det apologetiske værk, *Ad Scapulam*, henvender Tertullian sig til denne romerske guvernør, som forfølger de kristne. Tertullian skriver, at han ikke henvender sig til Scapula af frygt for dennes straf. Tertullian er hverken bange på egne eller på sine medkristnes vegne, idet han skriver, at de alle er blevet kristne vel vidende, at det kunne koste dem livet at følge denne livsmåde. Nej Tertullian hævder, at han skriver til Scapula, fordi han og alle andre kristne elsker Scapula til trods for, at Scapula er deres fjende⁶⁸⁰. Tertullian og hans medkristne er bedrøvede over guvernørens dårskab, og de har profetisk indsigt i fremtiden, så de kan se den fare, som truer ham. For at redde Scapula fra denne fare, må Tertullian skriftligt forkynde for ham. Tertullian ser altså modstanderen, Scapula, som en potentiel konvertit, og det fremstilles som det apologetiske skrifts formål, ikke at standse forfølgelsen for de forfulgtes skyld, men for at frelse forfølgeren gennem omvendelse⁶⁸¹. I kapitel 1-2 fremstiller Tertullian denne omvendelse som et skridt bort fra dårskab ind i en særlig moralsk livsform under Guds velsignelse. Denne livsform er kendetegnet ved:

1. Respekt for den eneste Gud.
2. Forkastelse af alle afguder.
3. En enestående kærlighed til alle mennsker.
4. En gudgiven tålmodighed⁶⁸².
5. En gudgiven magt over alle dæmoner.

⁶⁷⁹ Se fx Tertullian, *Nat.* I,20, *Test. an.* 6 og *Scap.* 3.

⁶⁸⁰ Se fx også Jesu befaling i *Matt.* 5,44.

⁶⁸¹ Se også Tertullian, *Scap.* 4.

⁶⁸² En tålmodighed, som Tertullian i, *Pat.* beklager, at han mangler. Med den kompromisløse tone i Tertullians forfatterskab er det ikke vanskeligt at forestille sig, at Tertullians personlighed svarede til denne selvbedømmelse.

Tertullian hævder igen, at mange kendte til de kristnes magt over dæmonerne, og han vender i kapitel 4 tilbage til dette motiv, idet han opremser en række personer, som ved de kristnes bønner var blevet befriet fra dæmoner og helbredt fra sygdomme. Tertullian afrunder den korte fremstilling af det kristne liv i kapitlerne 1-2 med endnu en kollektiv omvendelseskildring. Her hævder han, at de kristne som gruppe især gør indtryk på omverdenen gennem omvendelse fra ”vore” tidligere laster. Her repræsenteres den anden af de paulinske ”konvertittyper” – den omvendte synder.

Denne typologi genfindes også i Tertullians individuelle omvendelseskildring i *De paenitentia*, og her er der i kraft af formuleringen ingen tvivl om, at Tertullian spiller på det paulinske forbillede⁶⁸³. I *De paenitentias* fjerde kapitel tiltaler Tertullian læseren som synder og opfordrer læseren til at redde sig fra Guds straf gennem omvendelse. Midt i denne opfordring indskyder Tertullian, at han selv er (eller var) den største synder. I kapitel 1 har han også sagt, at han engang selv var blind uden Herrens lys. Omvendelse kommer, ifølge Tertullian, ved fornuft og fornuft ved at kende Gud og Kristus⁶⁸⁴. Vi ser altså igen, at det er forholdet til Kristus og Gud, der er det afgørende i omvendelsen⁶⁸⁵. Ved at fremstille sig selv som en omvendt synder af den grove slags, formår Tertullian naturligvis at lægge sig op ad det paulinske forbillede, men derudover opnår han (ligesom forfatteren af *1.Tim.*), at formidle dét glædelige budskab til læseren, at alle har mulighed for at omvende sig. Tertullian er kendt som en af kirkens mest kompromisløse skikkelser, og de moralske krav han i skriftet *De paenitentia* stiller til læseren, er hverken få eller små. Ved at fremstille sig selv som en synder og ved at henvise til sin egen omvendelse herfra, får Tertullian imidlertid mulighed for at tale på mere lige vilkår til læseren. Ifølge Tertullian var der mange konvertitter, som omvendte sig på baggrund af de kristnes forkyndelse af, at Gud var dommer, idet konvertitten frygtede de profeterede straffe⁶⁸⁶. Ifølge Tertullian var der andre, som foragter de kristne herfor. Men for den konvertit, som eventuelt frygtede straf, må det have været trøstende og appellerende at høre/læse, at Tertullian (og Paulus) skildrede sig selv som en konvertit, der trods meget værre synder, alligevel havde fundet nåde og tilgivelse hos den himmelske dommers.

Tertullians udsagn om kristne skrifers læserskare/tilhørerskare.

Tertullians apologetiske skrift, *De testimonio animae*, om sjælens vidnesbyrd, har en særlig status i diskussionen af de apologetisk skrifers målgruppe og læserskare, idet en enkelt passage herfra ofte citeres⁶⁸⁷. Ifølge denne passage blev de kristnes skrifter kun læst af de kristne selv. Alt for ofte bliver denne passage citeret ude af sammenhæng som dokumentation for, at de kristne skrifter

⁶⁸³ Se *1. Tim.* 1,16.

⁶⁸⁴ Se Tertullian, *Pæn.* 1-3.

⁶⁸⁵ Se fx også Tertullian, *Test.an.* 5 hvor Gud fremstilles som den kristnes lærer.

⁶⁸⁶ Dette og efterfølgende se Tertullian, *Test.an.* 2.

⁶⁸⁷ Dette og følgende se Tertullian, *Test.an.* 1. Se fx også Price 1998 s.105 og MacMullen 1983 s.177.

vitterligt ikke blev læst af ikke-kristne og for MacMullen tjener dette som argument for at apologeterne ikke giver os mulighed for noget indblik i hvordan de kristne præsenterede sig overfor omverdenen⁶⁸⁸. At enkelte ikke-kristne i det mindste læste de kristne skrifter kan fx ses af de omfattende citater fra Celsus skrift mod de kristne, som er bevaret i Origenes' skrift, *Contra Celsum*. Derudover demonstrerer danskeren Carl Andreassen i sin disputats fra 1955, *Logos und Nomos*, at nyplatonisk filosofi i 2.-4. århundrede var påvirket af kristendommen – en påvirkning som må have forudsat et kendskab til kristne skrifter.

Den berømte passage fra *De testimonio animae* bør altså studeres i den sammenhæng, den indgår i, og jeg vil argumentere for, at denne sammenhæng relativiserer Tertullians kategoriske udsagn. Umiddelbart inden den berømte passage omtaler Tertullian sine kristne forgængere (apologeterne), som i skrifter har søgt at overbevise de kristnes modstandere. For det første er dette udsagn interessant, fordi det viser, at Tertullian var bevidst om at stå i det; vi vil kalde en apologetisk tradition. Om Tertullian henregnede de samme skrifter til denne tradition, som fx Quasten, lader sig naturligvis ikke afklare. For det andet er det interessant, fordi Tertullian skriver, at disse forgængere forsøgte at overbevise modstanderne om modstandernes egne fejl og dermed om deres uretfærdighed overfor de kristne. Med tanke på de *topoi* om den omvendte synder og om den omvendte modstander, som vi allerede har set Tertullian betjene sig flittigt af, ser vi altså, at Tertullian mente, at hans apologetiske forgængere havde forsøgt at omvende kristendommens modstandere i særdeleshed og syndere i almindelighed. Det var ved at bringe modstanderne til erkendelse af egne fejl, at man kunne få dem til at erkende, at de også var uretfærdige mod de kristne. Tertullian kunne naturligvis have taget fejl med hensyn til sine forgængeres intentioner, men her er det afgørende at bemærke, at han fremstiller sig selv som stående i samme tradition og opgave, og at det derfor sikkert kan antages, at han har modstanderes og synderes omvendelse som formålet med sine egne apologetiske skrifter. For det tredje er udsagnet om de apologetiske forgængere interessant, fordi Tertullian faktisk skriver, at modstanderne, når de støder på apologeternes argumentation, alt for ofte demonstrerer menneskets stædige natur ved at forblive vantro. Umiddelbart inden Tertullian i den berømte passage skrev, at de kristne skrifter ikke blev læst af udenforstående, har han altså faktisk skrevet, at ikke-kristne stiftede bekendtskab med apologeternes argumentation. Hvordan kan vi nu få sammenhæng i disse tilsyneladende modsatte udsagn⁶⁸⁹? Det er næppe nogen tilfredsstillende løsning blot at sige, at Tertullian modsiger sig selv. Dette kunne man måske hævde, hvis de to udsagn optrådte i to forskellige dele af

⁶⁸⁸ Se MacMullen 1983 s.177-178.

⁶⁸⁹ Denne modsætning er tilsyneladende ikke tidligere blevet bemærket i forskningen. Se fx Barnes 1971, Osborn 1992 og Haidenthaller 1942.

skriftet, men her kommer de altså umiddelbart efter hinanden, hvilket tvinger os til at finde en eller anden form for sammenhæng.

Her kan Jean Danielous tese⁶⁹⁰, at de apologetiske skrifter bl.a. blev læst af og for kristne, som derpå i samtaler med ikke-kristne relationer kunne gøre brug af skrifternes argumentation, igen være til hjælp. Hvis Tertullian forudsatte, at de kristne apologeter blev brugt således, kunne han uden at modsige sig selv skrive, at de kristne skrifter kun blev læst af kristne, og samtidig kunne han hævde, at ikke-kristne alligevel stiftede bekendtskab med de apologetiske skrifers argumentation. En anden mulighed er, at Tertullian nok mente, at apologeterne specifikt blev læst af og for ikke-kristne, men at de kristne skrifter mere generelt kun blev læst af og for kristne. De to mulige forklaringer på den tilsyneladende modsætning i Tertullians udsagn udelukker ikke hinanden, men kan tværtimod endnu bedre forklare den tilsyneladende modsætning, når de kombineres. Tertullian kan altså i første omgang tale om argumenter og synspunkter fra apologetiske skrifter specifikt, som ikke-kristne på skrift og i samtale blev præsenteret for af deres kristne relationer. Dernæst kan han i anden omgang tale om de kristne skrifter mere generelt og her hævde, at de ikke (eller i det mindste meget sjældent) blev læst af og for ikke-kristne.

Under alle omstændigheder er det nødvendigt at overveje, hvorfor Tertullian i netop dette skrift og i netop denne kontekst vælger at ”oplyse” læseren om, at de kristne skrifter ikke blev læst af andre end kristne. Vi har set at mange af Tertullians apologetiske forgængere (som også Tertullian selv), måske netop nogle af dem, som han selv henviser til, argumenterede ved hjælp af de kristnes og jødernes hellige skrifter. Umiddelbart efter Tertullians berømte udsagn om at kun kristne læser de kristnes skrifter, skriver Tertullian, at han (derfor) vil føre et nyt ”vidne” i sagen, menneskets egen sjæl. Det er, som vi har set, Tertullians originale tanke, at sjælen så at sige ubevist vidner om Gud. Denne idé udvikles og undersøges derpå i resten af skriftet. Tertullian roser sine apologetiske forgængere for det store arbejde, de har gjort og for den lærdom, som de formidler. Han er bevidst om, at han står i samme tradition som de, men vælger alligevel at argumentere på en anden måde. Dette kræver en begrundelse⁶⁹¹, og det er måske netop en sådan, vi får, når Tertullian hævder, at kun kristne læser de kristnes skrifter. Hermed kritiserer han på passende diskret vis, det utilstrækkelige i, som nogle af hans forgængere, primært at argumentere ved hjælp af de kristnes hellige skrifter. Samtidig begrundes han, hvorfor han vil argumentere på en ny og måske kontroversiel måde. ”Oplysningen” om, at de kristnes skrifter kun læses af kristne, ”rider” altså på skriftets tendens og har derfor en ringere ”vidneværdi”, end hvis ”oplysningen” var blevet givet i en mere neutral kontekst. Vi kan altså ikke, på baggrund af Tertullians udsagn, afvise, at de kristnes

⁶⁹⁰ Se fx også Price 1998 s.105.

⁶⁹¹ I særdeleshed i en kristen apologetisk tradition, som undertiden eksplicit tog afstand fra originalitet, se fx Justin, *Dial.* 85 og som ofte forsvarede sig under henvisning til årtusinders tradition, se fx Tertullian, *Apol.* 19,3-4 og 45,4 og Justin, *I.Apol.* 44,8-10 og 59-60.

skrifter blev læst af ikke-kristne. På den anden side må den samtidige læser og tilhører have kunnet godtage den præmis, at relativt få ikke kristne læste de kristnes skrifter. Ellers ville Tertullians diskrete kritik af hans apologetiske forgængere falde til jorden. Endelig er det næppe overraskende, hvis de kristne skrifter primært blev læst af (og for) kristne.

Tertullians apologetiske skrifers målgruppe og funktion.

I det aktuelle skrift påkalder Tertullian imidlertid den sjæl, som ikke er formet i skolerne, opøvet i bibliotekerne og næret i de attiske akademier, men derimod den sjæl, som er simpel, ulært, upoleret og uuddannet, den sjæl som kommer fra korsvejene, torvet og værkstedet. Denne sjæl er, ifølge Tertullian, ikke kristen, idet sjælen ikke fødes som kristne, den bliver kristen⁶⁹². Han forudsætter altså igen i sit eget apologetiske skrift, at budskabet skal nå ikke-kristne. Påkaldelsen af den uuddannede og uskoledede sjæl er her interessant. Det er et stort og uafklaret spørgsmål i forskningen, hvor udbredte læsefærdighederne var i Romerriget⁶⁹³, også omkring år 200, hvor dette blev skrevet. Dog er der naturligvis ingen tvivl om, at der var flere uuddannede end uuddannede, der kunne læse. Når Tertullian altså henvender sig til den uuddannede ikke-kristne, tyder dette faktisk på, at han har forudsat at denne person ville blive nået via en mellemmand. Denne mellemmand kan dårligt være andet eller andre end en kristen ”missionær”, en kristen bekendt af den ”uskoledede” potentielle konvertit. Denne kristne ”missionær” kunne enten læse højt af skriftet for den ikke-kristne relation (hvis missionæren beherskede læsningens kunst), eller mere løst struktureret, dele nogle af de tanker fra skriftet, som den kristne måske selv havde stiftet bekendtskab med ved at lytte til en oplæsning i menigheden. Vi ser altså, i denne henvendelse til den ”uuddannede” sjæl, en bekræftelse af Jean Danilous tese, og en bekræftelse af, det jeg også ovenfor har argumenteret for: At apologierne mere var tiltænkt (og oftere blev kendt af) ikke-kristne relationer til kristne end af den brede ”uvidende” ikke-kristne offentlighed. Dette er vel næppe overraskende, men er alligevel alt for ofte blevet overset.

Skrifternes indhold synes at bekræfte, at skriftets målgruppe har været ikke-kristne og konvertitter. En kristen, der regelmæssigt deltog i menighedens sammenkomster, ville fx næppe have brug for at blive overbevist om, at de kristne ikke, hver gang de samledes, fik hunde til at vælte alle lokalets lysestager således, at de forsamlede brødre og søstre efterfølgende i det rådende

⁶⁹² Se Tertullian, *Test.an* 1.

⁶⁹³ Se fx Harris 1989 hvis hovedtese er at relativt få kunne læse. Se fx også Andersen 2000 s.12. For læsefærdighed i kirken se Gamble 1995 (særligt s.2-10) og Hopkins 1998. Sidstnævnte er et forsøg på at sammenholde Harris' tese om hvor stor en del af befolkningen, som kunne læse, med Starks tese (fra Stark 1996) om hvor stor en del af befolkningen, som var kristne. Ved at sammenholde disse to ret tvivlsomme skøn med et tilsvarende usikkert skøn over den samlede befolknings størrelse regner Hopkins sig frem til et lavt absolut tal for antallet af læsekyndige kristne. Metodens forsvarlighed er tvivlsom.

mørke frit kunne kaste sig ud i blodskam⁶⁹⁴. Her er tjener omvendelsesberetningerne tydeligvis det formål at tilbagevise udenforståendes kimærisk fjendtlige beskyldninger (model 9 punkt 3 og del III). De mere offensivt missionerende passager og Tertullians omvendelsesskildringer kunne tilsvarende være til gavn for konvertitter, der skulle have betydet deres egen omvendelse. Ligeledes kunne de være til gavn for potentielle konvertitter, som skulle "overbevises" og derfor kunne have brug for at spejle sig i det forbillede på omvendelse, som Tertullian formidlede i omvendelsesskildringerne.

Det at skrifternes argumenter var tiltænkt og til nytte for konvertitter og potentielle konvertitter blandt den kristne "missionærs" relationer (model 9 punkt 4), udelukker dog ikke, at de apologier, der formelt var adresseret til hedenske myndigheder, også blev overbragt til disse. Det udelukker heller ikke, at de blev læst af disse myndigheder, om ikke andet så af guvernørens slaver eller frigivne på kontoret for brevveksling. Igen er det blot klart, at eksempelvis Tertullians, *Apologeticum* og hans *Ad Scapulam* ikke kun blev læst af de/den guvernør som disse skrifter var stilet til. I Tertullians tilfælde er der da også i den øvrige kristne litteratur fra 3.-4. århundrede talrige udsagn der viser, at de netop nævnte værker af Tertullian, i hvert fald blev flittigt læst udenfor guvernørers kontorer af kristne⁶⁹⁵.

Minucius Felix.

Den apologetiske dialog, *Octavius*, fra ca. år 200-245 udspiller sig på vejen mellem Rom og Ostia. Dialogspersonerne er den kristne, *Octavius Januarius*, den hedenske, *Q. Caecilius Natalis* og forfatteren, *Minucius Felix*, selv. Dialogen er i indhold inspireret af Ciceros dialoger, i særdeleshed Ciceros, *De natura deorum*, som flittigt citeres endog i længere sammenhængende passager⁶⁹⁶. Imidlertid er dialogens form mindre samtalepræget end Ciceros filosofiske dialoger og mere præget af forfatterens angiveligt juridiske baggrund, idet dialogen er formet i forensisk tradition. Cæcilius optræder som kristendommens anklager, Octavius som forsvarer, mens Minucius Felix ved samtalens begyndelse tildeles rollen som opmand (5,1). Minucius Felix' afgørelse viser sig dog overflødig, idet Cæcilius inden dialogens afslutning erkender sit eget nederlag, som han dog samtidigt karakteriserer som sin sejr, idet han omvender sig (40).

Dialogen er overordnet struktureret således, at forfatteren i kapitel 1 introducerer personerne og i kapitlerne 2-4 beskriver scenen. I kapitlerne 5-13 fremfører Cæcilius anklagerne mod de kristne. Herefter følger et kortere indlæg af Minucius Felix som dialogsperson og opmand i kapitlerne 14-15, hvorefter Octavius som kristendommens forsvarer får ordet i skriftets hoveddel,

⁶⁹⁴ Se Tertullian, *Apol.* 7,1 og 8,7. Se fx også Minucius Felix, *Octavius* 9,6-7.

⁶⁹⁵ Se fx Minucius Felix afhængighed af Tertullian, *Apol.* 22 i *Octavius* 26-27 og Cyprians afhængighed af *Apol.* i *Quod idola dii non sunt*. Se fx også Euseb, *HE* II,2 II,25,4, III,33, V,5 og Lactants, *Inst.* V,1.

⁶⁹⁶ Se især Minucius Felix, *Octavius* 19 og Cicero, *Nat.deor.* 1,25-17.

kapitlerne 16-38. I epilogen, kapitlerne 39-40, taler både Cæcilius og Minucius Felix som dialogpersoner, og endeligt får vi nogle konkluderende kommentarer af forfatteren. Både i Octavius' tale og i forfatterens indledende og afsluttende kommentarer og beretninger får vi skildringer af omvendelse.

Forholdet mellem dialogens personer.

Forholdet mellem henholdsvis Cæcilius og Minucius Felix og mellem Octavius og Minucius Felix beskrives som tæt, hvorimod Cæcilius og Octavius' forhold til hinanden tilsyneladende beror på deres fælles venskab med Minucius Felix (1-3). Dialogen tager sin begyndelse, idet de tre mænd passerer en statue af Serapis, som Cæcilius sender et fingerkys⁶⁹⁷. Denne gestus betragter forfatteren som et udtryk for hobens overtroiske sædvane, *vulgus superstitiosus solet*.

Dialogpersonen, Octavius, er tydeligvis enig, for han bebrejder Minucius Felix, at han lader sin gode ven, Cæcilius, forblive i blindhed. Skammen for denne uvidenhed er, ifølge Octavius, i lige grad Minucius Felix' og Cæcilius'. Imidlertid provokerer denne bemærkning (forståeligt nok) mere Cæcilius end Minucius Felix, og denne udfordrer derfor Octavius til en debat (4,3). Vi har altså her, ligesom i Justins dialog med Tryfo, en litterær udgave af en sådan samtale mellem ikke-kristne og kristne bekendte, som i praktisk og konkret form var forudsætningen for Theofilus' bøger til Autolytus. Der er næppe nogen, der vil forestille sig eller foreslå, at dialogen i dens overleverede form nøjagtigt gengiver indholdet af en "virkelig" samtale mellem de tre dialogpersoner. Men netop derfor er der næppe nogen grund til at tvivle på, at dialogens scene, sammensætningen af dialogpersonerne og dialogens anledning, set med en samtidig læsers øjne, må have været "realistisk" og "plausibel".

Omvendelse i forfatterkommentarerne (model 6, begivenhed/proces, overtro-gudsfrygt).

I indledningen til dialogen præsenterer forfatteren os for de tre dialogpersoner, Minucius Felix (forfatteren selv), Octavius og Cæcilius igennem en kort skildring af alle tre personers omvendelse. Denne fremgangsmåde tyder på, at omvendelse var et centralt tema for dialogen. Forfatteren Minucius Felix skildrer sin egen og Octavius omvendelse i forholdsvis generelle vendinger. Deres liv før omvendelsen beskrives som en fælles vandring bort fra sandheden, mens selve deres omvendelse skildres som en fælles oplysning og sandhedserkendelse. I indledningen fortæller Minucius Felix også, at han, når han mindes sin nu afdøde ven, Octavius, særligt tænker på den samtale mellem ham og Cæcilius, hvor Octavius ved argumenter omvendte, *reformavit*, Cæcilius fra overtroiske forfængeligheder, *superstitiosis vanitatibus*, til sand gudsfrygt, *veram religionem*. I

⁶⁹⁷ Dette og følgende se Minucius Felix, *Octavius* 2,4-3,1.

præsentationen af skriftet og dialogpersonerne formidler forfatteren et billede af omvendelse som et skift fra løgn til sandhed og fra overtro til gudsfrygt, et skift som for alle tre dialogpersoners vedkommende foregik i en social kontekst – Minucius Felix og Octavius omvendte sig sammen, og Octavius overbeviste Cæcilius. Begge dele var for forfatteren mindeværdigt i forhold til vennen, Octavius. Dette viser os for det første, at egen omvendelse blev betragtet som afgørende og for det andet, at det at lede en anden til omvendelse blev betragtet som ærefuldt (model 9 punkt 1)⁶⁹⁸.

Ved skriftets afslutning skriver Minucius Felix imidlertid om Octavius, at hans sejr i debatten med Cæcilius skyldtes Gud, som havde givet ham inspiration, veltalenhed og hjælp (40,3). Tankegangen her minder altså om tankegangen i ”indgangsbønnen” i Theofilus’ første bog til Autolycus og i Diognetbrevets indledning, hvor apologeterne netop beder Gud om hjælp til at tale overbevisende. I overensstemmelse med omvendelsesmodel 6 ser vi altså kontakten mellem den kristne missionær og Gud fremhævet, som afgørende for konvertittens omvendelse. Det efterhånden forventelige topos om konvertittens kontakt til Kristus er imidlertid ikke klart formuleret i forfatterens indledende og afsluttende bemærkninger. Hos bl.a. Lukas og Justin har vi imidlertid set det topos, at omvendelsen og kontakten mellem konvertit og Kristus førte til, at konvertitten blev glad. Dette topos videreføres i afslutningen, idet Minucius skriver om både sin egen, Octavius’ og Cæcilius’ glæde med ordene: *Derpaa brød vi op, glade og oprømte, Cæcilius fordi han var bleven en Troende, Octavius fordi han havde sejret; men jeg glædede mig baade over den Enes Seier og over den Andens Omvendelse*⁶⁹⁹. I afslutningen bliver Cæcilius’ omvendelse placeret i en social sammenhæng, som er større end blot de tre venners. Forfatteren lader nemlig Cæcilius sige at vennernes skole, *sectae*, nu er blevet hans egen. Omvendelsen omfatter altså også, at Cæcilius er blevet en del af det kristne fællesskab. Cæcilius’ omvendelse er på den ene side skildret som pludselig, på én dag går han fra vulgær overtro i forholdet til afguden Serapis til sand gudsfrygt, *vera religio* (38,7). På den anden side lader forfatteren Cæcilius slutte med en erklæring om, at han endnu mangler at få afklaret nogle mindre spørgsmål, som han ønsker at drøfte dagen efter (40,2).

Octavius’ vidnesbyrd: Forbillede på modstanderens omvendelse motiveret af martyrernes mod.

I Octavius’ tale lader Minucius Felix Octavius kontrastere sit tidligere liv som hedning med sit nuværende som kristen. I overensstemmelse med Paulus’ selvopfattelse og også i overensstemmelse med Lukas’ skildring af Paulus, lader forfatteren Octavius beskrive sig selv som en tidligere modstander af kristendommen⁷⁰⁰. Som modstander beskriver Octavius i talen sig selv som blind,

⁶⁹⁸ Se fx også Gregor Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 5. Her skildrer Gregor Origenes’ betydning for hans egen omvendelse i en tale, hvor det er hans hensigt at hædre Origenes.

⁶⁹⁹ *Post haec laeti hilaresque discessimus, Caecilius quod crediderit, Octavius quod vicerit, ego et quod hic crediderit et hic vicerit.* Se Minucius Felix, *Octavius* 40,4. Oversættelse af Oftedal 1885.

⁷⁰⁰ Dette og følgende se Minucius Felix, *Octavius* 28,1-4.

tåbelig, uforstående. Uden at søge sandheden og uden at give de kristne lejlighed til at forklare sig, forfulgte og torterede han de kristne. Dette gjorde han for at få dem til at fornægte. Det gjorde dog indtryk på ham, at de kristne, når de blev anklaget, hverken frygtede eller skammede sig, og at de kun fortrød én ting, nemlig at de ikke endnu tidligere i deres liv var blevet kristne.

Ved afslutningen af denne beskrivelse af sit tidligere liv spørger Octavius retorisk Cæcilius, om han ikke kan se, at hvad han således tidligere følte og gjorde, er nøjagtigt det samme, som Cæcilius nu føler og gør. Hermed gør Octavius det klart, at han har beskrevet sit eget tidligere liv, fordi Cæcilius skulle kunne identificere sig hermed og hermed også med Octavius' omvendelse, bort fra dæmonernes løgne, dårskab og forblændelse (model 9 punkt 4) (28,5-6). Dæmonernes løgne, dårskab og forblændelse er den kontekst som Octavius' beskrivelse af sit tidligere liv som kristendommens modstander, er skrevet ind i. Det var ifølge Octavius' tale nemlig dæmonerne, som stod bag alle falske anklager mod de kristne (26-28).

Vi ser også det efterhånden velkendte topos gentaget, at en modstander var en potentiel konvertit. Den tidligere modstander, Octavius, fortæller om sit eget tidligere liv, fordi han ønsker, at Cæcilius skal identificere sig med ham. Derfor er det nærliggende at antage, at skildringerne af alle de tre forskellige dialogpersoners omvendelse kan have været tiltænkt en lignende funktion i forhold til en ikke-kristen målgruppe. Den kristne læser/tilhører har kunnet lære af Octavius' succesrige "missionerende" tale og hans beskrivelse af egen omvendelse heri, at læseren/tilhøreren også overfor potentielle konvertitter kunne missionere ved at fortælle om deres eget liv. Den læser/tilhører, som selv var konvertit, kunne tilsvarende, gennem dialogens skildringer af omvendelse, lære at forstå betydningen af egen omvendelse.

Andre motiver til omvendelse: De kristnes forbilledlige liv og Guds vidnesbyrd i naturen.

I kontrast til dæmonernes falske anklager mod de kristne og i kontrast til det ugudelige og umoralske liv, som hedningerne lever, giver Octavius derpå i kapitlerne 28-38, i kollektiv form, en beskrivelse af livet som kristen. Dette var et liv i sand gudsfrygt (32,9) og moral (35,6). Ligeledes var det et liv i et sandt broderligt fællesskab, som ikke var splittende for samfundet (31). Det kristne liv var udmærket ved disse kvaliteter, fordi det var et liv i Guds nærvær, i hans familie. Minucius Felix lader Octavius sige om Guds forhold til de kristne: *Vi lever ikke alene under ham, med med ham, om jeg saa turde udtrykke mig*⁷⁰¹. Det moralske, gudfrygtige og broderlige liv, som de kristne levede, var ifølge Octavius' tale tiltrækkende for konvertitter. Minucius Felix lagde ham således følgende ord i munden: *Thi alene de, hvis livsvandel er god, beholder sine gamle venner og vinder*

⁷⁰¹ *Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, utprope dixerim, vivimus.* Oftedals oversættelse 1885. Se Minucius Felix, *Octavius* 32,9, se fx også 31.

*sig nye*⁷⁰². Derfor behøvede de kristne da heller ikke, som de ellers af hedningerne (og dæmonerne) blev anklaget for, at hviske i hjørnerne for at vinde tilhængere (se nedenfor kapitel 15). Endvidere havde de kristne af Gud fået kraft, så de kunne uddrive og besejre dæmonerne, og også dette motiverede sammen med profeternes forudsigelser mange til omvendelse (27 og 33). Guds magt blev dog også demonstreret synligt af Gud selv i naturen (32).

Vi ser altså atter et omvendelsesideal, hvor kontakten mellem konvertit, Kristus og kristen er afgørende (model 5 og 6). Vi ser igen omvendelse fremstillet som et skridt fra uvidenhed til kundskab, fra umoral til moral og fra overtro til gudsfrygt. Et skridt (pludseligt eller processuelt) motiveret af mirakler (dæmonuddrivelse og profeti), af de kristnes forbilledlige liv og fællesskab, af overbevisende argumenter og doktriner og af Guds vidnesbyrd i naturen.

Cyprian.

Som vi så i kapitel 4 regnes tre af Cyprians værker traditionelt for apologetiske, nemlig *Ad Donatum* og *Quod idola dii non sunt* og *Ad Demetrianum*. I alle disse tre værker giver Cyprian os skildringer af egen omvendelse. I *Ad Donatum* er skildringen lang og individuel, hvorimod det i de to øvrige værker drejer sig om ganske kortfattede kollektive omvendesskildringer. Som vi så ovenfor, dateres de to af værkerne, nemlig *Ad Donatum* og *Quod idola dii non sunt*, traditionelt og med gode argumenter til perioden umiddelbart efter Cyprians egen omvendelse og dåb i år 246. Det sidste apologetiske værk, *Ad Demetrianum*, dateres først til år 252.

Cyprian og Donatus.

Den Donatus, som Cyprians skrift, *Ad Donatum*, formelt er adresseret til, blev af Cyprian anset for kristen, idet han skriver til ham, at han er én, hvem den himmelske krigsførelse allerede har udpeget, *signavit*, til den åndelige lejr, én, som fortsat skal være ukorrumpet og helliget i gudfrygtige dyder⁷⁰³. Blandt andet på denne baggrund har Price afvist, at ville kategorisere skriftet som apologetisk, idet han kun vil kategoriserer skrifter, der formelt var adresseret til ikke-kristne, sådan⁷⁰⁴. Men lad os se lidt nærmere på, præcis hvordan Cyprian henvender sig til Donatus. I kap 6 skriver Cyprian til Donatus, at han vil give ham lys til at genkende den guddommelige velvilje, og at han vil fjerne ondskabens sky. Altså er Cyprians og Donatus status i forhold til hinanden således, at Cyprian, selv om han selv er nyomvendt og nydøbt, ser sig i stand til at belære Donatus. Cyprian bruger ligesom i skriftet, *Quod idola dii non sunt*, men i modsætning til i alle hans øvrige værker, ingen argumenter fra de hellige kristne eller jødiske skrifter. Han henviser dog Donatus hertil, idet

⁷⁰² *nam in pulcro genere vivendi et perseverat suus et ad crescit alienus*. Oftedals oversættelse 1885. Dette og efterfølgende se Minucius Felix, *Octavius* 31,7.

han instruerer ham til altid at bede og læse, og han afslutter med en opfordring til Donatus om at tale med Gud og lytte til Gud⁷⁰⁵.

Cyprians status i år 246, som nyomvendt og nydøbt, gør det, jævnfør min ovenstående diskussion af processuel omvendelse, naturligt, at betragte Cyprian som forfatter af dette skrift, som en konvertit. Med henvisning til den noget rigide model 7 bør han betragtes som en konvertit på et af de sidste stadier i omvendelsesprocessen. Når Cyprian altså tiltaler Donatus som én, der allerede er udpeget til den himmelske lejr, men som et menneske, som Cyprian kan hjælpe og vejlede til den guddommelige sandhed og de guddommelige velsignelser, er det tilsvarende naturligt at betragte Donatus som en konvertit på et tidligere stadium i sin omvendelsesproces.

Cyprians omvendelseskildring i *Ad Donatum*.

I den første af de passager i skriftet, hvor Cyprian opfordrer Donatus til at modtage Guds ord og Guds nåde, kommer opfordringen som indledning til Cyprians individuelle omvendelseskildring i kapitlerne 2-4. Cyprian karakteriserer det Guds ord og den Guds nåde, som Donatus bør modtage, som det, der føles, før det læres og det som ikke tilegnes gennem et langt studium, men modtages ved en pludselig guddommelig nådeshandling⁷⁰⁶. Cyprian fortæller om sig selv, at han tidligere var i mørke, han var uvidende om sit virkelige liv og blev tvivlrådigt drevet rundt på livets hav, fremmed for sandhed og lys. Hans karakter gjorde, at han fandt det vanskeligt at tro, at Guds nåde var blevet ham lovet til hans frelse, og at det var muligt for alle at blive født påny gennem dåben⁷⁰⁷. Selv følte han sig bundet af de fejl i sit tidligere liv, som han ikke troede det muligt, at han kunne blive fri for⁷⁰⁸. Derfor var han tilbøjelig til at give efter for dem. Men nu var alt forvandlet. Han var blevet døbt, og fortidens synder var hermed blevet vasket af. Et lys fra oven var brudt ind i hans lutrede og rene hjerte, bagefter var han blevet fyldt af Ånden fra himlen, og en anden fødsel havde gjort ham til et nyt menneske. Øjeblikkeligt havde tvivlsomme spørgsmål afklaret sig selv, det lukkede havde åbnet sig, det mørke strålede af lys og det umulige var muligt. Her henvender Cyprian sig igen direkte til Donatus og siger, at han selv fra sit eget liv ved, hvordan det er. Alt dette vidunderlige opnås ikke gennem et menneskes dyd, men ved Guds kraft og nådige forsyn⁷⁰⁹. Donatus opfordres til at blive ved denne nåde og lade Gud give ham kraft til at leve rent, forudsige

⁷⁰³ Se Cyprian, *Ad Donatum* 15.

⁷⁰⁴ Se Price 1998 s.105-107.

⁷⁰⁵ Se Cyprian, *Ad Donatum* 15.

⁷⁰⁶ Se Cyprian, *Ad Donatum* 2.

⁷⁰⁷ Se Cyprian, *Ad Donatum* 3.

⁷⁰⁸ Se Cyprian, *Ad Donatum* 4.

⁷⁰⁹ Se Cyprian, *Ad Donatum* 4.

fremtiden, overbevise andre, omvende, bringe fred hvor der er modstand, helbrede, betvinge de onde ånder⁷¹⁰.

Vi ser altså, at Cyprian, i lighed med de tidligere apologeter og i lighed med Paulus' forbillede, fremstiller omvendelse som etablering af kontakt til Guds nåde, som en oplysning og som en moralsk forvandling. Forvandlingen er i en forstand pludselig, idet det i kapitel to siges, at det ikke er noget, man kan slide eller studere sig til, det kommer derimod fra Gud. I de kommende kapitler ser vi dog, at Cyprian skildrer en selvudvikling, der har taget tid, en tid med skiftende psykologiske stemninger. Cyprian fremstiller sig selv som den omvendte synder og mener, at Donatus kan identificere sig hermed. Cyprian fører i tankerne Donatus op på en fiktiv bjergtop, hvorfra han viser ham alle verdens synder⁷¹¹. Cyprian forklarer Donatus, at der kun hos Gud er befrielse og sikkerhed fra alt dette – kun hos ham er der kraft til at blive et nyt menneske⁷¹². Dette leder frem til de allerede nævnte afsluttende formaninger til Donatus om at søge Gud⁷¹³. Det er altså klart, at Cyprian bruger sin egen omvendelseskildring, og betoningen af at denne indeholdt en moralsk forvandling og en befrielse fra synd og skyld, til at formane Donatus og andre læsere/tilhørere (model 9 punkt 4). Som Quasten skriver: *the treatise intends not only to justify Cyprian's own conversion but to invite others to take the same step. Every sinner was to feel heartened in considering from what an abyss Cyprian had been rescued*⁷¹⁴.

Cyprians skildringer af skiftende sindsstemninger i forbindelse med omvendelsen kan bruges til at tegne et billede af en psykologisk motiveret omvendelse. Cyprian skildrede imidlertid, som det ovenstående citat af Quasten viser, at Quasten klart havde set, sin egen ”psykologisk” udvikling for at denne kunne tjene som forbillede for Donatus’ og andre læsere/tilhøreres lignende omvendelse. Cyprian placerer da også omvendelsen i en social og rituel sammenhæng. Han fremhæver nemlig dåbens betydning, idet han som ét menneske til et andet belærer Donatus, og idet han opfordrer Donatus til at modtage kraft fra Gud, så han selv kan overtale og omvende andre. Med denne opfordring til Donatus om at blive en gudsinspireret og udrustet ”missionær” for andre er det klart, at omvendelsesidealet igen kan illustreres med model 6. De andre som Donatus, ifølge Cyprian, har en mission i forhold til, er bl.a. modstandere, så her ser vi igen det velkendte topos om modstandere som potentielle konvertitter.

Der er imidlertid endnu en grund til, at Price ikke vil kategorisere skriftet som apologetisk. Det forudsætter nemlig ikke noget angreb på kristne eller kristendom. Cyprian er på intet tidspunkt i defensiven, og nok er Cyprian polemisk overfor tidens moral, men ikke overfor

⁷¹⁰ Se Cyprian, *Ad Donatum* 4-5.

⁷¹¹ Se Cyprian, *Ad Donatum* 6-13.

⁷¹² Se Cyprian, *Ad Donatum* 14.

⁷¹³ Se Cyprian, *Ad Donatum* 15-16.

⁷¹⁴ Se Quasten 1962 bd. 2 s. 347.

læseren. Så ved at fastholde, at apologetik forudsætter et angreb, kan Price fastholde, at *Ad Donatum* ikke er apologetik⁷¹⁵. Price har imidlertid, ligesom Danielou, lagt vægt på, at apologetisk litteratur indeholdt argumenter, som kristne kunne bruge i diskussion med ikke-kristne. Argumenterne i *Ad Donatum* var næppe beregnet på nogen polemisk diskussion mellem kristne og ikke-kristne. Derimod er der al mulig grund til at antage, at Cyprian mente, at skriftet med hans egen omvendelseskildring kunne bruges i forhold til (potentielle) konvertitter, for således kan vi, ifølge den anvendte definition af dette begreb, betragte den formelle adressat, Donatus. Som Fiedrowicz skriver: *Mit der Apologie der eigenen Glaubensentscheidung verbindet sich in dieser Schrift die propagandistische Absicht des Konvertiten, nun auch die ehemaligen Gefährten für die neue Religion zu gewinnen*⁷¹⁶.

Omvendelse i Cyprians, *Quod idola dii non sunt*:

Skriftet, *Quod idola dii non sunt*, er stort set et sammendrag af hovedsynspunkter og argumenter fra Tertullians, *Apologeticum* og Minucius Felix', *Octavius*⁷¹⁷ dog tilsat nogle enkelte bemærkninger om forfatterens omvendelse i kollektiv form. Om skriftets afhængighed af Tertullian og Minucius Felix og dets funktion i forhold til Cyprian selv skriver Quasten: *Many of its ideas and expressions are borrowed from Tertullian and Minucius Felix. Apparently, the writer as a neophyte assembled quotations from the existing Latin Apologies and summed up the arguments for the vanity of idolatry and the supremacy of the one, true God*⁷¹⁸.

Det har i flere omgange været bestredet, at værket, *Quod idola dii non sunt*, virkelig skulle være skrevet af Cyprian. Problemet er primært, at den førnævnte samtidige kristne forfatter, Pontius, i biografien over Cyprians livs syvende kapitel giver os en liste over Cyprians værker, og at værket ikke optræder på denne liste. Men dette forhold kan muligvis netop skyldes, at han og Cyprian snarere anså det for et referat af Tertullians *Apologeticum* og Minucius Felix' *Octavius* end som noget selvstændigt arbejde af Cyprian. Hieronimus og Augustin betragtede begge værket som forfattet af Cyprian⁷¹⁹. Da Quasten i 1953 skrev sit standardværk, *Patrology*, havde patristikeren, Kochs, studier af sproget i dette værk og studier af sproget i Cyprians øvrige forfatterskab da også, ifølge Quasten, overbevisende demonstreret, at skriftet var skrevet af Cyprian⁷²⁰. Siden er spørgsmålet imidlertid blevet genåbnet af teologen, Heck, igen primært med udgangspunkt i den manglende omtale hos Pontius⁷²¹. Denne nyere tidsskriftsartikel har imidlertid flere mangler. For

⁷¹⁵ Dette og efterfølgende se Price 1998 s. 105-107.

⁷¹⁶ Se Fiedrowicz 2000 s.64-65.

⁷¹⁷ Se fx Quasten 1962 bd.2 s.363-364.

⁷¹⁸ Se Quasten 1962 bd.2 s.364

⁷¹⁹ Se Hieronimus, *Epist.* 70,5 og Augustin, *De bapt.* VI,44,87, sidstnævnte her fra Quasten 1962 bd.2 s.364.

⁷²⁰ Se Quasten 1962 bd.2 s.364.

⁷²¹ Se Heck 1993 s.148-155.

det første er der grundlæggende tale om et argument, *e selentio*. For det andet tages der i denne artikel intet hensyn til, at denne tavshed kunne skyldes mange forhold, fx at Pontius måske netop (i så fald med ganske stor rimelighed) snarere bedømte apologien som et referat, end som et selvstændigt værk⁷²². For det tredje tager artiklen ikke hensyn til Kochs sproglige argumenter. På denne baggrund, og med Hieronimus' og Augustins' vidnesbyrd in mente, er der ringe grund til at drage Cyprians forfatterskab i tvivl.

Under forudsætning af at Cyprian vitterligt er forfatteren til skriftet, og under forudsætning af at den logiske antagelse om, at hans manglende "bibelkundskab" viser, at han ikke havde været kristen særligt længe (se ovenfor kapitel 4) holder, så skriver han altså igen som nyomvendt i år 246. I dette skrift betegner han igen omvendelsen som etableringen af en kontakt til Kristus som frelser⁷²³. Ved ham var Cyprian og andre kristne blevet reddet fra uvidenhed om Gud og reddet fra den afgudsdyrkelse, som, ifølge Cyprian, i virkeligheden er dyrkelsen af ondsindede og fordømte dæmoner⁷²⁴. Gud ønskede selv at samle alle mennesker til sig og sendte derfor Kristus og Helligånden. Kristus blev sendt som hersker og herre og som oplyser og lærer for menneskeracen, men han blev også sendt i ydmyghed. Kristus ønskede at være, hvad mennesket var, for at mennesket kunne blive, hvad Kristus var. Dette var forudsagt ved profeterne⁷²⁵. Jøderne bruges af Cyprian som et skræmmende eksempel på dem, der er uværdige til liv, idet de ikke ville tro deres egne profeter. De havde livet, Kristus, for deres øjne, men så det ikke, fordi de var blinde⁷²⁶. Til gengæld spredtes Kristi disciple ud over jorden, og med deres Herre og Gud som rådgiver instruerede de alle mennesker om frelsen og førte mange fra mørke til lyset⁷²⁷.

De kristnes tro bliver prøvet, når de forfølges. Dette sker, bl.a. for at de kristnes vidnesbyrd i ord må blive ledsaget af et vidnesbyrd i gerninger og lidelse. Cyprian slutter med atter at inddrage sig selv, idet han skifter fra at omtale kristne i tredjeperson flertal til førsteperson flertal. Han skriver, at "vi" kristne ledsager "ham" (Kristus), vi følger ham, vi anser ham som vores rejses leder, lysets kilde, og frelseren, Kristus, lover både himmelen og faderen til enhver som søger og tror. Hvad Kristus er, vil også "vi" kristne blive, hvis "vi" følger Kristus⁷²⁸.

Omvendelsesidealet i dette skrift kan altså igen illustreres med model 6. Det er afgørende for konvertitter at komme i kontakt med Kristus, og ham lærer de i praksis ofte at kende, når de ser eller hører den kristne "missionærs" vidnesbyrd i gerninger eller ord. Missionæren er selv ikke blot udsendt af Gud og Kristus, men bliver også løbende rådgivet af det guddommelige.

⁷²² Se fx også Simmons 1995 s. 124 note 278.

⁷²³ Se Cyprian, *Quod idola dii non sunt* 10.

⁷²⁴ Se Cyprian, *Quod idola dii non sunt* 7-9.

⁷²⁵ Se Cyprian, *Quod idola dii non sunt* 10-14.

⁷²⁶ Se Cyprian, *Quod idola dii non sunt* 12.

⁷²⁷ Se Cyprian, *Quod idola dii non sunt* 14.

⁷²⁸ Se Cyprian, *Quod idola dii non sunt* 15.

Dette skrift er særligt interessant, idet det (forudsat at det er skrevet af Cyprian, og at det med rette dateres til år 246) som et levn viser os, at en nyomvendt, en konvertit, er blevet præsenteret for apologetiske skrifter, Tertullians og Minucius Felix', og at han har fundet det umagen værd at referere disse. I dette referat har forfatteren efterlignet de to apologetiske forfattere, idet konvertitten selv har forfattet nogle stereotype og kollektive skildringer af egen omvendelse. Når vi således ser, at konvertitten, Cyprian, havde læst og refereret apologeterne, Tertullian og Minucius Felix, er det rimeligt at antage, at forfatteren mente, at andre konvertitter eller andre potentielle konvertitter kunne have gavn af dette referat af de to apologeter, og at de samme (potentielle) konvertitter kunne have gavn af at læse Cyprians kollektive omvendelsesskildringer.

Men Cyprians omvendelsesskildringer i de to tidlige apologetiske værker kunne også have en central betydning i forhold til ham selv. Vi så i del IIb, at Paulus' selv brugte sin egen omvendelsesskildring til at argumentere for egen status. Vi så ligeledes at Barnabas ifølge Lukas introducerede Paulus til menigheden i Jerusalem ved at berette om hans omvendelse. Kunne det tilsvarende tænkes at Cyprians omvendelsesskildringer bl.a. havde den funktion at sikre Cyprians status i menigheden i Karthago (model 9 punkt 1)? Det er her tankevækkende, at også Tertullian forfattede apologetiske skrifter med egne omvendelsesskildringer kort tid efter hans omvendelse.

Cyprian, *Ad Demetrianum*.

Dette skrift er dateret til år 252 (se ovenfor kapitel 4), og her efter ophøret af den store Deciske forfølgelse har vi endelig et apologetisk skrift af Cyprian, som følger Princes krav om en formel ikke-kristen adressat og en stærk polemisk tone.

Tonen over for den hedenske adressat, Demetrian, er endog meget stærkt polemisk. Demetrian bliver af Cyprian tiltalt som en mand grebet af vanvid, en mand som med vanhellig mund offentligt har spottet Gud⁷²⁹. Cyprian hævder, at han ofte er blevet opsøgt af Demetrian, men idet det ikke har været Demetrians hensigt at lære, men snarere har været hans hensigt at diskutere, har Cyprian som regel forholdt sig tavs. Cyprian anså det nemlig for ligeså nytteløst at argumentere med Demetrian, som det ville være at lyse for en blind og tale til en døv. Imidlertid har Cyprian kunnet konstatere, at Demetrian, ved falskt at anklage de kristne for at være skyld i krige, smitsomme sygdomme, hungersnød og tørke, har fået mange til at hade de kristne. Derfor vil Cyprian nu skriftligt svare på Demetrians anklager, idet han i det mindste er sikker på, at de, som er blevet forledt til det onde af (Demetrians) bedrag, vil blive ført til det gode af (Cyprians) sandhed.

Disse læsere/tilhørere omtales med en lidt større høflighed. De omtales netop som mennesker med en generel respekt for sandheden kombineret med et blindt punkt med hensyn til de

⁷²⁹ Dette og følgende se Cyprian, *Ad Demetrianum* 1-2.

kristne og Gud⁷³⁰. De er dog syndere og bliver klart og nøgent genkendt som sådan af andre. Derfor bør de også betragte sig selv og se deres egen stolthed, grådighed, vrede, spillelyst, drikkældighed, misundelse, begær og grusomhed⁷³¹. Vejen til at lære Gud at kende, går gennem at kende sig selv først, og læseren opfordres til at vende sig bønfyldende mod Gud⁷³². Så vil Gud nemlig komme læseren til hjælp, og ved Kristi mellemkomst redde læseren fra uvidenhed og synd. Ifølge Cyprian er det beviser for sandheden i hans forkyndelse, at Gud gennem profeterne har forudsagt alle de ulykker, som hedningerne nu beskylder de kristne for at være årsag til⁷³³. Ligeledes er det beviser, når Cyprian og andre kristne driver dæmonerne ud af de hedninger, som er besatte⁷³⁴. Herved er omvendelse sat ind i en social kontekst. Denne sociale kontekst fremgår også af, at Cyprian skriver, at han og andre kristne dag og nat beder for læsernes frelse. I denne kontekst giver Cyprian en lille kollektiv omvendelseskildring, ifølge hvilken han og andre kristne er blevet genfødt ved Helligånden med det resultat, at de ikke længere lever for verden og sig selv, men for Gud⁷³⁵. På denne baggrund er det ikke overraskende, at Cyprian, også i skriftets afslutning, henvender sig til læseren som en modstander med en opfordring om omvendelse til livet⁷³⁶. Denne modstander tiltales også som synder, for Cyprian forklarer ham, at vejen til Guds nåde er åben, og at det er let at få adgang for enhver, som søger sandheden. Dette demonstrerer Cyprian ved at give læseren/tilhøreren endnu en ganske kort kollektiv omvendelseskildring. Kristus har med sin død på korset genforenet Cyprian og andre kristne med Gud, og de ikke-kristne læsere/tilhørere kan altså lære af dette, at Kristus ligeledes har givet dem adgang til Gud, hvis de bare, som Cyprian, vil søge ham⁷³⁷.

⁷³⁰ Se fx Cyprian, *Ad Demetrianum* 3,1.

⁷³¹ Se Cyprian, *Ad Demetrianum* 10.

⁷³² Se Cyprian, *Ad Demetrianum* 16.

⁷³³ Se Cyprian, *Ad Demetrianum* 23.

⁷³⁴ Se Cyprian, *Ad Demetrianum* 15.

⁷³⁵ Se Cyprian, *Ad Demetrianum* 20.

⁷³⁶ Se Cyprian, *Ad Demetrianum* 25.

⁷³⁷ Se Cyprian, *Ad Demetrianum* 26.

Kapitel 9: Omvendelsesskildringers funktion i to senere apologetiske skrifter.

Den ovenstående undersøgelse af apologeternes omvendelsesskildringer fra perioden ca. år 110-250 har givet os et tilstrækkeligt billede i forhold til de fleste af de problemstillinger vi rejste. Vi står tilbage med to problemer som materialet ikke har kunnet give os et tilstrækkeligt svar på – primært fordi vores kendskab til apologeternes liv er for ringe. Disse to problemer vil nu blive præsenteret ligesom det vil blive begrundet hvorfor vi kan søge en afklaring af disse problemer ved at vende os mod to apologeter hvis virke falder udenfor afhandlingens kronologiske afgrænsning, Arnobius og Laktants.

Apologetens/konvertittens omvendelsesskildrings funktion i relation til egen status.

I første århundrede så vi at omvendelsesskildringer bl.a. kunne have den funktion at etablere eller øge konvertittens status i det forestillede kristne samfund og i kristne fællesskaber (model 9 punkt 1). Denne funktion kan genkendes fra undersøgelser af omvendelsesskildringers funktion i moderne religiøse bevægelser – især fra disse bevægelser etableringsfacer. I perioden ca. år 110-250 fik vi først mod periodens slutning, hos Tertullian og Cyprian, indikationer for, at omvendelsesskildringer (fortsat eller igen) kunne have en lignende funktion. Både Tertullian og Cyprian skrev nemlig apologetiske skrifter kort efter deres egen omvendelse hvori skildringer af egen omvendelse indgik. Når omvendelse (også) betragtes som en proces vil det her være nærliggende at betragte affattelsen af sådanne omvendelsesskildringer (vidnesbyrd) som et af de sidste stadier i omvendelsesprocessen. Det er vanskeligt at afklare om nogen af de øvrige apologeters omvendelsesskildringer kunne have haft en lignende funktion. Justins og Tatians bevarede omvendelsesskildringer indgår i apologetiske skrifter, som dateres til flere år efter deres omvendelse – så her er det næppe tilfældet. Med hensyn til alle de øvrige apologeter er det derimod ikke muligt at afklare hvor længe apologeterne havde været kristne da de skrev de omvendelsesskildringer, som vi kender. Det er altså ikke muligt at afklare om det giver mening at beskrive dem som konvertitter på (et sent stadium) i omvendelsesprocessen, da de skrev deres apologetiske skrifter.

Med Tertullian og Cyprian som eneste eksempler kan vi altså ikke afgøre om det også i perioden 110-250 var almindeligt, at konvertitter gennem skildring af egen omvendelse konfirmerede deres egen nye status som kristne. Spørgsmålet står imidlertid centralt i afhandlingens problemstilling. Derfor vil vi nu vende os mod de to apologeter, der som de første (af de os kendte kristne forfattere) fulgte i Tertullians og Cyprians fodspor, Arnobius og Laktants.

Omvendelsesskildringerne i deres særdeles omfattende apologetiske værker vil ikke her blive underkastet en systematisk undersøgelse med henblik på alle de i denne del af afhandlingen rejste spørgsmål. Omvendelsesskildringerne vil derimod blive undersøgt med henblik på disse skildringers funktion. Fokus vil være på den eventuelle funktionen i relation til forfatterens egen

status, idet det for begge disse to forfatteres vedkommende er muligt at sætte affattelsen af omvendelsesskildringerne i relation til de to forfatteres omvendelsestidspunkt. Metodisk ville det dog være uforsvarligt kun at spørge efter én enkelt funktion hvor der potentielt er flere, idet det da ikke er muligt at sige noget om relativ betydning af forskellige funktioner. Derfor vil undersøgelsen af om omvendelsesskildringerne hos Arnobius og/eller Laktants skulle have haft til hensigt at confirmere de to forfatteres status som kristne blive sammenholdt med en undersøgelse af om omvendelsesskildringerne (også) havde nogle af de øvrige velkendte funktioner (model 9).

Apologetens/konvertittens anvendelse af apologetisk litteratur.

Vi så at Cyprian kort efter egen omvendelse (eller rettere på et sent stadium i sin egen omvendelseproces) refererede to tidligere apologetiske arbejder på et tidspunkt hvor han i øvrigt udviste et ringe kendskab til kristen litteratur. Dette afslører, at han som konvertit var blevet præsenteret for apologetisk litteratur; og at han havde fundet denne apologetiske litteratur relevant. Jeg har argumenteret for at den apologetiske litteratur og omvendelsesskildringerne heri bl.a. kunne bruges til offensivt missionerende at påvirke og bekræfte (potentielle) konvertitter og at apologeterne også havde tiltænkt dem en sådan funktion (model 9 punkt 4). Men en ting er hvilken anvendelse en forfatter *ønsker* at hans skrifter skal have og hvilke anvendelser et sådant skrift *kunne* have noget andet er hvordan skrifterne rent faktisk blev anvendt. Her har det som vi har set været muligt at påvise en fælles tematik og en stor fælles overensstemmelse fra apologet til apologet med hensyn til omvendelsesidealer etc. Men det er kun Cyprian, som har kunnet give os et uimiskendeligt eksempel på en apologet, som midt i vedkommendes egen omvendelseproces var under påvirkning af andre apologeter og deres omvendelsesskildringer. Det er muligt (men umuligt at påvise og derfor ikke rimeligt at antage) at et større kendskab til andre apologeters omvendelsestidspunkt ville afsløre noget tilsvarende. Her kan det igen være nyttigt at vende os mod Cyprians umiddelbare efterfølgere, Arnobius og Laktants, idet det, som vi skal påvise, er muligt, at datere deres omvendelse i tæt tilknytning til deres apologetiske forfattervirksomhed.

Arnobius.

Datering af Arnobius' omvendelse og af Arnobius' omvendelsesskildring i *Ad nationes*.

Arnobius kender vi kun fra hans eget apologetiske værk i syv bøger, *Ad nationes*, og fra Hieronimus, som i to værker og to breve omtaler ham⁷³⁸. I Hieronimus' kortfattede biografi skriver han om Arnobius, at han under Diocletians regeringstid levede i Sicca i Nordafrika, hvor han virkede som lærer i retorik og skrev mod hedningerne. I kronologien skriver Hieronimus om

⁷³⁸ Se Hieronimus, *Vir. ill.* . 79-80, *Chron.* under det år, som svarer til 327 og *Epist.* 70,5 og 83. Se fx også Quasten 1962 bd. 2 s.383-392, Bonnec 1982 bd.1 s.30-34, Simmons 1995 s.47-94 og Fiedrowicz 2000 s.74-76.

Arnobius i det år, der svarer til 327. Dette giver os en vanskelighed med dateringen fordi Hieronimus i sin biografi om Lactants skriver han, at Lactants var blevet undervist af Arnobius (antageligvis mens de endnu begge var hedninger – se nedenfor), og fordi Hieronimus sammesteds beskriver Lactants som usædvanligt gammel i år 317. Her er det ikke sandsynligt, at denne meget gamle mands tidligere lærer, endnu i 327, skulle have undervist i Sicca⁷³⁹. Hieronimus' omtale i kronologien af Arnobius under året 327 er på denne baggrund ofte blevet betragtet som en simpel redaktionel fejl⁷⁴⁰. For nylig har den anglikanske teolog, Simmons, foreslået en alternativ forklaring, som dog stadig daterer værket til Diocletians regeringstid. Simmons har argumenteret for, at Hieronimus, da han skrev kronologien, virkelig mente at kunne datere Arnobius' virke til 327. Senere, da Hieronimus arbejdede på biografien, opdagede han imidlertid den rette sammenhæng, måske ved at læse et af de nu tabte værker af Lactants⁷⁴¹. Under alle omstændigheder støttes dateringen af Arnobius værk til Diocletians regeringstid af, at Arnobius selv i *Adversus Nationes* skriver, at Rom havde eksisteret i 1050 år, og at kristendommen havde eksisteret i omkring 300 år⁷⁴². Begge dele peger på Diocletians regeringstid, den førstnævnte bemærkning mere præcist til år 297. Imidlertid er det ud fra den tredje bog klart, at Arnobius selv var øjenvidne til de diocletianske kristenforfølgelser i år 303-4⁷⁴³. Hermed må vi enten antage, at de 1050 år fra Roms grundlæggelse er ment som en omtrentlig angivelse (hvilket er ganske plausibelt), eller at Arnobius har skrevet tredje-syvende bog syv år efter den første-anden – hvilket også er muligt. Der er meget, der tyder på, at Arnobius havde et meget ringe kendskab til de kristne skrifter og dogmer, da han skrev første og anden bog, mens han i tredje-syvende bog demonstrerer en væsentlig bedre indsigt heri⁷⁴⁴. Simmons skriver således om de to første bøger: *the logical conclusion to make is that Arnobius was an uninstructed neophyte while he was writing the work*⁷⁴⁵.

Under alle omstændigheder ender vi her med en datering af værket til Diocletians regeringstid. Simmons har ganske overbevisende, bl.a. ved hjælp af en systematisk gennemgang af Arnobius' referencer til myndighedernes forhold til de kristne, argumenteret for, at værket blev skrevet og redigeret i løbet af årene 302-305, først bog ét og to og derpå de øvrige⁷⁴⁶.

⁷³⁹ For en fastholden ved Hieronimus' sene datering se Edwards 1998 s.198. Edwards er dog ikke opmærksom på denne "interne" modsigelse hos Hieronimus.

⁷⁴⁰ Se fx Quasten 1962 bd.2 s.384.

⁷⁴¹ Se Simmons 1995 s. 90-91.

⁷⁴² Se Arnobius, *Adversus Nationes* II,71.

⁷⁴³ Se fx også Edwards 1998 s.198.

⁷⁴⁴ Se fx Quasten 1962 bd.2 s.384, Bonniec 1982 s.305 og Simmons 1995 s.126-127.

⁷⁴⁵ Se Simmons 1995 s.126.

⁷⁴⁶ Se Simmons 1995 s. 47-94 og 122-127.

Arnobius' vidnesbyrd – omvendelsesskildringer som forsvar mod anklager (model 9 punkt 3).

Vi så, at Justin i anden apologi brugte sin omvendelsesskildring defensivt til at forsvare sig selv og de kristne mod anklager om, at de var umoralske. Omvendelsesskildringerne i Arnobius' værk, *Adversus Nationes*, har en lignende funktion. I de første fireogtyve kapitler af første bog forsvarer Arnobius de kristne i forhold til anklager om, at de kristne skulle være skyld i ulykker, naturkatastrofer, sygdomme, krige og lignende. I det sjette kapitel er det specifikt krige, det drejer sig om, og her afviser Arnobius for det første, at de kristne skulle være skyldige. Dernæst hævder han, at de kristne ikke alene er uskyldige, men at de tværtimod bidrager til at gøre de krige, de altså er uskyldige i, mindre grusomme. Omvendelsesskildringen er i kollektiv form, og Arnobius fremhæver konvertiternes forhold til Kristus. Ifølge Arnobius har "vi" nemlig lært af Kristus ikke at gengælde ondt med ondt, og at det er bedre at lide ondt end at gøre ondt. Denne Kristi oplæring og moralske forvandling af konvertitten er, ifølge Arnobius, nødvendig, for i lighed med de tidligere apologeter fremstiller Arnobius konvertitter, sig selv indbefattet, som omvendte syndere. Ifølge Arnobius er "vi", på grund af vores iboende svaghed, tilbøjelige til at fejle og give efter for lyster og begæringer. Men netop derfor giver Kristus sig til kende i "vore" tanker, for at "vi" i stedet må få lyst til renhed og må blive gjort rene⁷⁴⁷.

Senere bruger han igen en kollektiv omvendelsesskildring til at forsvare de kristne mod endnu en anklage⁷⁴⁸. Arnobius hævder, at de kristne var forhadte, fordi de overtroisk dyrkede Kristus, som blev født som et menneske og døde på et kors, og fordi de overtroisk hævdede, at han endnu lever. Men det at Kristus lever, kunne Arnobius, ligesom Paulus før ham, bevidne. Arnobius skriver nemlig, at han ligesom andre kristne er blevet forvandlet af Kristus. Kristus har, ifølge Arnobius, indplantet sin sandhed i "vore" hjerter, han har befriet "os" fra synd, og han har vist "os" Gud. Kristus har, ifølge Arnobius, også givet ham selv og andre kristne indsigt i, hvem de selv var, før de omvendte sig. Gennem Kristus har de set deres egen grundløse stolthed og deres egen egentlige svaghed. De har set, at de var uvidende. Men ved ham er de også blevet ledt fra overtro til sand gudsfrygt og til samkvem med universets skaber i taksigelse og bøn. Omvendelsesidealet med den direkte kontakt til både Kristus og Gud svarer til model 5 og indeholder, som vi så ofte har set det, en befrielse fra overtro, synd og uvidenhed gennem en guddommelig moralsk forvandling og oplysning. Denne kollektive omvendelsesskildring leder umiddelbart over i den individuelle omvendelsesskildring, som indledte denne del IIb om apologeternes vidnesbyrd. I denne omvendelsesskildring betones det netop kraftigt, at Arnobius gennem omvendelsen var blevet befriet fra overtro af Kristus, og at han netop derfor bør ære Kristus som Gud. De netop

⁷⁴⁷ Se Arnobius, *Adversus Nationes* I,27.

⁷⁴⁸ Se Arnobius, *Adversus Nationes* I,36-63 for hele konteksten og I,38-39 for omvendelsesskildringerne. Se fx også Edwards 1998 s.215.

gennemgåede kollektive og individuelle omvendelseskildringer indgår altså i en kontekst, hvor Arnobius vil vise, at det ikke er tåbelig overtro, at de kristne giver guddommelig ære til Kristus, men at disse æresbevisninger netop svarer til, hvordan Kristus har gjort vel overfor konvertitten. Her er det klart, at det netop bliver et godt argument at skrive et vidnesbyrd om, at man selv gennem kontakten til Kristus er blevet befriet fra overtro – en overtro som beskrives i stereotype og for læseren genkendelige vendinger. Vi ser altså atter, at omvendelseskildringer spiller en afgørende rolle for apologetens defensive argumentation, og at en kristen forfatter kan bruge egen omvendelseskildring til at argumentere for Kristi opstandelse og guddommelighed.

Vidnesbyrd fra øjenvidne og forbillede på omvendelse (model 9 punkt 4).

Denne Kristi guddommelighed er der, ifølge Arnobius, mange beviser for, og ifølge Arnobius er der altså mange motiver til omvendelse⁷⁴⁹. Kristi egne, apostlenes og de kristnes mirakler, var således et bevis på Kristi guddommelighed. Disse mirakler omfattede helbredelse af forskellige sygdomme, betvingelse af naturen, uddrivelse af dæmoner, opvækkelse af døde, tungetale, syner og åbenbaringer. Med hensyn til åbenbaringer fremhæver Arnobius, at Kristus, i Arnobius' samtid, blev set af retfærdige mænd, ikke kun i drømme, men også i vågen tilstand. Det betragtes også som mirakuløst og et trosbevis, at kristendommen så hurtigt blev udbredt til så mange mennesker af alle folkeslag. Hedenske sandsigere, magikere og augurers kunster er også blevet ødelagt gennem mødet med den større magt – dette skildres dog ikke kun som et trosbevis, men også som et motiv til modstand mod de kristne (se også del III). Det er særligt de hårdhjertede, som først omvender sig efter mødet med sådanne mirakler. Kristus har bevist, at alle disciplenes og de kristnes mirakler, sker ved hans magt, idet han udvalgte og udrustede uvidende fiskere, håndværkere og bønder. Disse har, i hans navn, udført de samme mægtige gerninger, som han selv gjorde, og heller ikke her bliver der gjort brug af nogle magiske remedier eller noget bedrag. Alt dette er der mange troværdige øjenvidner til. Dette er vigtigt, for Arnobius siger, at ingen vil blive overbevist af skriftlige beviser alene. Det afgørende bevis bliver i stedet enhver kristens egen bekendelse (I,56). Ved at fremsætte et sådant synspunkt forklarer Arnobius den ikke-kristne læser/tilhører (som potentiel konvertit), at denne skal se Arnobius egen omvendelseskildring, som et sådant overbevisende vidnesbyrd fra et øjenvidne (som jo dog bliver fremsat i skriftlig form). Den kristne læser/tilhører kan tilsvarende lære, at han eller hun selv bør vidne (som øjenvidne) ud fra, hvad han eller hun selv har oplevet; gerne (hvis muligt) i efterligning af Arnobius ved hjælp af vedkommendes egen eventuelle omvendelsesberetning. Hermed er omvendelse bestemt også sat ind i en social kontekst, den kristne kan lede hedningen til Kristus, selvom det naturligvis i sidste ende er nødvendigt, at konvertitten

⁷⁴⁹ Dette og følgende se Arnobius, *Adversus Nationes* I,42-56.

selv kommer i kontakt med Kristus og bliver undervist af ham, Kristus, som har bragt et budskab om sikkerhed, frelse og evigt liv til verden (I,63-65).

Vidensbyrdets funktion i forhold til Arnobius selv (model 9 punkt 1).

Ifølge Hieronimus omvendte Arnobius sig til Kristendommen som følge af et syn. Men da hans biskop var skeptisk, fordi Arnobius indtil da vedholdende havde angrebet de kristne, forfattede Arnobius nogle gode bøger mod sin tidligere religion for at blive accepteret⁷⁵⁰. Alt dette kan ikke udledes af noget, som Arnobius selv skriver. Derfor er Hieronimus for os en førstehåndskilde hertil. Hieronimus giver os desværre intet indblik i, hvilke kilder han eventuelt selv havde til disse oplysninger. Således isoleret kan Hieronimus' skildring alligevel ikke tillægges nogen høj værdi som kilde til omstændighederne omkring Arnobius' omvendelse, til hans motiver for at skrive *Adversus Nationes* og til Arnobius' forhold til hans, for os anonyme, biskop. Dette har dog naturligvis ikke forhindret, at Hieronimus' udsagn desangående er blevet diskuteret i forskningen.

Mange har afvist beretningen som usandsynlig og hævdet, at situationen med en biskop, der afviser en konvertit, snarere måtte afspejle forholdene i Hieronymus' samtid (levede ca. 345-419), hvor det kunne være socialt og politisk attraktivt at være kristen, end afspejle forholdene i Arnobius samtid, hvor kirken stod enten midt i eller lige overfor den største forfølgelse.

Ræsonnementet er, at biskoppen i en forfulgt eller truet menighed næppe kunne tillade sig at være kræsen med, hvem han accepterede i kirken⁷⁵¹. Ræsonnementet er vel ganske plausibelt, men det er imidlertid muligt at opstille alternative og lige så plausible ræsonnementer, som peger på, at Hieronimus' skildring kunne give god mening også i Arnobius' samtid. For det første er det ikke givet, at kirken, biskoppen eller Arnobius, da de to første bøger blev skrevet, allerede var midt i forfølgelsen, og det er tilsvarende ikke givet, at kirken, biskoppen og Arnobius, hvis forfølgelsen altså endnu ikke var brudt ud, vidste om og frygtede den forestående forfølgelse. Selv hvis vi antager, at forfølgelsen var brudt ud, eller at kirken, biskoppen og Arnobius havde forudviden om, at den ville komme, er det heller ikke givet, at biskoppen, som kritikerne af Hieronimus synes at antage, ville være fuldstændig ukritisk overfor at optage en kendt modstander i menigheden. Tiden var en ganske anden, da Lukas skrev *Apostlenes Gerninger* og da Cyprian skrev sine breve. Ikke desto mindre er det interessant i denne forbindelse, at Lukas skildrede, at menigheden i Jerusalem kun med skepsis og efter overtalelse fra den kristne Barnabas modtog den tidligere forfølger, Paulus – angiveligt netop fordi menigheden frygtede forfølgelse⁷⁵². Tilsvarende er det interessant, at

⁷⁵⁰ *neque ab episcopo impetraret fidem quam semper impugnaverat, elucubravit adversum pristinam religionem luculentissimos libros, et tandem veluti quibusdam obsidibus pietatis, foedus impetravit.* Se Hieronimus, *Chron.* ad. ann. 327. Se fx også Edwards 1998 s.198.

⁷⁵¹ For en gennemgang af disse synspunkter se fx Simmons 1995 s.122-125, som dog ikke selv deler dem.

⁷⁵² Se del IIa og *Ap.G.* 9,26-27.

Cyprian under den decisive forfølgelse skriver, at man først bør genoptage flertallet af de frafaldne i menigheden, når forfølgelsen er overstået. Cyprian ræsonnerer, at det af hensyn til disse svage frafaldnes frelse vil være betænkeligt at genoptage dem i menigheden, før faren for et nyt frafald er drevet over⁷⁵³. Hvis altså biskoppen i Sicca vidste, at kirken stod midt i eller lige overfor en stor forfølgelse, kan han have haft mindst to plausible motiver til med omhu at efterprøve Arnobius' oprigtighed. For det første kunne han frygte, at Arnobius var en hykler, som kun var ude på at udspejle og forråde de kristne. For det andet kunne han frygte, at Arnobius, hvis dennes omvendelse var sket på et for spinkelt grundlag, straks ville falde fra igen⁷⁵⁴. Endelig kan man også indvende, at vi har et vidnesbyrd fra netop Hieronimus' egen tid om, at kristne med stor glæde og tilsyneladende uden skepsis tog imod den tidligere modstander, Victorinus, som efter omvendelse søgte optagelse i kirken⁷⁵⁵. Augustin, som beretter herom, beskriver endog denne kirkens åbenhed og glade modtagelse af tidligere modstandere som et generelt fænomen. Således vil der, hvis vi skal stille sagen på spidsen, være større grund til at betragte Hieronimus' beretning som ude af tridt med hans egen tid – hvilket vil betyde, at vi bør betragte udsagnet som troværdigt med hensyn til Hieronimus' fortid og Arnobius' samtid.

Hermed er det dog naturligvis på ingen måde givet, at Arnobius ville have kunnet genkende Hieronimus beretning. Simmons har imidlertid ivrigt søgt at sandsynliggøre dette vel vidende, at det på det foreliggende kildegrundlag ikke er muligt at nå til nogen endelig afklaring af spørgsmålet⁷⁵⁶. Simmons argumentation er todelt. For det første afviser Simmons, ligesom jeg netop har gjort, men med andre argumenter, at man uden videre kan affærdige Hieronimus' skildring af en skeptisk biskop i en forfulgt kirke. Simmons har, som den første, rejst spørgsmålet om, hvad Hieronimus mere nøjagtigt forestillede sig, at der var foregået mellem biskoppen og Arnobius. Mente Hieronimus at Arnobius blev helt afvist, eller mente han, at han blot blev modtaget med skepsis og udspurgt? Og i begge tilfælde, hvem tog da initiativ til, at bøgerne skulle skrives? Var biskoppen initiativtageren, var det da et krav til Arnobius, at han skulle skrive bøgerne, hvis han ville optages, eller var det blot et forslag. Hvis det var Arnobius' egen idé, skrev han så efter aftale med biskoppen om, at et sådant skrift ville være tilstrækkeligt bevis på hans oprigtighed, eller skrev Arnobius blot i den formodning. Ingen af disse muligheder lader sig udelukke gennem en læsning af Hieronimus, og Simmons påpegning heraf understreger, at man altså kun kan afvise Hieronimus beretning, hvis man kan påvise, at ingen af disse tolkninger plausibelt kan skildre en biskop og en konvertits adfærd i forhold til hinanden i en kirke på randen af, eller midt i forfølgelse. For det andet argumenterer Simmons mere offensivt for, at Hieronimus' skildring ikke alene er

⁷⁵³ Se Cyprian, *Epist.* 19,2.

⁷⁵⁴ Se fx også *Matt.* 13,21.

⁷⁵⁵ Dette og følgende se Augustin, *Conf.* VIII,2-4.

⁷⁵⁶ For konklusionen se Simmons 1995 s.VI-VII og 319-328 for argumenterne 6-21 og 122-125.

plausibel, men at den også positivt understøttes af indholdet i Arnobius' skrift. I forskningen er der en udbredt formening om, at de to første bøger af Arnobius' skrift var et modangreb mod væsentlige dele af den hedenske filosof, Porfyrs, kritik af de kristne⁷⁵⁷. Simmons udvider denne tese og argumenterer for, at også de øvrige bøger har et lignende sigte – ja for at Porfyrs kritik af de kristne ligefrem gennemsyrrer Arnobius' arbejde. Hvis Arnobius' arbejde altså er et forsvar ovefor Porfyrs konkrete anklager vil den centrale placering af Arnobius' omvendelseskildringer i relation til disse anklager i første række bekræfte, at han brugte omvendelseskildringerne til at gendrive disse konkrete anklager (model 9 punkt 3).

Dernæst er det klart at vi kan følge Simmons og konkludere at Arnobius måtte have haft et intimt kendskab til Porfyrs anklager for at kunne lade disse styre disponeringen af hans eget forsvar. Idet de to første bøger viser, at Arnobius kendskab til de kristnes egne skrifter var stærkt begrænset, er det næppe muligt at forestille sig, at Arnobius først stiftede bekendtskab med Porfyrs skrift mod de kristne efter sin egen omvendelse. Det skulle da være en mærkelig konvertit, som efter egen omvendelse straks kastede sig over at studere skrifter, som kunne afkræfte hans nye standpunkt uden at sætte sig ind i de skrifter, som kunne bekræfte dette. Med denne spidsfindige argumentation peger Simmons på, at det forekommer meget sandsynligt, at Arnobius, som Hieronimus hævdede det, havde været en ivrig kritiker af de kristne, før han omvendte sig, og at han simpelt hen kendte Porfyrs' skrift så godt, fordi han selv aktivt havde gjort brug af det. Arnobius', *Adversus Nationes* bliver dermed, ifølge Simmons, et skrift, hvori Arnobius offentligt trækker den kritik, som han tidligere selv havde fremsat mod de kristne, tilbage – et skrift, hvori Arnobius vendte de argumenter, han tidligere havde brugt mod de kristne, rundt for i stedet at bruge dem mod hedninger. Simmons kan påvise litterære forbilleder for en sådan *retractatio*⁷⁵⁸.

Den ovenstående analyse af Arnobius' omvendelsesberetningerne kan støtte Simmons argumentation for, at Arnobius med skriftet virkelig ønskede at bekræfte sit tilhørsforhold til det kristne fællesskab (model 9 punkt 1) og bekræfte sig selv og andre i betydningen af egen omvendelse og oprigtigheden af motiverne. Jeg har ovenfor argumenteret for, at Cyprians skrift, *Ad Donatum*, og omvendelseskildringen heri kunne have haft et lignende formål. Derudover har undersøgelser af moderne religiøse samfund vist, at omvendelsesberetninger netop har sådanne funktioner i forhold til både konvertitten selv og dennes nye fæller. Hvis vi antager at en (stereotyp) beretning om egen omvendelse på lignende vis var en god eller nødvendig "adgangsbillet" til det kristne fællesskab på Arnobius' tid, er det tilsvarende nærliggende at antage, at en sådan beretning ikke blot kunne bruges til at opnå accept, men også status. Vi så under alle omstændigheder, at Paulus brugte en skildring af egen omvendelse til at argumentere for egen autoritet. På samme måde

⁷⁵⁷ Dette og følgende se Simmons s.VI-VII, 171, 218-242 og 329-331. Se fx også Fiedrowicz 2000 s.74.

⁷⁵⁸ Se Simmons 1995 s.9, 22 122-126 og 325. Se fx også Fiedrowicz 2000 s.74.

er det muligt, at Cyprians og Arnobius' vidnesbyrd ikke blot skulle give dem adgang, men også status. Om Cyprian ved vi jo, at han gjorde lynkarriere i kirken i Karthago.

Vi er måske hermed lidt nærmere en sandsynliggørelse af, at Hieronimus' beretning kunne passe på Arnobius – men spørgsmålet er naturligvis langt fra afklaret. Det, vi med større sikkerhed kan konkludere, er imidlertid, at Hieronimus skrev ind i en samtid, hvor hans beretning (endnu) gav mening. Hans beretning om Arnobius viser, at det velkendte topos med modstanderens omvendelse endnu var levende, og den viser, at det endnu i hans samtid var plausibelt og forbilledligt at omvende sig som følge af drømme(syn). Den viser også, at det i Hieronimus' samtid (endnu) var plausibelt at forestille sig, at en konvertit på egen eller på biskoppens initiativ ville søge at godtgøre, at vedkommendes egen omvendelse var oprigtigt ment. Her er det da meget tænkeligt, at omvendelsesberetningen, som undersøgelser af moderne religiøse samfund har vist, kan have spillet en væsentlig rolle. Det er også sandsynligt, at Hieronimus' skildring, selv hvis den ikke passede på de faktiske forhold omkring Arnobius' omvendelse, alligevel generelt betragtet var lige så plausibel omkring år 250 eller 300, som omkring år 375.

Arnobius som konvertit og hans anvendelse af tidligere apologetiske skrifter.

Det omvendelsesideal, som Arnobius formidlede med eget vidnesbyrd omfattede altså kontakt til Kristus. En kontakt som førte til, at konvertitten blev befriet fra overtro, blev moralsk forvandlet og fik indsigt. Når Arnobius lagde vægt på befrielsen fra overtro, forsvarede han, som vi så, hermed de kristne mod anklager om, at de var overtroiske. Dette forsvar var et af skriftets hovedanliggender, og hermed har vi igen set, at en omvendelsesskildring indtog en central rolle i en apologets skrift. Det kan ikke afgøres, om Hieronimus havde ret i, at Arnobius skrev apologien, for at overbevise biskoppen om, at hans hensigter og hans omvendelse var oprigtig. Men Arnobius skrev de to første bøger, hvori vi jo netop fandt omvendelsesskildringerne, kort tid efter sin egen omvendelse. På den baggrund er det ikke utænkeligt, at disse omvendelsesskildringer netop skulle fungere som en bekræftelse for forfatteren og læseren/tilhøreren af, at Arnobius' omvendelse var oprigtig og betydningsfuld. Sådan bruger konvertitter deres egne omvendelsesberetninger i moderne religiøse samfund, og sådan var der, som vi har set, noget der tyder på, at Cyprian brugte sin beretning. Selv hvis Hieronimus' udsagn intet havde at gøre med de faktiske forhold omkring Arnobius' omvendelse, er det sandsynligt, at skildringen afspejlede plausible forhold omkring omvendelse i Hieronimus' samtid. De øvrige bemærkninger omkring omvendelse i Hieronimus' udtalelse om Arnobius svarer til det, fra vores periode, velkendte billede af omvendelse. På denne baggrund er det altså heller ikke urimeligt at antage, at Hieronimus' skildring af konvertittens forhold til biskoppen også kunne afspejle forholdet mellem konvertit og biskop i vores periode.

Under alle omstændigheder er det tydeligt, at Arnobius' omvendelsesskildring i *Adversus Nationes* lever op til de herskende kristne idealer om omvendelse. Arnobius' omvendelsesskildringer kan altså læses som levn, der viser, at en konvertit, som endnu kun havde et ringe kendskab til kristne dogmer og skrifter, allerede havde lært at forstå betydningen af egen omvendelse i lyset af de kristnes idealer herom. Dette kan bekræfte, hvad jeg har argumenteret for, at en konvertit tidligt i omvendelsesprocessen blev præsenteret for andre ældre konvertitters beretninger om omvendelse – beretninger, som den nye konvertit kunne spejle sig i, lære af og reproducere. Nock påpegede tidligt det stereotype i Arnobius' skildring af egen omvendelse og afviste på denne baggrund, at Arnobius' omvendelsesskildring kunne gengive de "virkelige" omstændigheder omkring dennes omvendelse⁷⁵⁹. Simmons har argumenteret imod Nocks standpunkt⁷⁶⁰. Simmons har bl.a. påpeget, at den (overtroiske) religiøse praksis, som Arnobius beskrev sin omvendelse fra, var udbredt i Nordafrika i Arnobius samtid. Både Nock og Simmons har en pointe. Disse pointer er naturligvis umiddelbart i modstrid med hinanden. Ikke desto mindre kan og bør de kombineres. Arnobius' omvendelsesskildring er stereotyp, fordi han fra den hedenske litteratur ved, hvordan et overtroisk menneskes liv bør skildres, og fordi han hos de kristne har lært, hvordan en omvendelse bør skildres. Men Arnobius' omvendelsesskildring indeholdt for ham en konkret og meningsfyldt beskrivelse af, hvordan han selv havde lært at opfatte sin egen omvendelse på et ganske vist relativt sent stadium i Arnobius' egen omvendelsesproces (model 7).

På baggrund af Simmons' argumentation for, at Arnobius' skrift i almindelighed og bøgerne 1-2 i særdeleshed skulle karakteriseres som en personlig dementi, en *retractatio*, har Simmons afvist at karakterisere bøgerne som en apologi. Simmons har bl.a. skrevet: *How can books 1-2 be called an apology when Arnobius betrays very little knowledge of that which modern historians impose upon him to defend*⁷⁶¹? Som jeg ovenfor har argumenteret for, bør man ikke betragte begrebet apologi som en genrebetegnelse. Derimod kan man med fordel følge en gammel forskningstradition og benytte begrebet til at sammenligne en række kristne skrifter, som udviser en gensidig afhængighed og en fælles tematik. Her er Arnobius' værk også interessant. Til trods for sit ringe kendskab til kristne skrifter generelt, har Arnobius nemlig anvendt fire apologetiske værker: Clemens', *Protreptikos*, Tertullians, *Apologeticum* og *Ad nationes* og Minucius Felix', *Octavius*⁷⁶². Dette viser os to ting:

1. At Arnobius som forfatter mente at stå i samme tradition som disse forfattere. I indledningen til tredje bog, som altså måske er skrevet noget senere end første og anden bog, skriver Arnobius da også, at alle hedningernes anklager tidligere er blevet grundigt imødegået af udmærkede

⁷⁵⁹ Se Nock 1933 s.258.

⁷⁶⁰ Se Simmons 1995 s.109.

⁷⁶¹ Se Simmons 1995 s.126.

⁷⁶² Se fx Quasten 1962 s.386.

mænd. Hermed angiver Arnobius altså, at han kendte til apologetiske forgængere, og at han mente at stå i samme tradition eller opgave.

2. At Arnobius som konvertit, ligesom Cyprian før ham, tidligt var blevet præsenteret for netop apologetiske værker. Det sidste kan understøtte den ovenstående argumentation for, at apologetiske værker i samtiden blev set som gavnlige for (potentielle) konvertitter.

Lactants.

Datering af Lactants omvendelse og af hans omvendelseskildringer i *Divinae institutiones*.

Hvis vi skal tro Hieronimus, blev Lactants født i Afrika, og her blev han som sagt også undervist i retorik af Arnobius⁷⁶³. Ifølge Lactants selv forlod han dog Afrika, da han af Diocletian blev hentet til Nicomedia⁷⁶⁴. Her skulle han undervise i retorik, men ifølge Hieronimus fortsatte han også den (hedenske) forfattervirksomhed, som han havde indledt i Afrika. I Nicomedia omvendte han sig på et tidspunkt til kristendommen, han fortsatte sin (nu kristne) forfattervirksomhed, men måtte under forfølgelsen først opgive sin lærergerning og siden flygte fra byen. Som en meget gammel mand blev han i 317 udnævnt til lærer for Konstantins søn Crispus.

Lactants' forfatterskab var ganske omfattende, både det hedenske og det kristne, og en forholdsvis stor del heraf er bevaret (langt mest af det kristne) utvivlsomt bl.a. fordi sproget heri af eftertiden blev beundret, idealiseret og søgt efterlignet ofte på linie med Ciceros. Lactants' hovedværk i syv bøger er apologetisk og har titlen, *Divinae institutiones*. Lactants skrev på dette hovedværk i mange år, i hvert fald i årene fra 304-313, og han har flere steder i værket rettet dedikationer til kejser Konstantin (I,4, V,1, VII,27). Dets forskellige dele kan ind imellem dateres ved hjælp af referencer i og til mindre arbejder, som blev skrevet sideløbende. Andre dele kan dateres ud fra politiske begivenheder. Af en af dedikationerne til Konstantin fremgår det fx, at der endnu var kristenforfølgelser i andre dele af riget (I,4) – dette peger på at, redaktionen af skriftet ikke kan have været færdiggjort senere end i år 313, hvor Maximinius Daia netop, på særlig udspekuleret vis, forfulgte de kristne i den østlige del af riget – en forfølgelse som først ophørte da Licinius samme år besejrede ham⁷⁶⁵.

Lactants' selvfremsættelse som konvertit og missionær.

Med indledningen til Lactants' apologetiske hovedværk er vi på én gang meget fjernt og meget tæt på den apologi af Aristides, som jeg indledte undersøgelsen af apologeternes omvendelseskildringer med. Tidsmæssigt er vi næsten 200 år senere, sprogligt er vi gået fra en

⁷⁶³ Se Hieronimus, *Vir.ill.* 80. Se fx også Quasten 1962 bd.2 s.392-410.

⁷⁶⁴ Dette og følgende se Lactants, *Inst.* V,2,2.

⁷⁶⁵ Se fx Lactants, *Mort.pers.* 49 og Euseb, *HE IX*,2-11.

armensk oversættelse af en græsk original til Latin, omfangsmæssigt fra et lille skrift til syv bøger og kulturelt fra Aristides' ydmyge produkt, til Lactants' formfuldendte og dannede retorik. På den anden side er vi med indledningen ganske nær ved Aristides, uden at jeg dog hermed vil anse det for sandsynligt, at Lactants havde læst Aristides. I lighed med Aristides indleder Lactants nemlig sit apologetiske skrift med en beskrivelse af de mennesker, som søger sandheden i filosofi. Disse søgende menneskers motiver er på den ene side beundringsværdige, men på den anden side er de søgende selv ynkværdige, fordi de aldrig i egen kraft vil kunne finde den sandhed, de søger. Ligesom Aristides skriver Lactants, at Gud hverken kan begribes eller sanses med menneskets egne evner. Gud var imidlertid nådig og tillod ikke længere det menneske, som søgte lyset, at vandre i mørket. Gud åbnede den vandrendes øjne og udpegede vejen til udødelighed.

Her indskyder Lactants nogle bemærkninger om sig selv som apologet. Han beskriver sin rolle som værende den, at lede de lærde til sand visdom og de ulærde til sand gudsfrygt (I,1). Men Lactants præsenterer ikke kun sig selv som vejleder, lærer, eller, om man vil, apologet, men også som konvertit. Som konvertit har Lactants i denne passage ikke hentet sit forbillede i det velkendte topos om modstanderen, Paulus, men derimod i det ligeledes velkendte topos, den lærde (men vildfarne) Paulus⁷⁶⁶. Lactants skriver nemlig, at han også tidligere instruerede og oplærte de unge. Dette var imidlertid ikke godt, for Lactants hævder, at han ikke underviste de unge i dyd, som han burde, men i velargumenteret ondskab. Nu derimod er alt forandret. Nu vil Lactants instruere mennesker i den himmelske lov og i at tilbede Gud. Formuleringen er kollektiv og Lactants skriver, at sandheden er blevet åbenbaret for "os", som har modtaget den sande gudsfrygts sakramente. Kontakten til Gud er naturligvis afgørende, idet Gud bliver beskrevet som "vores" lærer, og som den "vi" følger⁷⁶⁷. Men omvendelseskildringen sætter også omvendelse ind i en social kontekst, og den bruges til at begrunde Lactants opgave. For netop fordi Lactants følger Gud, har han valgt at skrive syv bøger, hvori han vil sammenkalde alle, uanset alder og køn. Lactants vil oplære disse potentielle konvertitter med henblik på at redde dem fra synd. Han ønsker at lede dem til den skønneste lærdommens kilde, ved hvilken de kan stille deres tørst og slukke kødets brænd. Også andre steder i skriftet angiver Lactants, at hans rolle som forfatter er "missionerende". Han skriver fx, at han ønsker at kalde læseren væk fra de onde veje og at give læseren fornyet selvrespekt (II,1). Lactants hævder, at han længes efter at proklamere Guds herlighed ved at afsløre de tomme riter, al ugudelighed, blindhed og forfængelighed (II,1). Lactants er her afhængig af Gud og Guds ord, for hvor filosofien ikke formår noget, fordi den hverken indeholder trusler eller løfter, så evner Guds ord at forvandle synderen moralsk. Derfor ser Lactants det som sin opgave netop at føre læseren til

⁷⁶⁶ Se ovenfor kapitel 6 og *Fil.* 3.

⁷⁶⁷ Se fx også IV-V, hvor hovedtemaet er, at Kristus er den, der har bragt henholdsvis indsigt og dyd til jorden.

dette forvandlende Guds ord (III,26-30). Det samspil mellem sig selv som missionerende forfatter, læseren som potentiel konvertit og Gud, som Lactants her skildrer, kan illustreres med model 6.

Lactants som konvertit og missionær og det paulinske forbillede.

Det er næppe tilfældigt, at Lactants valgte at betjene sig af det paulinske topos om den lærde som, før han kom i kontakt med Gud, var på afveje, men som nu har en gudgiven mission i forhold til ikke-kristne. Det passer perfekt til den kontekst, som beskrivelsen indgår i – en kontekst hvor Lactants jo netop har hævdet, at menneskelig lærdom, søgen og fornuft ikke i sig selv kan bringe mennesket til sandheden og Gud, og en kontekst hvor Lactants præsenterer og begrunder sin egen rolle. Således anskuet kan man sige, at Lactants med ”vidnesbyrdet” også får etableret sin egen position – ganske som Paulus brugte sin omvendelseskildring i forhold til menigheden i Korinth⁷⁶⁸. Lactants giver os således også et godt eksempel på, at der ikke nødvendigvis er dén modsætning mellem de ”virkelige” omstændigheder omkring en omvendelse på den ene side og de stereotype beskrivelser af omvendelse på den anden, som mange forskere ofte har fremhævet. Det er således givet, at Lactants i ”virkeligheden” havde undervist unge, ligesom det er givet, at han med sin beskrivelse heraf spiller på et ældre omvendelsestopos. Dette topos er ikke i modsætning til ”virkeligheden”, det har blot fået Lactants til at se denne ”virkelighed” i et nyt lys.

Lactants er dog ikke kun inspireret af det paulinske forbillede, idet han fremstiller sig selv som den lærde, der af Gud blev kaldet til ”mission”. Lactants spiller senere på det paulinske forbillede med en skildring af egen omvendelse som en moralsk forvandling fra synd til retfærdighed. Lactants fortolker de forskellige elementer i Kristi lidelseshistorie allegorisk (I,26). Her forklarer Lactants læseren, at tornekrone er et billede på omvendelsen. Formuleringen er kollektiv. Før da ”vi” kristne sad i tornebusken, var ”vi” uden kendskab til Gud. ”Vi” var onde og kendte hverken retfærdighed eller til retfærdige gerninger. ”Vi” besmittede alt med forbrydelse og ondskab. Men da blev ”vi” kaldet af Gud, fjernet fra busken og samlet fra alle sider om Guds hellige hoved. Nu står ”vi” derfor sammen med vores herre og lærer, vores Gud, og ”vi” kroner ham som konge over hele verden og herre over alt levende.

Lactants’ omvendelseskildring som forbillede for læserens omvendelse (model 9 punkt 4).

Lactants forventer også, at den ikke kristne læser/tilhører vil have og derved føle et behov for moralsk forvandling. Lactants trøster her læseren/tilhøreren og skriver, at læseren ikke bør miste modet eller tabe tålmodigheden med sig selv, hvis han oplever at blive overvundet af begær, drevet af lidenskab, eller hvis læseren har handlet uretfærdigt. Læseren/tilhøreren kan blive ført tilbage på

⁷⁶⁸ Se kapitel 6.

rette vej, og han kan blive sat fri, hvis han blot vil omvende sig mod det bedre ved at henvende sig til Gud (VI,24). Igen er kontakten til Gud afgørende, og igen er det Lactants opgave som apologet at fortælle den potentielle konvertit, at det er muligt at opnå denne forvandlende kontakt. Lactants forklarer videre læseren/tilhøreren, at omvendelse bedre beskrives med det græske ord *metanoia* end med det latinske *resipiscentiam*. Konvertitten skal forstå sine tidligere gerninger og synd. Den som skammer sig herover bliver reddet fra vanvid og genvinder forstanden, idet konvertitten indvier sig til at leve retfærdigt. Her inddrager Lactants sig selv og andre kristne i kollektiv form og får dermed placeret sig på samme niveau som læseren/tilhøreren. Alle mennesker er, ifølge Lactants, stillet lige, fordi alle har syndet. Derfor har Gud, idet han kender ”vores” skrøbelighed, åbnet frelsens havn for mennesket, så bodens medicin kan være til hjælp og beskyttelse i denne ”vores” skrøbelighed. Cicero har ellers, ifølge Lactants, sagt, at det ikke er muligt at ændre sig, men Lactants kan forsikre læseren om, at Cicero tog fejl⁷⁶⁹. For der er én, men også kun én, som har magt til at helbrede sjælen, nemlig Kristus – Kristus som lod de lamme gå, de blinde se, som rensede de spedalske og oprejste de døde. Kristus vil på tilsvarende vis befri konvertitten for begær, lidenskab, misundelse og had. Kontakten til Kristus er altså igen afgørende og fører til konvertittens moralske forvandling. Men denne kontakt til Kristus kan formidles af mennesker, en opgave som Lactants jo netop ser sig selv som stående i. Lactants beskriver i samme afsnit Seneca som en potentiel konvertit, som kunne være blevet en Guds tjener, hvis blot nogen havde vist ham ”vejen”.

Lactants delagtiggør os, ligesom Clemens før ham, i nogle teoretiske overvejelser om, at mennesker lettere lærer gennem eksempler end gennem ord (IV,23). På denne baggrund er det rimeligt at antage, at Lactants netop brugte omvendelseskildringerne som sådanne eksempler til efterfølgelse for læserne/tilhørerne. Læserne/tilhørerne, som han jo netop betragtede som potentielle konvertitter, potentielle konvertitter, som han ydermere var kaldet til at retlede. For Lactants var der intet til hinder for, at det ene menneskes omvendelse kunne fungere som et forbillede for et andet menneskes, for alle mennesker var lige ind for Gud (V,15).

Skriftets funktion og placering i den apologetiske tradition.

Skriftets hensigt var, som vi har set, missionerende. Dette var det, ifølge Lactants, også i forhold til kristendommens modstandere (V,1), så det velkendte topos om modstanderens omvendelse er endnu levende, selvom Lactants altså ikke har skildret sig selv som en tidligere modstander. Det er imidlertid, ifølge Lactants, ikke altid let at omvende modstandere. Mange modstandere ville, hvis de læste i et kristent skrift, eller hvis de fik læst op af et kristent skrift, nægte at læse eller høre skriftet til ende, idet de ville frygte, at skriftet besmittede dem (V,1). Trods disse vanskeligheder vil

⁷⁶⁹ Cicero citeres, men citatet kendes ikke fra nogen af Ciceros bevarede værker.

Lactants alligevel gøre forsøget. Han trøster sig med, at skriftet om ikke andet vil være til gavn for tre parter:

1. Svage kristne hvis tro herigennem kan blive styrket.
2. Lactants selv.
3. De hedninger, som har et ærligt ønske om at lære sandheden at kende.

At svage kristne, eventuelt herimellem nyomvendte og derfor ubefæstede konvertitter, kunne have gavn af argumentationen i et apologetisk skrift og af omvendelseskildringerne heri bekræfter, hvad jeg hidtil har søgt at argumentere for. Ligeledes er det interessant, at Lactants inddrager sig selv i skaren af personer, som ville have glæde af det apologetiske skrift. Nogle vil måske hævde, at dette blot er en tom litterær konvention. Imidlertid svarer det til:

- At Tertullian og Cyprian skrev apologier kort efter deres egen omvendelse, bl.a. fordi de med omvendelseskildringerne heri kunne bekræfte egen omvendelse overfor dem selv og andre.
- Hieronimus' beretning ("sandfærdig" eller ej) om, at Arnobius' *Adversus nationes* (og omvendelseskildring) havde en ligende funktion.
- Resultater fra undersøgelser af moderne religiøse samfund, som har vist, at omvendelsesberetninger her har en sådan funktion.

Hvis Lactants' skrift, og hvis de ovennævnte skrifter af Tertullian, Cyprian og Arnobius, vitterligt havde sådanne funktioner i forhold til apologeten selv, så må dette tænkes med, når vi læser skrifternes argumentation og deres beretninger. Så er disse argumentationer og beretninger ikke blot et udtryk for, hvad apologeten *mente* kunne gøre indtryk på en modstander, en potentiel konvertit eller en svag (evt. nyomvendt) kristen. Nej, argumentationen og beretningerne vil da være en væsentlig del af det, som gjorde indtryk på apologeten, som konvertit, på et (sent) stadium i apologetens egen omvendelsesproces.

Med den tredje "målgruppe", som Lactants her angiver, de sandhedssøgende hedninger, er vi tilbage ved skriftets missionerende funktion. Her mener Lactants med sin lærdom at have bedre forudsætninger for at opnå resultater end de fleste. Lactants henviser nemlig her til apologetiske forgængere og demonstrerer dermed:

1. At han som konvertit er bekendt med apologetiske skrifter.
2. At han som forfatter/missionær ser sig som stående i samme tradition.

De forgængere, han nævner, er Minucius Felix, Tertullian og Cyprian. Minucius Felix roses for sine evner, men kritiseres for ikke at have koncentreret sig mere om den apologetiske opgave. Tertullian kritiseres for et for jævnt sprog, mens Cyprian bliver rost for sit sprog, men kristiseret for at have

brugt de kristnes skrifter for meget i sin bevisførelse. Lactants vil benytte et dannet sprog, og han vil undlade at argumentere ud fra de kristne skrifter, som dannede hedninger alligevel foragter, og i stedet vil han bevise kristendommen ud fra de hedenske filosoffer og digtere. Dette projekt har vi tidligere set græske, men ikke latinske, apologeter været involveret i (Tertullian afviser direkte at gøre noget sådant). Det er da muligt, at Lactants i Nicomedia også har stiftet bekendtskab med nogle af de græske forgængere og herigennem fået idéen, men da han ikke selv nævner nogle af disse, lader dette sig ikke afklare.

Kapitel 10: Samlet konklusion på del II: Omvendelse i perioden ca. år 50-250.

Et konstant omvendelsesideal.

Mig bekendt er alle de apologetiske forfatteres omvendelsesskildringer fra ca. år 110-250 ikke tidligere blevet analyseret i sammenhæng og sammenlignet med normative omvendelsesskildringer fra ca. år 50-110. Resultatet af den ovenstående analyse og sammenligning er overraskende. Trods den store generelle teologiske, sociale og geografiske mangfoldighed i det forestillede kristne samfund, og på trods af den rivende udvikling, socialt, teologisk, organisatorisk, som dette samfund undergik i de små 200 år, som denne undersøgelse dækker, så er omvendelsesidealet forbløffende konstant. Omvendelse bliver perioden igennem og i både græske og latinske kristne tekster (fra øst og vest) set som etablering af kontakt mellem konvertit og Kristus (model 5 og 6). Denne kontakt er som oftest formidlet i en social og rituel kontekst af én eller flere kristne ”missionærer”, som selv har kontakt til Kristus og dermed ofte karismatiske gaver, hvormed konvertitten bliver påvirket⁷⁷⁰. For konvertitten medfører kontakten til Kristus en befrielse fra overtro og afguder, en oplysning, en moralsk forvandling og en guddommelig udrustning til at leve et nyt liv blandt de øvrige hellige under Guds beskyttelse. Det kristne budskab var ifølge apologeterne troværdigt i sig selv, men blev gjort yderligere troværdigt gennem de kristnes moralske levevis, gennem deres mod over for døden, gennem deres mirakler og gennem profeternes forudsigelser.

I de små 200 år var apologeterne og de øvrige forfattere næppe alle enige om, hvor grænsen mellem fx den rette lærer og kætteri gik, eller hvor præcis den moralske grænse mellem et værdigt og uværdigt liv gik. Clemens’ lære om, at Kristus var uden lidenskaber, og at konvertitten derfor måtte stræbe efter dette ideal, kan fx ikke genfindes hos Aristides. Men dette ændrer ikke på, at apologeterne og de øvrige forfattere var enige om, at der var en grænse. Der er variationer i, om omvendelse i den ene eller anden sammenhæng, og af den ene eller anden forfatter, blev beskrevet som pludselig eller processuel, men intet som tyder på, at den ene eller anden skildring var vendt polemisk mod en anden. I 200 år kom et genkendeligt og konstant omvendelsesideal altså retrospektivt til at præge tusinder af konvertitters opfattelse af deres egen omvendelse.

Omvendelsesskildringernes funktioner.

Man kunne måske indvende, at denne forbløffende overensstemmelse i apologeternes omvendelsesideal blot skyldes en tom litterær konvention. At den ene apologet har ladet sig

⁷⁷⁰ Der er påfaldende lighed mellem dette omvendelsesideal og Apuleius’ skildring af Lucius’ forvandling fra æsel til menneskeskikkelse i *Met.* XI. Gudinden Isis åbenbarer sig for Lucius dagen inden forvandlingen. Hun forklarer ham, hvorledes han skal blive forvandlet og fortæller herunder, at hun også har åbenbaret sig for en Isispræst, som derfor er indstillet på at være Lucius behjælpelig (model 6). Dette rækker ved Nocks tese om, at af kristen omvendelse var noget enestående i antikken. Det kan imidlertid ikke udelukkes, at det kristne omvendelsesideal på Apuleius’ tid havde sat sit præg på andre religiøse gruppers idealer, at disse andre grupper efterlignede de kristne omvendelsesberetninger og at Apuleius’ historie er et eksempel herpå eller en satire herover.

inspirere af den anden, og at de alle var inspireret af de omvendelsesidealer, som blev formidlet i de omvendelsesskildringer, som de læste i de efterhånden autoritative nytestamentlige skrifter. Der er ingen tvivl om, at apologeterne var præget af de nytestamentlige omvendelsesskildringer, og at de var præget af hinanden. Flere paulinske *topoi* er således gennemgående i de apologetiske skrifter: Den lærdes omvendelse, forfølgerens omvendelse, synderens omvendelse. Men det er fejlagtigt, at betragte disse litterære konventioner som tomme og blottet for indhold. Tværtimod har undersøgelsen vist, at apologeternes omvendelsesskildringer ofte var særdeles betydningsbærende. Ofte var omvendelsesskildringen intimt forbundet med skriftets hovedanliggende og hovedargumentation (eller i det mindste med det afsnits hovedargumentation som den enkelte omvendelsesskildring optrådte i). Når skriftet (eller et afsnit) havde et defensivt sigte, blev omvendelsesskildringen i dette skrift (eller afsnit) brugt til at imødegå beskyldninger fra de kristnes modstandere (model 9 punkt 3), mens omvendelsesskildringen, når skriftet (eller afsnittet) havde et offensivt sigte, blev brugt til at skabe identifikation mellem læser/tilhører og forfatter – forfatterens omvendelsesskildring kunne tjene som forbillede for læserens/tilhørerens omvendelse. Det defensive og offensive formål lader sig dog i praksis vanskeligt adskille netop pga. det paulinske *topos* om modstanderens omvendelse. Det bedste forsvar i forhold til en modstander var at omvende denne modstander. Apologeterne afspejlede og videreførte altså en anden tradition fra perioden ca. år 50-110: At berette om egen omvendelse i en missionerende kontekst for at motivere andre til omvendelse gennem et forbillede som kunne skabe identifikation mellem missionær og konvertit (model 9 punkt 5). For en kristen læser/tilhører gav apologeten et eksempel til efterfølgelse på, at man som missionær om muligt skulle berette om egen omvendelse for at motivere andre til omvendelse. Augustin skriver små 150 år senere direkte at ”missionærer” (fortsat) brugte omvendelsesskildringer således – og det med held, idet en sådan omvendelsesberetning var med til at motivere ham til omvendelse⁷⁷¹.

I del I har jeg også argumenteret for, at skellet ikke-kristen/kristen næppe altid var skarpt og entydigt. Hvor de apologetiske skrifers omvendelsesskildringer og argumentation tilsyneladende offensivt var rettet mod ikke-kristne (potentielle konvertitter), kan denne argumentation lige så vel have haft en funktion i forhold til nyomvendte (konvertitter). Når Theofilus tilsyneladende kunne genbruge kateketisk materiale i et apologetisk skrift adresseret til en hedning, er dette et tegn på, at konvertitter og potentielle konvertitter set fra en apologets synspunkt kunne have gavn af at læse/høre de samme typer argumenter og beretninger. Theofilus angiver i indledningen til sine apologetiske bøger, at de var skrevet til en hedensk bekendt, Autolykus, som Theofilus allerede havde diskuteret med. Dette svarer til det billede, som de øvrige tidlige apologier

⁷⁷¹ Se Augustin, *Conf.* VIII,2.

fra 2. århundrede giver, nemlig at de ikke var skrevet for personer, som intet kendskab havde til kristendommen eller kristne. Tværtimod forudsætter de, at læseren vidste eller mente at vide noget om de kristne. I det 2. århundrede indskrænker dette læserkredsen betragteligt. Når apologeterne altså snarere henvendte sig til relationer end til den brede offentlighed, tyder dette på, at Jean Danielou kunne have ret i sin tese om, at apologierne kunne være skrevet med henblik på kristne, som heri kunne finde argumenter til brug i samtale med ikke-kristne relationer.

Men nu til en sidste mulige ”målgruppe” for de apologetiske skrifers argumenter og omvendelsesskildringer, som ovenstående analyse har peget på.

I det nu klassiske værk, *Conversion – the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, skrev Nock: *the apologists were without exception men who were not the sons of Christians but had been converted to Christianity themselves. The apologia of each of them was therefore in a measure an apologia pro vita sua*⁷⁷². Nock overdriver, som vi har set, en smule, for ikke alle de kristne forfattere, som traditionelt kaldes apologeter, var konvertitter. Men observationen er alligevel central. Vi har set, at en af omvendelsesberetningernes væsentlige funktioner i moderne religiøse bevægelser er at bekræfte og befæste konvertittens omvendelse.

Havde nogle af de kristne apologeters omvendelsesskildringer og deres apologetiske argumentation også den funktion at bekræfte og befæste apologeten i en nylig omvendelse? I så fald vil argumentationen i apologierne ikke blot være et udtryk for en kristen forfatters formodning om, hvilke argumenter der ville gøre indtryk på en potentiel konvertit. Argumentationen vil vise, hvilke argumenter der gjorde indtryk på forfatteren som konvertit på dette (ganske vist sene) stadium i vedkommendes egen omvendelsesproces. Fra perioden har vi set, at Tertullian og Cyprian forfattede apologetiske skrifter med omvendelsesskildringer kort tid efter egen omvendelse. Vi har ligeledes set, at de begge på dette tidlige tidspunkt var påvirket af andre apologeter. Noget lignende har vi set gøre sig gældende med Arnobius og Lactants.

Sammenfattende kunne de apologetiske skrifers argumenter og omvendelsesskildringer altså anvendes i forhold til:

1. Modstandere, som apologeten søgte at overbevise om, at kristendommen var ufarlig, bl.a. ved at skildre sin omvendelse som en omvendelse bort fra netop det, som modstanderen beskyldte den kristne for at være. Altså hvis modstandere i apologetens samtid havde beskyldt de kristne for at være umoralske, så kunne dette imødegås ved en beretning om, at de(n) kristne tværtimod havde omvendt sig fra umoral til moral. Hvis beskyldningen var overtro eller ugudelighed, havde konvertitten vendt sig bort herfra og var i stedet af Kristus blevet ført til sand gudsfrygt.

⁷⁷² Se Nock 1933 s.250. Se fx også Skarsaune 1976 s.55 for en forbeholden men positiv henvisning hertil.

2. Potentielle konvertitter, som apologeten søgte at motivere til omvendelse ved at præsentere et eksempel til efterfølgelse, et troværdigt vidnesbyrd som øjenvidne og en sammenhængende og tillokkende argumentation.
3. Konvertitter, som apologeten søgte at bestyrke, bekræfte og belære i betydningen af deres egen omvendelse, bl.a. ved at give konvertitten mulighed for at spejle sig i apologetens oplevelser.
4. Kristne, som i apologetens argumentation og beretning fik argumenter og eksempler, som de kunne bruge i missionerende samtaler med ikke-kristne relationer. Denne apologiernes funktion fremgår om end i en senere periode også af Augustins brevveksling, hvor den kristne Marcellinus beder Augustin om skriftligt svar på en række spørgsmål, som har givet Marcellinus problemer i samtaler med hedninger – et resultat af denne bøn blev Augustins apologetiske hovedværk, *Om Guds Stad*⁷⁷³.
5. Apologeten selv, som ved at fortælle om sin egen omvendelse og ved at gennemgå de argumenter, som vedkommende måske selv var blevet oplært i, bekræftede sin egen omvendelse. Flere apologetiske skrifter er, som vi har set, skrevet kort tid efter forfatterens egen omvendelse, hvilket bestyrker teorien om, at skrifterne og omvendelseskildringerne i disse tilfælde kan have haft en sådan funktion.

Sammenligner vi omvendelseskildringernes funktion i perioden før (model 9) og efter ca. år 110 vil vi altså kun finde én væsentlig forskel. I den tidlige periode blev omvendelseskildringer ret intensivt anvendt af både Paulus og Lukas som argumenter i interne kristne teologiske debatter. Paulus og forfatteren af *Hebræerbrevet* og forfatteren af *Johannesåbenbaringen* mente tilsvarende, at kristne ved at tænke tilbage på deres egen omvendelse kunne få et værn mod vranglære og vranglærer (model 9 punkt 2). En lignende funktion finder vi i perioden efter 110 kun hos Justin. Dette kan være tilfældigt, men det kan også skyldes det fænomen som forskere, der studerer omvendelse til moderne religiøse samfund har beskrevet: At omvendelsesberetningers normative funktion i forhold til den rette lære og kultpraksis er størst i religioners etableringsfase.

Omvendelseskildringernes virkning.

De forskere, der har hævdet, at enkelte apologetiske skrifter vitterligt havde til hensigt at lede ikke-kristne læsere til omvendelse, har som regel været skeptiske med hensyn til om apologierne kunne udfylde denne funktion⁷⁷⁴. Hvis skrifterne stod alene og hvis omvendelse skulle være en begivenhed og hvis den ikke kunne være en proces, var jeg tilbøjelig til at give dem ret –

⁷⁷³ Se Augustin, *Epist.* 132 og 135-139 og *civ.* I,35-36 og II,2.

⁷⁷⁴ Se fx Grant 1988.

den gængse argumentationsform ud fra de kristnes skrifter, som Tertullian og Lactants kritiserer, ville fx næppe være overvældende overbevisende for en person uden noget forudgående kendskab til kristendommen og til disse skrifers tilblivelse. Når man derimod anskuer den typiske omvendelse som en proces i en social sammenhæng (og når vi tilmed har set at skrifternes målgruppe som regel forudsattes at kende kristendommen), er der intet til hinder for, at apologeternes argumentation kunne spille en væsentlig rolle i denne sociale proces. Hvor apologeternes argumentation næppe isoleret kunne ”omvende” mange, så er det sandsynligt, at den, når den kristne ”missionær” præsenterede den for konvertitten i skrift eller samtale, på rette tid og sted og på det rette stadie i processen, kunne bidrage til konvertittens udvikling. Konvertitten kunne jo bl.a. spejle sig i apologeternes omvendelsesskildringer og der lære at tillægge deres egen omvendelse den rette betydning, mens den kristne læser kunne lære at også han eller hun skulle vidne for konvertitter ved hjælp af egen omvendelse, egne oplevelser eller beretninger om andres omvendelse.

Metodisk konklusion: Skildringernes anvendelighed som kilde til de manges omvendelse.

Det ville da være interessant, hvis man, ved hjælp af apologeternes egne skildringer i de apologetiske skrifter, kunne afklare hvorfor og under hvilke omstændigheder store personligheder, som Justin Martyr eller Cyprian omvendte sig. Men selv hvis dette var muligt, ville det være vanskeligt at argumentere for, at omstændighederne omkring- og årsagerne til deres omvendelse var repræsentativ for mange andre samtidige kristnes omvendelse.

Når jeg derimod har set beretningerne som afspejlende, videreformidlende og konstituerende normer om omvendelse, har jeg herigennem fået mulighed for at se dem forme:

1. Konvertitters selvforståelse og omvendelsesoplevelse (retrospektiv⁷⁷⁵).
2. Kristnes ”model” for den omvendelse, de søgte at påvirke andre i retning af, og den måde de gjorde det på.

Apologeterne har utvivlsomt ment, at de beskrev en ”virkelighed”, når de beskrev deres egen omvendelse, men når denne virkelighed, som beskrivelse gav mening for læseren, kom den herved bevidst og ubevidst til at påvirke, ja foreskrive, mange andres ”virkeligheder”. Derfor vil jeg konkludere, at apologeternes omvendelsesskildringer også bør læses som normative kilder, idet både samtidens forfattere og læsere anvendte dem til at bekræfte og konstituere norm og adfærd i de kristne menigheder.

⁷⁷⁵ Se fx også Remus 1983 s.145.

Det er bemærkelsesværdigt at Paulus' omvendelse indenfor en jødisk religiøs verden allerede i 1. århundrede kunne tjene som et forbillede for en hednings omvendelse fra en religiøs verden (den hedenske græsk-romerske) til en anden (den jødisk-kristne). Det er yderligere bemærkelsesværdigt at beretningerne herom kunne bevare denne normative funktion i forhold til tusinder af konvertitter igennem de følgende små 150 år, som undersøgelsen dækker selv om disse konvertitter tilsluttede sig et forestillet samfund som i stigende grad forestillede sig selv som adskilt fra den jødiske identitet som var Paulus'. Det er endvidere bemærkelsesværdigt, at det næppe er utænkeligt, at en undersøgelse af moderne kristne omvendelser vil vise, at beretningerne om Paulus' omvendelse endnu til vor tid har lignende normativ funktion for tusinder af moderne konvertitter (interne og eksterne).

Del III: Modstand mod kristendom, de kristnes modstandere og modstandernes motiver ca. år 50-250.

Problem: Modstand, modstandere og modstanderes motiver.

I denne del af afhandlingen vil vi bl.a. diskutere motiverne til modstanden mod kristendommen og de kristne. Det er en forudsætning for at diskutere motiverne til modstanden, at vi også diskuterer, *hvem* modstanderne var, og at vi analyserer disse forholds eventuelle udvikling over tid. Vi kan nemlig ikke umiddelbart og ureflekteret gå ud fra, at lokale, regionale og centrale myndigheder indbyrdes var "enige" i om, eller i givet fald hvorfor, der skulle reageres på de kristne og kristendommen med modstand. Ligeledes kan vi ikke gå ud fra, at de forskellige myndigheders reaktioner og disse myndigheders motiver til disse reaktioner nødvendigvis svarede til

befolkningens reaktioner og motiver⁷⁷⁶. Ligesom vi undersøger et spektrum af modstand, folkelig og offentlig - lokal, regional og kejserlig, således må vi diskutere et spektrum af motiver, folkelige og offentlige – lokale, regionale og centrale.

Del IIIa: Modstand og modstandere ca. år 50-110.

Særlige forhold vedrørende forskning i modstand og modstandere ca. 50-110.

Når vi vender os mod den tidligere forsknings behandling af spørgsmålet om kristenforfølgelserne i perioden mellem ca. år 50 og ca. år 110 og navnlig i perioden mellem ca. 50 og 64, gør der sig to særlige forhold gældende, som fortjener opmærksomhed. For det første: Forskningens brug eller rettere manglende brug af det relevante samtidige kildemateriale fra 1. århundrede i almindelighed og fra perioden før ca. år 64 i særdeleshed.

Forskningen og anvendelsen af *Det Nye Testamente* som kilde til modstand.

I indledningen til oversigtsværket, *Christenverfolgung im Römischen Reich* skriver historikeren, Hans Stöver: *Im unterschied zum Verlauf der profanen Reichsgeschichte fliessen jedoch die christlichen Quellen zu einzelnen Verfolgungsaktionen gerade dann reichlich, wenn die politischen und biographischen Zeitdokumente fehlen. Beispiele sind die Regentschaften von Decius, Valerian, Galerius und Diocletian. Sie fehlen fast völlig für die Zeit Neros und Domitians – wenn wir von den neutestamentlichen Schriften einmal absehen*⁷⁷⁷. Efterfølgende giver Stöver os ingen begrundelse for, at vi således uden videre kan se bort fra de nytestamentlige skrifter. Dette er desværre symptomatisk – de fleste historikere, som har beskæftiget sig med kristenforfølgelserne i første århundrede, har uden begrundelse ignoreret den oplagte mulighed, at benytte sig af det eneste samtidige kildemateriale – af os kendt som *Det Nye Testamente*. I særdeleshed gør det sig gældende, at de paulinske breve, som med stor sikkerhed kan dateres til perioden før år 64, er blevet ignoreret, skønt de, som vi skal se, alle indeholder forskellige udsagn om modstand. I stedet er argumentationen og fremstillingerne blevet bygget op om senere kilder, skrevet af senere forfattere som fx Tacitus, Sveton, Tertullian, Dio Cassius og Euseb⁷⁷⁸. Et godt eksempel herpå er, at Frend i det klassiske standardværk, *Martyrdom and Persecution* i kapitel III, *Martyrdom in the New Testament Period*, aktivt benytter de tidligste kristne skrifter til at belyse de kristnes martyrideologi, hvorimod han i kapitel VI, *The Church and the World to A.D. 70*, hvor han diskuterer de første sammenstød mellem de romerske myndigheder og de kristne og disse sammenstøds årsager, primært bygger fremstillingen på senere ikke-samtidige kilder. Hvis endelig Frend og andre

⁷⁷⁶ Se også Barnes 1968b s.48.

⁷⁷⁷ Se Stöver 1982 s.12-13.

⁷⁷⁸ Se fx Frend 1965 s.151-177, Sordi 1988 s.7-54, Barnes 1968b, Ste. Croix 1963 og 1964, Keresztes 1989 bd. 1 s. 67-101, Christensen 1967 s.118-119.

benytter *Det Nye Testamente* til belysningen af forfølgelserne og deres årsager, er det næsten udelukkende forholdsvis sene skrifter herfra, nemlig *Apostlenes Gerninger* og *Johannesåbenbaringen*⁷⁷⁹. Et godt eksempel er Barnes' ellers banebrydende artikel⁷⁸⁰. Skønt Barnes hævder at ville: *present clearly the primary evidence for the legal basis of the condemnation of Christians before 250 without the accretions of later hagiography*, så henviser han kun til to relativt sene skrifter fra *Det Nye Testamente*, *Lukasevangeliet* og *Apostlenes Gerninger*⁷⁸¹. Tilsvarende "formår" Paul Keresztes i et kapitel om Paulus og de romerske myndigheder, et kapitel med ikke mindre end 138 henvisende noter til senere kilder, at begrænse sig til, at henvise læseren til blot to passager fra de paulinske breve – og det i et værk i to bind hvor Keresztes mener at dække, *both in depth and extent, all the essential legal problems of the persecutions... up to the time of Constantine's death* og det angiveligt *generously illustrated with historical documents from the earliest times of Christianity*⁷⁸²!

Apostlenes Gerninger anvendes da ligesom Tacitus', Svetons, Dios og Eusebs' værker som beretning og ikke som levn – altså som kilde til de beskrevne tider frem for som kilde til den tid og den kontekst hvori skriftet blev til⁷⁸³. Der er intet odiøst i at bruge *Apostlenes Gerninger* således, og der er intet odiøst i at bruge de endnu senere forfattere, som Tacitus, Sveton, Tertullian, Dio og Euseb som kilder til den tidligste modstand mod kristendommen. Det er dog betænkeligt, at det samtidige materiale, som fx de tidligste paulinske breve, ikke *også* langt mere aktivt benyttes.

Brugen af *Johannesåbenbaringen* er derimod ofte problematisk i sig selv, idet den ofte anvendes i en nærmest cirkulær argumentation. Ifølge senere kristen tradition skulle den af eftertiden fordømte kejser, Domitian, have forfulgt de kristne⁷⁸⁴. Denne "oplysning" rider imidlertid på disse kristne kilders tendens – at hævde, at de dårlige kejsere forfulgte de kristne, og at de gode kejsere beskyttede de kristne – og "oplysningen" om, at Domitian havde forfulgt de kristne, kan ikke verificeres med henvisning til ikke-kristent kildemateriale (se nedenfor).

Johannesåbenbaringen lader sig vanskeligt datere med nogen nøjagtighed. Imidlertid har man ofte knyttet dens antiromerske polemik til, de altså tvivlsomt bevidnede, domitianske forfølgelser⁷⁸⁵. I nogle sammenhænge ser man således, at det ellers vanskeligt daterbare skrift, *Johannesåbenbaringen*, med stor fasthed dateres under henvisning til de påståede domitianske forfølgelser omkring år 95, mens man i andre sammenhænge ser, at dette skrift (med en datering til

⁷⁷⁹ For kritik heraf se Brengaard 1992 s.34-39.

⁷⁸⁰ Se ovenfor kapitel 4.

⁷⁸¹ Én henvisning til *Lukasevangeliet*, se Barnes 1968b s.39; og tre til *Apostlenes Gerninger* se s.33, 43 og 46.

⁷⁸² For citatet se Keresztes 1989 bd.1 s.VII. For de kun to henvisninger se Keresztes 1989 bd. 1 s.45-66 – henvisningerne er til *2.Tim.* 4,16-18 og *Rom.* 15,19-28.

⁷⁸³ Se fx Botermann 1995 s.7-8 og 29-49, Barnes 1968b s.33, 43, 46.

⁷⁸⁴ Se fx Melito citeret af Euseb, Euseb, *HE* IV,26-7-9, Tertullian, *Apol.* V,13,3-5 og Lactants, *Mort.pers.* 3.

⁷⁸⁵ Se fx Noack 1993 s.96 og 181 og Brengaard og Salomonsen 1971 s.220-225.

omkring år 95) bruges som et vidnesbyrd fra en altså samtidig kilde om, at disse ellers dårligt bevidnede forfølgelser fandt sted. Torben Christensen skriver: *Med kejser Domitian (81-96) indtraf atter forfølgelser af de kristne. 1. Klemensbrev og Johannesapokalypsen viser, at de i hvert fald har ramt de kristne i Rom og i Lilleasien*⁷⁸⁶.

Som vi nedenfor skal vende tilbage til, er der imidlertid en markant undtagelse fra det mønster, at Det Nye Testaments skrifter kun sjældent bruges til at analysere forfølgelsesspørgsmålet, nemlig den danske teolog, Carsten Breengaard. Breengaard har således i den kontroversielle bog, *Kristenforfølgelser og Kristendom* fra 1992⁷⁸⁷ kritiseret den manglende anvendelse af de nytestamentlige skrifter i den tidligere forskning og har selv forsøgt at anvende disse skrifter som kilde til kristenforfølgelsernes oprindelse og årsag.

Når forskere som Stöver, typisk ikke begrundet, hvorfor de, som kritiseret af Breengaard, undlader at anvende de nytestamentlige skrifter, er det naturligvis vanskeligt at udtale sig om deres motiver hertil. Imidlertid er det sandsynligt, at der er en sammenhæng mellem disse skrifers senere status som normative religiøse tekster og forskernes modvilje mod at anvende dem. Dette illustreres udmærket af Arne Søby Christensen. I en anmeldelse af Breengaards bog omtaler han *Det Nye Testamente* som: *et uhyre problematisk materiale at anvende* og konkluderer at: *Religiøs litteratur, den være sig kristen eller ikke-kristen, er... noget af det allermest vanskelige at anvende som historisk kildemateriale*⁷⁸⁸. Der er ingen tvivl om, at det, vi i dag kalder *Det Nye Testamente*, bliver til en særlig betydningsfuld type ”religiøs litteratur”, hvilket vi allerede ser begyndelsen til i 2. århundrede. Imidlertid må dette ikke gøre os blind for to forhold, som begge taler for, at de skrifter, som i dag nyder en særlig anseelse og status, som *Det Nye Testamente*, bør behandles som et hvilket som helst andet materiale, når det, som her, skal anvendes, som kilde til forhold i disse skrifers tilblivelsesperiode:

1. Skellet mellem religiøs og ikke-religiøs litteratur er på mange måder en moderne konstruktion, som er fremmed for antikkens litterære univers (en forudsætning for dette skel er utvivlsomt 4. århundredes kristnes ønske om at kunne anvende de antikke skrifter, i særdeleshed Homer, uden herved at kompromittere deres kristne ståsted). Det er tvivlsomt, om vi kan tale om nogen ikke-religiøs antik litteratur. I bedste fald kan vi i antikken tale om en gradsforskel mellem litterære tekster med et større eller mindre religiøst islæt⁷⁸⁹.
2. De tekster, som i løbet af antikken blev samlet til det vi kalder *Det Nye Testamente*, blev alle skrevet af (kendte og ukendte) historiske personer, i og til konkrete historiske fællesskaber (indenfor det samme forestillede samfund) og under konkrete historiske forhold. Ingen af

⁷⁸⁶ Se Christensen 1967 s.118.

⁷⁸⁷ Denne bog er at betragte som en revideret udgave af Breengaards bog fra 1986.

⁷⁸⁸ Se Christensen 1987 s.121 og 123.

⁷⁸⁹ Se Feeney 1998.

skrifterne, end ikke *Johannesåbenbaringen*, gør altså krav på at være dumpet ned fra himlen; og flere af skrifterne, bl.a. *Johannesåbenbaringen*, gør os udtrykkeligt opmærksom på, at de er henvendt til én eller flere konkrete læsere eller læserskarer i skriftets samtid⁷⁹⁰.

Vanskelighederne ved at anvende *Det Nye Testamente*s tekster som kildemateriale til forholdet mellem de kristne og det omgivne samfund, herunder (romerske) myndigheder, bør altså ikke overvurderes. Disse tekster kan og bør behandles, som enhver historiker behandler sit materiale med hensyntagen til dette materiales datering og tilblivelsessituation – hverken mere eller mindre.

Forskningen og synet på Neros' rolle i kristenforfølgelserne: Lov/edikt, præcedens eller isoleret.

Det andet forhold, med hensyn til den tidligere forsknings syn på modstanden i 1. århundrede, som kræver særlig opmærksomhed, er et spørgsmål om Neros rolle i kristenforfølgelserne. Ifølge kristen tradition fra 2.-4. århundrede var Nero den første kristenforfølger. Tertullian kommer i *Apologeticum* med følgende opfordring til læserne: *Slå selv op i jeres historieværker; der vil I finde, at Nero som den første for vildt frem med kejserligt sværd mod denne skole, netop da den trådte frem i Rom*⁷⁹¹. Imidlertid rider denne oplysning som sagt på disse kristne kilders tendens – at hævde at de dårlige kejsere forfulgte de kristne, og at de gode kejsere beskyttede de kristne (se ovenfor). Denne tendens er da også tydelig i det aktuelle afsnit, når Tertullian videre skriver: *Men vi er nærmest stolte over, at det er en sådan mand, der indledte fordømmelsen af os. For den, der nemlig kender ham, kan indse, at intet blev dømt af Nero, med mindre det var noget særlig godt*⁷⁹².

Selv om der altså er oplagt grund til at være skeptisk overfor denne senere kristne tradition om de dårlige kejsere som kristenforfølgere, hvilket forskningen normalt også er, er denne traditions påstand, at den første kristenforfølger var Nero, som regel blevet fulgt i den moderne forskning⁷⁹³. Længe blev det, i sær på baggrund af Tertullian, diskuteret, om der lå en egentlig lov bag Neros forfølgelse, og om denne lov fortsat havde gyldighed og blev anvendt i processer mod de kristne efter Neros død⁷⁹⁴. Sherwin-White, Croix og Barnes argumenterede i banebrydende arbejder fra 50'erne til 70'erne overbevisende for, at en sådan lov næppe eksisterede, og at den, selv hvis den gjorde, ikke har efterladt sig spor af, at den blev anvendt⁷⁹⁵. Men selv om de fleste forskere i dag tilslutter sig denne argumentation, betragtes Neros kristenforfølgelse fortsat, med Barnes som den

⁷⁹⁰ Se fx *Åb.* 2-3, *Rom.* 1,7 og *1.Kor.* 1,2.

⁷⁹¹ *Consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse.* Se Tertullian, *Apol.* 5,3. Willerts oversættelse 1990.

⁷⁹² *Sed tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamur. Qui enim scit illum, intellegere potest non nisi grande aliquod bonum a Nerone damnatum.* Se Tertullian, *Apol.* 5,3. Willerts oversættelse 1990.

⁷⁹³ Se fx Benko 1985, Frend 1965 s.154-155, 159 og 166-167, Sordi 1988 s.29-35, Croix 1963 s.10, Sherwin-White 1966 s.209, Breenggaard 1992 s.60 og 71, Chadwick 1993a s.26.

⁷⁹⁴ Se fx forskningsoversigten i Christensen 1977 s.42-56.

⁷⁹⁵ Se Sherwin-White 1966, Croix 1963 og 1964 og Barnes 1968b. Se også kapitel 3.

markante undtagelse⁷⁹⁶, som den første og ”paradigmatiske” romerske kristenforfølgelse. Mange har således argumenteret for, at Neros forfølgelse skabte præcedens for de senere forfølgelser⁷⁹⁷. Friend skriver fx med henvisning til Sherwin-White: *It would be dangerous, however, to minimize the long-term effects of the affair. It put the Church on the wrong side of the State, and so, ..., afforded a precedent to which appeal could be made by any who sought to damage its interests*⁷⁹⁸.

At en sådan præcedens er blevet anset for en nødvendig forudsætning for romerske kristenforfølgelser, hænger sammen med to opfattelser af de romerske myndigheders forhold til fremmede religioner, to opfattelser, som går helt tilbage til Gibbon. Gibbon anså for det første generelt de romerske myndigheder som tolerante i religiøse spørgsmål, og denne opfattelse er siden blevet delt af mange⁷⁹⁹. For det andet argumenterede Gibbon for, at de kristne i begyndelsen i forholdet til myndighederne var beskyttet af, at myndighederne opfattede de kristne som jøder. Jødedom var en *religio licita*, og så længe myndighederne fortsat betragtede de kristne som jøder, var de kristne i relativ sikkerhed⁸⁰⁰. Det sidste synspunkt har overfladisk betragtet fået større betydning med den stigende erkendelse af, at kristendommen og jødedommen i 1. århundrede ikke straks var klart adskilte størrelser, men at de ”kristne” i 1. århundrede snarere så sig selv, og længe blev set, som jøder (se kapitel 2). Der er ingen tvivl om, at jødedommens (og dermed også de tidlige ”kristnes”) gudsdyrkelses status, som *religio licita*, var af stor værdi for jøderne (og de tidlige kristne)⁸⁰¹. Jøderne i diasporaen var ofte genstand for folkelig modvilje, og her kunne de i nogle tilfælde se hen til de romerske myndigheder som beskyttere mod de værste pogromer⁸⁰². Oplagte eksempler fra 1. århundrede er de beskyttende reskripter om jøder, som kejser Claudius ifølge Josefus sendte til Syrien og Alexandria⁸⁰³.

Men at jødedom havde status som *religio licita*, kunne ikke forhindre, at romerske myndigheder efter en konkret vurdering i en konkret situation på eget initiativ eller efter opfordring fra ophidsede hedenske befolkningsgrupper kunne vælge, og faktisk i konkrete tilfælde valgte, at forfølge jøder og jødiske grupper⁸⁰⁴. Således blev jøderne i årene 19 og 49 udvist fra byen Rom, ligesom den romerske statholder i Alexandria i år 39 i begyndelsen støttede den hedenske del af

⁷⁹⁶ Se Barnes 1968b s.48.

⁷⁹⁷ Se Benko 1985, Friend 1965 s.166-167, Sordi 1988 s.29-35, Breengaard 1992 s.41-45, Sherwin-White 1966 s.209, Keresztes 1989 bd.1 s.67, Chadwick 1993a s.26 og Botermann 1996 s.28

⁷⁹⁸ Se Friend 1965 s.167.

⁷⁹⁹ Dette og følgende se Gibbon 1930 kap. XVI s.69-74. Se fx også Guterman 1951 s.21 og Sordi 1988 s.47-49.

⁸⁰⁰ Se fx også Lane Fox 1986 s.430.

⁸⁰¹ Se fx Noethlichs 1996 s.76-90.

⁸⁰² Se fx Smallwood 1976, Goodmann 1992, Stern 1974 og Friend 1958 s.146-152.

⁸⁰³ Se Josefus, *Ant.Jud.* XIX,5. Ganske vist er der nogen diskussion om ægtheden (af detaljer heri), se fx Botermann 1995 s.106-107, men selv hvis de ikke anses for ægte, vil deres gengivelse hos Josefus netop vise, at jøderne og Josefus anså kejserlig beskyttelse for en reel mulighed.

⁸⁰⁴ Se fx Smallwood 1976, Goodmann 1992, Seland 1986 s. 150-151, Breengaard 1992 s. 68-69.

befolkningen i dens ophidsede pogrom mod byens jødiske befolkningsgruppe⁸⁰⁵. Vi kan således ikke udelukke, at de kristne, selv om de så sig selv som jøder og blev opfattet som jøder, kunne blive forfulgt, som en jødisk gruppe.

Tese: modstand og modstandere ca. år 50-110.

På denne baggrund vil vi diskutere følgende tese om modstand mod kristne i årene 50 til 110:

1. At de kristne (gerne opfattet af dem selv og andre som sande eller falske jøder) lejlighedsvis mødte modstand fra myndigheder før år 64; og at dette års begivenheder således ikke markerede noget afgørende skel (hverken for de kristne eller for de romerske myndigheder).
2. At de kristne i hele perioden frem til ca. 110, både før og efter Neros romerske kristenforfølgelse, mødte folkelig modstand. Og at denne modstand på mange måder af de kristne blev set som et mere alvorligt og mere almindeligt problem end myndighedernes lejlighedsvis modstand.

Denne tese vil være udgangspunkt for en undersøgelse af det samtidige kristne kildemateriale og det lidt senere hedenske. Jeg vil altså anvende det samme materiale som Breengaard.

Idet min undersøgelse af modstand er bredere end den undersøgelse af romerske myndigheders forfølgelse, som traditionelt anlægges, er der naturligvis ingen uoverensstemmelse mellem det traditionelle synspunkt, at Nero skulle være den første kristenforfølger, og tesen om, at de kristne også inden Nero mødte folkelig modstand. Men der er en modsætning, når jeg altså fremsætter den tese, at de kristne også inden Nero, ganske vist sikkert opfattet som en jødisk gruppe, lejlighedsvis mødte modstand fra både romerske og lokale myndigheder.

Kapitel 11: Claudius, jøderne og de kristne i Rom.

I en opremsning af Claudius' edikter og bestemmelser skriver Sveton: *Jøderne, der på Chrestus's tilskyndelse idelig gjorde optøjer, forviste han fra Rom*⁸⁰⁶. Herom skriver Seland: *Den mest nærliggende tolkning av denne hendelse er at der var blitt uroligheter blant jøderne i Roma på grunn av de kristnes forkynnelse om Jesus som Messias, og at myndighetene på denne tiden ikke var klar over forskjellen mellom jøder og kristne. De fordrev derfor jøderne "en masse" fra byen*⁸⁰⁷. Selands tolkning er nærliggende, men om den er rigtig, er et åbent spørgsmål. Der knytter sig nemlig en række problemer til fortolkning og datering af denne passage hos Sveton, problemer som i århundreder er blevet drøftet i forskningen, men som Seland desværre ikke eksplicit tager

⁸⁰⁵ Med hensyn til udvisningen i år 19 se Tacitus, *Ann.* II,85,4. Med hensyn til det øvrige se nedenfor kapitel 11.

⁸⁰⁶ *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.* Sveton, *Claud.* 25,4. Drachmanns oversættelse 1989.

⁸⁰⁷ Se Seland 1986 s.164.

stilling til⁸⁰⁸. Disse problemer drejer sig både om en datering af ediktet og en fortolkning af dets indhold og betydning. I det efterfølgende skal jeg diskutere, om Claudius' jødeedikt ramte kristne⁸⁰⁹, og om de uroligheder, som ediktet forsøgte at bremse eller straffe, helt eller delvist var fremkaldt af kristne.

Ediktets datering.

Hos Sveton indgår omtalen af ediktet i en opremsning af Claudius' andre edikter og bestemmelser. Her kommer vi ikke en datering af ediktet nærmere end, at det stammer fra Claudius' regeringstid. Imidlertid har vi en tidligere kilde, som omtaler Claudius' fordrivelse af jøder fra Rom. Lukas skriver om Paulus i Korinth: *Dér mødte han en jøde, som hed Akvila, og som stammede fra Pontus. Sammen med sin hustru Priskilla var han for nylig kommet fra Italien på grund af Claudius' påbud om, at alle jøder skulle forlade Rom*⁸¹⁰. Ifølge den samme passage var Paulus ophold i Korinth af halvandet års varighed, og opholdet bragte ham til sidst i kontakt med prokonsulen Gallio. Gallios embedsperiode, kan ved en indskrift, dateres til år 51/52⁸¹¹. Paulus må altså være kommet til Korinth omkring år 50, og da vi hører, at Priska⁸¹² og Akvila ligeledes *for nylig, profætwj*, var kommet til byen, kan deres fordrivelse (og ediktet) næppe dateres til meget tidligere end år 49. Dette svarer til, at den senere kirkehistoriker, Orosius, med henvisning til Josefus daterer Claudius' fordrivelse af jøderne fra Rom til Claudius' niende regeringsår⁸¹³. Problemet er imidlertid, at Josefus i de bevarede skrifter intet nævner om en sådan fordrivelse. Dette giver os i sig selv et interessant problem, som vi nedenfor skal vende tilbage til, med hensyn til en vurdering af omfanget af ediktets indvirkning på den jødiske befolkning i Rom. Her skal vi imidlertid koncentrere os om Orosius' betydning for dateringen. Med mindre vi antager, at Josefus skulle have omtalt og dateret denne fordrivelse af jøderne i en for os nu tabt passage (hvilket ikke kan afvises), må Orosius altså have sin datering fra en anden kilde. Orosius benyttede naturligvis *Apostlenes Gerninger*, og idet han, ligesom vi, havde mulighed for at datere Gallios prokonsulat i Akaja, kunne han, ligesom vi, have dateret Claudius' edikt på denne baggrund. I dette tilfælde vil Orosius' være en sekundær kilde uden betydning for datering af ediktet. Ud fra en sådan argumentation har

⁸⁰⁸ For en oversigt over forskningsdebatten se fx Botermann 1996 s.14-28. Se fx også Keresztes 1989 bd.1 s.74.

⁸⁰⁹ Kristne som jævnfør kapitel 2: a) snarere opfattede sig selv som sande jøder, end som tilhængere af en ny fra jødedommen adskilt religion; b) snarere blev set af myndigheder (og andre jøder) som (eventuelt sekteriske) jøder.

⁸¹⁰ *ka` eØrèn tina 'louda' on ÑnÔmati 'AkÚlan, PontikŌn tù gšnei, profætwj ™lhluqŌta øpŌ tÁj 'Ital...aj ka` Pr...skillan guna'ka aÚtoà di! tŌ diatetacšnai KlaÚdion cwr...zesqai pEntaj toÝj 'louda...ouj øpŌ tÁj `Rèmhj, prosÁlqen aÚto'j. Se Ap.G. 18,2-3. For det efterfølgende se Ap.G. 18,11-12.*

⁸¹¹ Se fx Botermann 1996 s.16 og 48-49.

⁸¹² Priskilla vil konsekvent blive omtalt Priska i overensstemmelse med Rom. 16,1.

⁸¹³ Se Orosius, *Hist.adv.pag.* VII,6,15.

Botermann konkluderet: *Die Angabe des Orosius ist also nicht verwendbar*⁸¹⁴. Imidlertid vil jeg her henvise til Harnacks tidligere argumentation⁸¹⁵. Det er bemærkelsesværdigt, at Orosius udtrykkeligt henviser til Josefus, og altså ikke til den højere autoritet (det på Orosius' tid kanoniske skrift), *Apostlenes Gerninger*. Dette viser, at han ikke vha. denne højere autoritet har regnet sig frem til en datering, en fremgangsmåde som, ifølge Harnack, også ville være atypisk for Orosius. Dette kan betyde, at Orosius vitterligt har dateringen fra en anden og os ukendt skriftlig kilde. Da Orosius skrev sit værk, har han da efter hukommelsen, tilskrevet Josefus denne datering⁸¹⁶. Hermed er det dog næppe muligt at identificere, hvorfra Orosius da havde sin datering. Derfor kan vi heller ikke vide, om denne kilde havde sin datering fra *Apostlenes Gerninger*, og således var en sekundærkilde, eller om den kilde betjente sig af et primært materiale. Det er derfor næppe muligt at afklare, om Orosius har selvstændig værdi som en primærkilde, der kan bekræfte Lukas' datering af Claudius' jødeedikt til år 49, eller om Orosius, i forhold til Lukas, blot er en ren sekundær kilde.

Under alle omstændigheder må vi med Helga Botermann fastholde, at Lukas i sig selv er en ganske god kilde til datering af ediktet. Lukas er tidsmæssigt tættere på begivenhederne end Sveton, ligesom beretninger om Paulus' mission i denne periode hører til det stof, Lukas synes at være bedst hjemme i og mest opsat på at viderebringe. Derudover har ingen kunnet pege på nogen tendens hos Lukas, som har kunnet give ham en interesse i at datere ediktet fejlagtigt⁸¹⁷.

Ét eller to claudianske jødeedikter.

På denne baggrund kan det virke overraskende, at mange, blandt andre teologerne Lüdemann og Hyldahl, daterer det af Sveton og Lukas omtalte indgreb mod jøderne i Rom til år 41⁸¹⁸. Ingen af de to forfattere anfægter dateringen af Gallios prokonsulat. Hyldahl fortolker *Apostlenes Gerninger* 18 meget frit, således at det jødiske ægtepar var ankommet til Korthin omkring år 41, mens Paulus, i overensstemmelse med den gængse kronologi, ankom omkring år 49. Lüdemann opbygger derimod den hypotetiske konstruktion, at *Apostlenes Gerninger* 18 skulle dække over to Paulinske ophold i Korthin, det ene omkring år 41 og det andet omkring årene 49-51.

Når begge forfattere imidlertid er så fokuserede på år 41, skyldes det en omtale af ét Claudiansk jødeedikt hos historikeren Dio Cassius. Dio skrev sit historieværk i 80 bøger i årene frem mod år 229. De bevarede bøger (36-60) dækker perioden 68 f.Kr.-47 e.Kr., mens Dios' behandling af perioden herefter er fragmentarisk bevaret i senere excerpter.

⁸¹⁴ Se Botermann 1996 s.56.

⁸¹⁵ Se Harnack 1912 s.673-676. For en lignende argumentation se Benko 1985 s.18. Imod se Lüdemann 1989 s.195-204.

⁸¹⁶ Botermann overvejer denne mulighed (1996 s.55), henviser til Harnack, men tager ikke hensyn hertil i konklusionen.

⁸¹⁷ Se Botermann 1996 s. 29-49.

⁸¹⁸ Se Lüdemann 1987 s.195-204 og Hyldahl 1986 s.122-124 imod Lüdemann kun et paulinsk ophold i Korinth. For en fastholden af den traditionelle datering af ediktet til år 49 se fx Smallwood 1976 s.210-216, Lampe 1989 s.4-8 og Walters 1998 s.176-177.

I en kontekst, hvor Dio gennemgår kejser Claudius' tidlige regeringshandling, skriver han følgende: *Hvad angår jøderne, som igen var blevet så talrige, at det på grund af deres mængde ville have været vanskeligt at udelukke dem fra byen uden uro, udviste han dem ikke, men befalede dem, mens de fortsatte deres sædvanlige måde at leve på, ikke at mødes i forsamlinger*⁸¹⁹.

Lüdemann og Hyldahl "harmoniserer" begge dette af Dio omtalte edikt med det, som omtales af Sveton og Lukas, og de daterer i overensstemmelse med Dio det claudianske indgreb mod jøderne til år 41⁸²⁰. Efter indholdet at dømme er denne harmonisering i sig selv yderst tvivlsom (se nedenfor). Men selv hvis en sådan sammenkædning skulle være mulig, skylder Lüdemann og Hyldahl os en forklaring på, hvorfor de anser den langt senere romerske historiker, Dio, for en bedre kilde til en claudiansk kronologi end *Apostlenes Gerninger*. Ifølge Botermann skulle enkelte andre forskere da også have forsøgt at gå den modsatte vej, idet de har anfægtet Dios datering på baggrund af den lukanske datering⁸²¹. Det afgørende argument mod en sådan anfægtelse af den ene eller den anden forfatters kronologi er imidlertid netop, at det af Dio omtalte edikt næppe lader sig identificere og harmonere med det af Lukas og Sveton omtalte edikt. Dette har blandt andre Botermann overbevisende påvist⁸²². Hos Dio udvises jøderne ikke af frygt for tumult, *taracÁj*, hos Sveton udvises jøderne fordi der er tumult, *tumultuantis!* Den logiske slutning er altså, at begge dateringer er korrekte, både Lukas' og Dios, og at der simpelthen med års mellemrum var tale om to forskellige claudianske indgreb mod jøderne i Rom. De to edikter var holdt i samme "ånd", idet det fremgår af både Svetons og Dios omtale af Claudius' jødeedikter, at begge forfattere vurderede, at Claudius bekymrede sig om uroligheder i det jødiske miljø i Rom. Det af Sveton og Lukas omtalte edikt repræsenterede en skærpelse af det tidligere edikt. Det er næppe et godt argument, at vi hos Dio ikke har bevaret nogen omtale af det senere jødeedikt, idet Dios værk for historien efter år 47, som sagt, kun kendes fra senere excerpter. Orosius benytter andetsteds Dio som kilde⁸²³. På den baggrund er der såmænd intet i vejen for, at Dio kunne være den kilde, som havde givet Orosius den datering af Claudius' andet jødeedikt, som Orosius fejlagtigt tilskriver Josefus. Dette ikke sagt for at hævde, at dette er sandsynligt, men blot for at afvise Lüdemanns *argumentum e silentio*: at Dios manglende omtale af et jødeedikt i år 49 skulle vise, at Claudius kun udstedte ét jødeedikt.

Claudius udstedte altså i årene 41 og 49 to forskellige edikter mod jøderne i Rom. I år 41 var Claudius bekymret for jødernes antal og for mulig jødisk uro og valgte på den baggrund at forbyde forsamlinger og at indskærpe jøderne, at de skulle holde sig til deres skikke. Med det andet

⁸¹⁹ *toÚj te 'louða...ouj pleonÉsantaj aâqij, éste calepíj "n ¥neu taracÁj ØpÕ toà Óclou sfín tÁj pÒlewj e,,rcqAnai, oÚk ™x»lase mšn, tù d d¼ patr...J b...J crwmšnouj ™kšleuse m¼ sunaqro...zesqai.* Dio Cassius, *Historiarum Romanarum* LX,6,6.

⁸²⁰ Se Hyldahl 1993 s.246 og 316 og Lüdemann 1980 bd.1 s.183-195.

⁸²¹ Se Botermann 1996 s.104-105.

⁸²² Se Botermann 1996 s.114-123.

⁸²³ Se fx Orosius, *Hist.adv.pag.* VII,15.

edikt fra år 49 havde han, ifølge Sveton, til hensigt at kvæle uroligheder⁸²⁴ blandt jøderne i Rom ved at udvise dem. Som vi så i kapitel 2, er der næppe tvivl om, at de kristne i denne periode identificerede sig som jøder og blev identificeret som jøder. Således er det altså muligt, at de af Claudius udstedte jødeedikter ramte kristne, og at edikterne eventuelt også var tiltænkt at ramme kristne. Mange har, som allerede nævnt, argumenteret både for og imod, at dette var tilfældet med det hos Sveton omtalte edikt. Botermann har imidlertid originalt⁸²⁵ argumenteret for, at også det hos Dio omtalte edikt kan have rettet sig mod og ramt kristne jøder i Rom. Botermann skriver: *Für die Massnahmen des Jahres 41 kann man, meine ich, ebenfalls plusibel machen, dass Streitigkeiten um Jesus Christus sie hervorgerufen haben. Dios Notiz wird von fast allen Kommentatoren nur halb gelesen. Sie enthält aber nicht nur ein Versammlungsverbot, sondern auch den Befehl, die Juden sollten bei der ertehten Lebensweise bleiben. Wodurch ist diese in den fraglichen Jahren mehr in Frage gestellt worden als durch die Verkündigung des Christentums*⁸²⁶. Denne tese lader sig desværre hverken be- eller afkræfte med det tilgængelige kildemateriale.

Kristne i Rom i 40'erne?

Vi skal om et øjeblik diskutere, om der, som Selan antager, i den berømte Svetonformulering, *impulsore Chresto*, ligger en henvisning til uroligheder fremkaldt af en forkyndelse blandt jøderne i Rom af Jesus som Kristus. Det er naturligvis en vigtig forudsætning for, at dette kunne være tilfældet, at der var kristne i Rom i år 49.

Herom skriver Botermann: *Wenige Jahre vor dem Prokonsulat des L. Iunius Gallio, 51/52, wurde da jüdische Ehepaar Aquila und Priscilla von Claudius aus Rom ausgewiesen und siedelte nach Korinth über. Zusammen mit ihnen mussten auch andere Juden Rom verlassen. Es besteht eine grosse Wahrscheinlichkeit, dass Aquila und Priscilla schon bei ihrer Ausweisung für das Evangelium von Jesus Christus gewonnen waren*⁸²⁷. Det tilrådgighedstående kildemateriale tillader ikke Botermann utvetydigt at fastslå, at Akvila og Priska var kristne før deres ankomst til Korinth. Hendes argumentation indikerer imidlertid, at det sandsynligvis var tilfældet.

I den aktuelle passage, *Apostlenes Gerninger* 18, hører vi intet om deres omvendelse, hvorfor de altså muligvis eller endog sandsynligvis var kristne, før de mødte Paulus i Korinth⁸²⁸. Dette er dog et argument *e silentio* af begrænset værdi. Lidt mere overbevisende er det, når Botermann med endnu et argument *e silentio* påpeger, at hverken Priska eller Akvila optræder i

⁸²⁴ Det er karakteristisk for de kristne kilder, at Lukas ikke bekymrer sig om Claudius' motiver, herom nedenfor.

⁸²⁵ Se dog Lüdemann 1980 bd.1 s.183-195, som harmonerer de to edikter.

⁸²⁶ Se Botermann 1996 s.27-28.

⁸²⁷ Se Botermann 1996 s.48-49 for citatet og 45-49 for det efterfølgende.

⁸²⁸ Se fx også Hyldahl 1993 s.313.

Paulus' opremsning af de personer, han personligt havde døbt i Korinth⁸²⁹. Dette kan, som Botermann argumenterer for, betyde, at ægteparret allerede var døbt, da Paulus mødte dem i Korinth. Det kan dog lige såvel betyde, at de blot i Korinth blev døbt af en anden end Paulus. Et sidste indicium for, at Priska og Akvila havde været kristne i en del år, kan man finde ved at betragte den anseelse, som de nyder i hilsnerne i flere paulinske breve⁸³⁰ og i beretningerne om dem i *Apostlenes Gerninger*. Harnack skrev om Priska og Akvila: *die Missionarin Prisca und ihr Gatte Aquila stand von allen selbständigen Missionaren Paulus am nächsten*⁸³¹. Dette billede bekræfter Botermann gennem en gennemgang af de passager i *Det Nye Testamente*, hvor ægteparret omtales. I *Apostlenes Gerninger* 18,24-26 skildrer Lukas således, at Priska og Akvila halvandet år efter deres møde med Paulus kunne *forklare Guds vej nøjere* for en ellers skriftklog, veltalende og åndsfuldt jøde, Apollos, som selv underviste andre *grundigt om Jesus*. Denne Apollos omtales med stor respekt som en af Paulus' og Peters jævnbyrdige i to paulinske breve⁸³². På denne baggrund er det altså bemærkelsesværdigt, at Lukas kan fremstille en allerede åndsfuldt og vis Apollos, som en elev af Priska og Akvila, hvis disse, på det tidspunkt hvor de underviste ham, kun selv havde været kristne i mindre end to år. Denne sammenhæng kan tyde på, at Lukas anså Priska og Akvila som kristne allerede før disses ankomst til Korinth og mødet med Paulus. Den mulighed, at Lukas blot skildrer en bemærkelsesværdig hurtig åndelig modning af et bemærkelsesværdigt par, kan dog ikke afvises. Her ville det dog, jævnfør kapitel 4, have været forventeligt, at Lukas i så fald havde indledt persontegningen med en normativ skildring af parrets omvendelse under paulinsk indflydelse.

Paulus' brev til menighederne i Rom, dateret til midten af 50'erne, giver os en anden anledning til at diskutere kristendommens komme til Rom. I brevets indledning og afslutning roser Paulus læserne for, at deres tro er berømt over hele verden⁸³³. Selv om dette åbenlyst er smiger, ville denne smiger ikke kunne fungere, hvis romermenighederne, da brevet blev skrevet, åbenlyst for dem selv og andre, var totalt betydningsløse. Når vi forlader Paulus' smiger og går til praktiske spørgsmål, ser vi da også, at Paulus mente, at menighederne måtte være i stand til at hjælpe ham videre på en missionsrejse til Spanien og til at give økonomisk bistand til en tjenerinde, Føbe, fra Kenkreæ⁸³⁴. Endelig ser vi, at Paulus sender en afskedshilsen til en lang række navngivne personer (herunder Priska og Akvila) og til menigheder og forsamlinger i flere af disse personers huse⁸³⁵. Alt dette tyder på, at kristendommen var veletableret i Rom i midten af 50'erne, da Paulus skrev brevet.

⁸²⁹ Se *1.Kor.* 1,14-17.

⁸³⁰ Se *Rom.* 16,3, *1.Kor.* 16,19, *2.Tim.* 4,19.

⁸³¹ Se Harnack 1924 bd.1 s.85.

⁸³² Se *1. Kor.* 1,12, 3,4-6, 3,22, 4,6, 16,12 og *Tit.* 3,13.

⁸³³ Datering se ovenfor kap. 4. Se *Rom.* 1,8 og 16,19. Der er diskussion om kap.16 oprindeligt var et selvstændigt brev, se fx Noack 1993 s.144. Denne sammenhæng mellem indledning og afslutning taler for, at betragte brevet som et hele.

⁸³⁴ Se *Rom.* 15,28-16,1.

⁸³⁵ Se *Rom.* 16,3-16.

Vi kan blot ikke vide, om Priska, Aquila og andre, på bar bund, efter år 51 hurtigt opbyggede dette net af menigheder, eller om de og andre byggede videre på et kristent netværk i byen, som havde været etableret inden Claudius' fordrivelse af jøderne i år 49, en fordrivelse, som altså kun midlertidigt og delvist forstyrrede de kristne menigheder i Rom. Om to af de navngivne personer, som Paulus hilser, Andronikus og Junias, hører vi, at de var *i Kristus* før Paulus⁸³⁶. Paulus anser det tydeligvis for bemærkelsesværdigt, at nogle har været kristne længere end han. Men vi har ingen mulighed for at vide, hvor længe de to har boet i Rom, om de eventuelt har boet der siden før deres omvendelse (i midten af 30'erne), før år 49 eller først er kommet til byen for nylig. Navnet Junias er af latinsk oprindelse, hvilket kunne give et svagt fingerpeg om en lokal oprindelse.

Det sidste indicium, for at kristne hurtigt etablerede sig i Rom, finder vi hos Lukas. Ifølge Lukas var der jøder og proselytter fra Rom blandt tilhørerne til Peters første prædiken på Pinsedag⁸³⁷. Dette indicium er særligt interessant, fordi oplysningen stammer fra Lukas. Således peger den på, at Lukas i det mindste mente, at kristendommen hurtigt nåede Rom. Dette øger sandsynligheden for, at Lukas mente, at Priska og Akvila var kristne, da de mødte Paulus i Korinth.

Impulsore Chresto.

Vi har altså en del indicier, som taler for, at der sandsynligvis var kristne i Rom allerede i 40'erne⁸³⁸. En yderligere diskussion af dette spørgsmål og af spørgsmålet, om Claudius' edikt i år 49 ramte og/eller havde til hensigt at ramme kristne, må bygge på omtalen af ediktet hos Sveton og i særdeleshed på formuleringen *impulsore Chresto*.

Debatten om betydningen af ediktet og denne formulering har haft en tendens til at polarisere sig således, at nogle, ifølge Botermann ofte teologer og religionshistorikere, som Seland, har argumenteret for, at kristne jøders forkyndelse var den primære årsag til de uroligheder, som ediktet skulle bringe til ophør⁸³⁹. Andre, ifølge Botermann især historikere og filologer, har afvist, at kristne overhovedet havde noget med disse uroligheder at gøre. Blandt de, som afviser, at de kristne skulle have del i urolighederne, er det ofte blevet fremført, at de i ediktet omtalte uroligheder var fremkaldt af en, på Claudius' tid endnu levende urostifter. Svetons benævnelse af denne urostifter som Chrestus bliver tolket bogstaveligt således, at dette var urostifterens navn. Andre har tolket urostifteren som en for os "navnløs" messiasprætendent, og disse har da antaget, at Sveton (og/eller Svetons kilde) ligesom også Tacitus og andre (se ovenfor) har forvekslet Chrestus med Kristus. Overfor disse to teser, Chrestus henviser til urostifteren Chrestus eller en navnløs messiasprætendent, kan man indvende, at Sveton eller Svetons kilde, eventuelt Claudius'

⁸³⁶ Se Rom. 16,7.

⁸³⁷ Se *Apostlenes Gerninger* 2,10. Se fx også Hyldahl 1993 s.313.

⁸³⁸ Se også Botermann 1996 s.27.

⁸³⁹ Dette og følgende se forskningsoversigten i Botermann 1996 s.14-28 og 57-62. Se fx også Keresztes 1989 bd.1 s.74.

”originale” edikt, selv hvis Sveton eller kilden mente, at det drejede sig om en urostifter med dette navn eller en ”navnløs” messiasprætendent, kunne tage fejl, og at uroligheden i virkeligheden, trods denne misforståelse, havde sin årsag i den jødekristne forkyndelse af Jesus som Kristus.

Helga Botermann argumenterer for, at de uroligheder, som førte til det (andet) claudianske jødeedikt, var fremkaldt af konfrontationen mellem kristne jøder og andre jøder i Rom. Dette gør hun primært ved at argumentere mod og dermed udelukke de øvrige mulige tolkninger. Hun argumenterer således mod disse tre teser⁸⁴⁰:

1. At Chrestus skal forstås som en ”almindelig” urostifter.
2. At Chrestus skal forstås som en messiasprætendent.
3. At urolighederne var et udtryk for almindelig overspændt jødisk messiasforventning.

Hvis Sveton sigtede til en ellers ukendt almindelig urostifter Chrestus er det ejendommeligt, at Sveton ikke så et behov for at forklare de samtidige læser, hvem denne Chrestus var. De to øvrige synspunkter argumenterer Botermann imod ved, med udgangspunkt i nyere forskning i antik jødedom, at påvise, at messiasforventningerne nok var høje i Judæa og Gallilæa, hvor vi også finder adskillige messiasprætendenter, men at disse forhold ikke uden videre kan overføres til diasporaen og da slet ikke den vestlige del heraf. Botermann konkluderer: *Den unbekanntes jüdischen Auführer Chrestus als geradezu typischen Messias-Prätendenten oder Chrestus = Christus als die Benennung unbestimmter messianischer Naherwartung zu verstehen, ist doch weniger leicht möglich, als verschiedene Vertreter dieser Auffassung nahelegen wollen. Vorschnelle Vergleiche zwischen Palästina und der Diaspora verbieten sich. Irgendein Individuum, das in der westlichen Reichshälfte als Christus = Messias aufgetreten ist, ist nicht bekannt. Eine pauschale Firmierung der jüdischen Bevölkerung in Rom als ”Ferment der Unruhe” ist nicht zulässig*⁸⁴¹.

Botermanns argumentation er overbevisende og bliver i sig selv til et vægtigt argument for, at der var kristne jøder i Rom i 40’erne – hvoraf ellers uroen om Chrestus = Kristus. Men selv uden at tage stilling i denne debat kan vi, hvis vi forudsætter en kristen tilstedeværelse i Rom i 40’erne, opstille tre mulige tolkninger, tre tolkninger, der viser, at ediktet hører med i en undersøgelse af modstand mod kristendommen, fordi de kristne ifølge to af mulighederne var (en del af) målet for den kejserlige modstand, og fordi de kristne ifølge alle tre mulige tolkninger blev ramt heraf (hvilket kunne påvirke de kristnes syn på den kejserlige myndighed):

1. De kristne var ansvarlige for urolighederne.
2. De kristne tog del i urolighederne.
3. De kristne bidrog på ingen måde til urolighederne.

⁸⁴⁰ Se Botermann 1996 s.57-71.

⁸⁴¹ Se Botermann 1996 s.71.

I det første tilfælde ville de kristne være målet for Claudius' edikt og modstand. Idet de kristne blev opfattet som jøder, ramte ediktet blot mange andre jøder. Af disse havde nogle deltaget i uroen ved at yde de kristne modstand, mens andre sandsynligvis havde været passive. De "uroelige" jøder havde ved deres uro gjort sig selv til "mål" for ediktet, mens de "rolige" jøder var uskyldige ofre.

I det andet tilfælde var andre jøder, eventuelt én urostifter, eventuelt en messiasprætendent, eller eventuelt blot jøder med "overspændte" messiasforventninger, det primære mål for Claudius' edikt. Hvis kristne jøder imidlertid havde taget del i disse uroligheder og havde bidraget hertil, havde de dog gjort sig selv til mål og ikke blot passive ofre for ediktet.

I det tredje tilfælde: Selv hvis de kristne i Rom ikke havde taget nogen som helst del i de uroligheder i Rom, som kun andre jøder havde fremkaldt og deltaget i, så ville de kristne fortsat (sammen med andre rolige jøder) være "uskyldige" ofre for det kejserlige edikt. Den kejserlige modstand ville i dette tilfælde ikke være rettet mod de kristne, men indgrebet ville naturligvis fortsat have haft mulighed for at påvirke de kristnes opfattelse af den centrale romerske myndighed.

Begrænset eller almen udvisning?

Botermann argumenterer dog også for, at Claudius' edikt udelukkende var rettet mod og berørte de jøder, som var urolige på grund af Chrestus = Kristus⁸⁴². Dette ville i første og andet tilfælde gøre ediktet til en forfølgelse, som i ret koncentreret (uden mange "uskyldige" ofre) form ramte kristne jøder og disses jødiske modstandere, mens de kristne i det tredje tilfælde ville gå ram forbi.

Botermann argumenterer for det første sprogligt for, at Svetons formulering kan tolkes således – og at det tilmed var Svetons hensigt, at læseren skulle tolke passagen således. For det andet argumenterer Botermann for, at den jødiske befolkning i Rom i 40'erne var så stor (anslået til 20000-60000) og myndighedernes overblik over denne befolkningsgruppe så dårligt, at Claudius umuligt kunne forestille sig at udvise alle jøder fra Rom. Niels Hyldahl har ikke øje for det sproglige argument, men han argumenterer også for, at den jødiske befolkning i Rom var så stor, at en begrænset aktion i forhold til de urolige (især kristne) jøder var det mest sandsynlige⁸⁴³. At ediktet kun var rettet mod relativt få urolige jøder (heraf mange kristne jøder), forklarer for Botermann, hvorfor Josefus ikke omtaler denne udvisning. Det er sandsynligt, at den jødiske befolkning i Rom var så stor og myndighedernes overblik over dens sammensætning så dårlig, at en generel udvisning næppe kunne have været effektiv og komplet. Det er ligeledes sandsynligt, at Claudius var på det rene hermed. Der er dog ingen grund til at antage, at dette skulle afholde en

⁸⁴² Se Botermann 1996 s.51-54.

⁸⁴³ Se Hyldahl 1993 s.314.

fornuftig kejser fra at udstede ediktet. Der er hos Sveton intet som tyder på, at Claudius ønskede sig en jødefri by, men derimod på at han ønskede sig ro blandt jøderne. Claudius behøver derfor ikke at have bekymret sig for, at et generelt edikt ville være umuligt at føre effektivt ud i livet. Det eneste, han behøver at have bekymret sig for, var, om det generelle edikt efterfulgt af en omfattende (men ikke komplet) udvisning af så mange jøder som muligt, ville sikre, at de jøder, som det lykkedes ved diskretion at forblive i byen, ville ophøre med at foranstalte optøjer *impulsore Chresto*. Denne bekymring har næppe plaget ham, eftersom tumult og diskretion sjældent går hånd i hånd.

Botermanns og Hyldahls forestilling om et begrænset edikt, som kun rettede sig mod urolige jøder, har endvidere en indbygget svaghed. En begrænset udvisning forudsætter en kompliceret operation, hvor myndighederne med begrænsede ressourcer, midt i den uro som ediktet i sig selv skabte, måtte søge at skelne mellem (tusinder af) rolige og urolige jøder. Endelig må man jo, mod Botermanns og Hyldahls tese om et begrænset edikt, indvende, at Lukas, vores tidligste kilde til ediktet, udtrykkeligt hævder, at Claudius havde beordret, at alle jøder, *ῥῆνται τοῦ Ἰουδαίου*, skulle forlade Rom⁸⁴⁴.

Til trods for at Helga Botermann kontroversielt, men overbevisende, har argumenteret for, at Claudius' jødeedikt i 49 var fremprovokeret af en forkyndelse blandt jøderne i Rom af Jesus som Kristus, og til trods for at hun originalt har foreslået, at dette også kunne gælde Claudius' jødeedikt fra år 41, så mener Botermann ikke, at Claudius' ingreb fik nogen videre og blivende betydning for forholdet mellem romerne og de kristne. Også Botermann argumenterer for at: *Die generelle Diskriminierung der Christen durch die römische Obrigkeit begann erst nach dem Jahre 64*⁸⁴⁵. Dette synspunkt, hvorom der stort set hersker konsensus i forskningen⁸⁴⁶, skal i det efterfølgende diskuteres ud fra det samtidige kristne kildemateriale.

⁸⁴⁴ Se *Ap.G.* 18,2 – dette er kun Hyldahl opmærksom på, og han argumenterer ikke for, hvorfor han mener, at denne tidligere kildes oplysninger bør forkastes.

⁸⁴⁵ Se Botermann 1996 s.28.

⁸⁴⁶ Se dog Barnes 1968b.

Kapitel 12: Modstand og modstandere i de kristne skrifter ca. år 50-110.

Vi skal nu ved hjælp af kristne kilder diskutere, hvem de kristnes modstandere var, og hvilke motiver disse modstandere havde til at yde de kristne eller kristendommen modstand. Her er det klart, at kilderne er mere velegnet til at besvare det første end det andet spørgsmål. Det må alt andet lige have været enklere for de kristne at vide, *hvem* deres modstandere var, end *hvorfor* disse modstandere reagerede, som de gjorde⁸⁴⁷. Endvidere er det naturligvis usikkert om en kristen forfatter, selv når denne forfatter kendte modstandernes motiver, ønskede at præsentere disse motiver i en upolemisk og for modstanderen genkendelig form. Når jeg i kildeanalysen diskuterer motiver, foregiver jeg altså ikke, at diskussionen giver et udtømmende katalog.

Modstand og modstandere i de tidligste paulinske breve.

Som et led i at afklare *hvem* de kristnes modstandere var, skal vi diskutere om Neros forfølgelse af Roms kristne i år 64 satte sig tydelige spor i det samtidige kristne kildemateriale, som Breengaard hævder. Hvis Neros forfølgelse i år 64 af de samtidige kristne blev set som en epokegørende og hidtil uset krise, kunne det fx give sig udslag i et ændret syn på myndighederne eller i det mindste i, at et tidligere syn på myndighederne blev taget op til revision og genbegrundet i lyset af den ”nye” situation. For at kunne diskutere en sådan eventuel udvikling må vi have adgang til et kildemateriale fra tiden både før og efter år 64. Her ville det være bekvemt, hvis vi kunne følge dele af forskningen og datere de såkaldte ”deuteropaulinske” skrifter til perioden efter 64. Således ville vi med disse og de ”ægte” paulinske breve have et materiale, udgået fra den samme paulinske menighedskreds fra perioden før og efter år 64, som ville være velegnet til en umiddelbar sammenligning og diskussion af en eventuel udvikling i myndighedssynet og synet på, den modstand menighederne eventuelt mødte. Argumenterne for at placere de såkaldte ”deuteropaulinske” skrifter i perioden efter år 64 er imidlertid, som ovennævnt, alt andet end overbevisende.

Vi indledte vores analyse af omvendelsesberetningerne med Paulus. Det gjorde vi ud fra den pragmatiske betragtning, at han har givet os det ældste overleverede kristne kildemateriale og ud fra den mere faktuelle betragtning, at hans betydning som normativt forbillede var (og blev) enorm. Primært af det samme pragmatiske hensyn vil vi også her indlede undersøgelsen af modstanden med den tidligere modstanders, Paulus’, udsagn om modstand og modstandere. Hvor det er muligt, vil disse udsagn blive kontekstualiseret gennem senere kilders (navnlig Lukas’) beretninger om modstand mod den paulinske mission og de paulinske menigheder.

At Neros forfølgelse var den første konfrontation mellem de kristne og de romerske myndigheder, sådan som det traditionelt hævdes i både forskningen og det kristne kildemateriale fra

⁸⁴⁷ Se fx også Gibbons bemærkninger herom, Gibbon 1930 kap. XVI s.70.

2.-4. århundrede, har vi med stor sandsynlighed kunnet afvise under henvisning til Claudius' edikt. Vi skal nu vende os til de tidligste kristne kilder og deres billede af modstandere og modstand.

Modstand og modstandere i Thessalonika.

Modstand i *Thessalonikerbrevene*: Modstand som grundvilkår for Guds udvalgte.

Torben Christensen skriver: *Oldkirkens kristne var enige om, at kristendomsforfølgelserne fra statsmagts side tog deres begyndelse med kejser Nero*⁸⁴⁸. Vi har allerede drøftet hvilken interesse de kristne apologeter, Meliton og Tertullian⁸⁴⁹, som Christensen her refererer til, kunne have i at fortælle denne kristne historie, og hvilken interesse også eftertidens apologeter kunne have i at genfortælle den. Når vi vender os til de to ældste kristne kilder, Paulus' to breve til menigheden i Thessalonika, begge skrevet omkring år 50-51⁸⁵⁰ fortæller de os en anden historie med et andet fokus om og på modstand. Paulus skriver bl.a.: *I, brødre, ligner jo Guds menigheder i Judæa, som er i Kristus Jesus, for I har lidt det samme af jeres landsmænd, som de har lidt af jøderne, der slog både Herren Jesus og profeterne ihjel, og som har fordrevet os, og som ikke behager Gud og er imod alle mennesker, fordi de hindrer os i at tale til hedningerne, så de kan blive frelst*⁸⁵¹

Allerede i dette skrift ser vi altså, at de kristne mødte modstand, og at Paulus så denne modstand som naturlig, som et grundvilkår for det udvalgte gudsfolk med en århundreder lang historie.

Modstandere i *Thessalonikerbrevene*: Hedninger.

Thessalonikermenighedens modstandere er her ikke romerske myndigheder men medlemmernes landsmænd, *sumfulefîn*. Menighedens lidelser for disse modstanderes hånd var dog, ifølge Paulus, ikke modstandens begyndelse. Ifølge Paulus var modstanden begyndt langt tidligere, idet jøderne havde dræbt profeterne, og den var fortsat ved, at jøderne havde dræbt Jesus, fordrevet ham selv og påført de kristne fællesskaber i Judæa lidelse. Dette *forestillede samfund* mellem profeterne, Jesus, Paulus, de kristne i Judæa og menigheden i Thessalonika skal være til trøst for læseren. Modstanderne i Judæa er jøder, mens det i Makedonien snarere er den lokale befolkning – menighedsmedlemmernes fylefæller⁸⁵². Intetsteds hører vi om myndigheders forfølgelse, ikke engang – hvilket må forekomme en moderne læser overraskende (se nedenfor) – i forbindelse med

⁸⁴⁸ Se Christensen 1967 s.118.

⁸⁴⁹ Meliton se Euseb, *HE* IV,26,9, Tertullian, *Nat.* I,7,13-14 og *Apol.* V,1.

⁸⁵⁰ Se ovenfor kapitel 4. Se fx Diderichsen 1971 s.453 og Noack 1993 s.141 og 159.

⁸⁵¹ Ømeʒ gir mimhta^ˆ TMgen»qhte, ødelfo... , tîn TMkkhlsiîn toà qeoà tîn oÛsîn TMn tî 'louda...v TMn Cristù 'Ihsoà, Ôti tî aÛti^ˆ TMp£qete ka^ˆ Ømeʒ ØpÕ tîn „d...wn sumfulefîn kaqëj ka^ˆ aÛto^ˆ ØpÕ tîn 'louda...wn, tîn ka^ˆ tÕn kÛrion øpokeinEntwn 'Ihsoàn ka^ˆ toÝj prof»taj, ka^ˆ 'møj TMkdiwxEntwn, ka^ˆ qeù m¼ øreskÕntwn, ka^ˆ p©sin ønqrèpoj TMnant...wn, kwluÕntwn 'møj toj œqnesin lalÁsai fna swqîsin. Se *1.Thess.* 2,14-16.

⁸⁵² Colwell 1939 s.55 kritiserer at forskellen i identitetet mellem Paulus' og læsernes modstandere ofte er blevet overset.

henrettelsen af Jesus. Paulus henvender sig altså til læserne som til personer af ikke-jødisk afstamning⁸⁵³, som møder modstand fra en ikke-jødisk befolkning. Selv om profeterne, Jesu, de judæiske kristnes og Paulus' modstandere altså er nogle andre end Thessalonikermenighedens modstandere sammenlignes lidelserne – Thessalonikermenigheden indgår i et forestillet lidelsessamfund med trosfællerne i Judæa, profeterne, Paulus og selveste Jesus. Læsernes modstandere må vitterligt, og altså ikke kun i Paulus' fremstilling, have været den hedenske lokalbefolkning frem for eventuelt lokale jøder eller romerske myndigheder. Paulus ønsker at trøste Thessalonikermenighedens medlemmer i deres lidelser. Hvis en sådan trøst skal fungere, må læseren naturligvis kunne genkende den modstand, som Paulus beskriver. Mere specifikt trøster Paulus ved at sammenligne menighedens lidelser med bl.a. Jesu lidelser. Hvis Thessalonikermenigheden derfor var udsat for de romerske myndigheders forfølgelse, havde det været enkelt for Paulus at henviser til, at Pilatus havde henrettet Jesus (se nedenfor). Nu opstiller Paulus i stedet en mere kompliceret sammenligning, hvor jødernes modstand mod profeterne, Jesus, Paulus og de judæiske kristne sidestilles med den modstand, Thessalonikermenighedens medlemmer møder fra deres fyllefæller. Herved bliver det også mere komplekst for Paulus at etablere overgangen til afsnittets konklusion – en påvisning af jødernes skyld⁸⁵⁴.

Modstand i Thessalonika tilsvarende "normalt".

Den folkelige modstand i byen havde efter alt at dømme ikke karakter af at være en enkeltstående og kortvarig episode. I hvert fald kan Paulus, da han skriver *Første Thessalonikerbrev*, mindes, at han i sin tid, da han var i byen, måtte forkynde Guds evangelium under megen kamp, *™n pollù øgîni*, ligesom han minder læserene om, at de modtog ordet og vendte om fra afguderne til den levende Gud under stor trængsel, *™n ql...yei polll*⁸⁵⁵. I det efterfølgende *Andet Thessalonikerbrev* møder menigheden ifølge Paulus fortsat modstand. Paulus skriver: *Derfor kan vi selv tale med stolthed i Guds menigheder om jeres udholdenhed og tro under alle de forfølgelser og trængsler, I må udstå. Det er et varsel om Guds retfærdige dom, for at I skal kendes værdige til Guds rige, som I nu lider for, så sandt som det er retfærdigt for Gud at gengælde dem, der volder jer trængsel, med trængsel, og at gengælde jer, der lider trængsel, med lindring sammen med os, når Herren Jesus, fulgt af sine mægtige engle, åbenbares fra himlen*⁸⁵⁶

⁸⁵³ Se fx Noack 1993 s.159.

⁸⁵⁴ Se *1.Thess.* 2,16.

⁸⁵⁵ Se *1. Thess.* 1,5-2,2.

⁸⁵⁶ *éste aÚtoÝj ¹m@j ™n Ømˆn ™gkauc@sqai ™n taˆj ™kklhs...aj toà qeoà Øp r tÁj ØpomonÁj Ømîn kaˆ p...stewj ™n p@sin toˆj diwgmoˆj Ømîn kaˆ taˆj ql...yesin a@Ej ønšcesqe, cøndeigma tÁj dika...aj kr...sewj toà qeoà, e,j tÕ kataxiwqÁnai Øm@j tÁj basile...aj toà qeoà, Øp r Áj kaˆ p£scete, e†per d...kaion*

Det er omstridt hvor længe Paulus opholdt sig i Thessalonika og hvor længe efter dette ophold, han skrev de to breve⁸⁵⁷. Nogle har med afsæt i *Apostlenes Gerninger* argumenteret for, at alle disse aktiviteter fandt sted inden for en periode af nogle måneder, mens andre med henvisning til spredte bemærkninger i forskellige paulinske breve har argumenteret for, at alle disse aktiviteter var spredt over op til to år. Hverken udsagnene i *Apostlenes Gerninger* eller i Paulus' breve peger afgørende og utvetydigt i den ene eller den anden retning. Uanset udfaldet af denne diskussion er det imidlertid rimeligt at konkludere, at modstanden i Thessalonika ikke kun var én isoleret episode. Modstanden må inden for en periode på fra to måneder til to år have været oplevet af Paulus og læserne som mere eller mindre konstant, eller i det mindste lejlighedsvis tilbagevendende.

Lukas' skildring af jødiske og hedenske modstandere mod paulinsk mission i Thessalonika.

På denne baggrund kan vi dog ikke, netop fordi modstanden enten var langvarig eller lejlighedsvis tilbagevendende, afvise, at jøder og/eller myndigheder kan have spillet en indledende eller underordnet rolle i modstanden mod Thessalonikermenigheden. Lukas beretter således, at Paulus og Silas i Thessalonika, efter sædvane, samtalede med byens jøder i synagogen i tre uger. Her lykkedes det ham at overbevise nogle jøder, mange gudfrygtige grækere, *sebomšnwn`Ell»nwn*, dvs. proselytter, og ikke så få fornemme kvinder, *gunaikîn te tîn prètwn*⁸⁵⁸. Ifølge Lukas resulterede dette dog i, at jøderne blev misundelige, *Zhlèsantej*, hvorfor de i fællesskab med slette, *ponhroÝj*, mænd fra torvet lavede opløb og uro i byen. Sammen stormede de en vis Jasons hus i den formodning, at de der kunne finde Paulus og Silas. Da de ikke fandt dem der, slæbte de i stedet Jason og nogle af konvertitterne for byrådets medlemmer, *toÝj polit£rcaj*. Her anklagede de Jason for at have givet husly til nogle, hvis brøde bestod i to forhold:

1. At de havde bragt hele verden i oprør.
2. At de havde handlet mod kejserens dekretter, med et krav på at en anden, Jesus, er konge⁸⁵⁹.

Ifølge Lukas blev både folkemængden og bystyret opskræmt herover, men de faldt dog til ro, da Jason og de øvrige konvertitter personligt stillede sikkerhed for gæsternes gode opførsel. Ifølge

pari qeù ðntapodoànai toç qI...bousin Øm©j qI«yin ka^ Øm«n toç qlibomšnoij ¥nesin meq' 1mîn™n tí ðpokalÚyei toà kur...ou 'lhsoà çp' oÚranoà met' çggšlwn dun£mewj aÚtoà. Se 2.Thess. 1,4-7.

⁸⁵⁷ Dette og følgende se fx Hyldahl 1986 s.107-111 og Lüdemann 1989 s.187 – begge taler for et længere ophold, Hyldahl betragter *2.Thess.* som et "ægte" brev af Paulus, Lüdemann som et uægte.

⁸⁵⁸ Se *Ap.G.* 17,1-9.

⁸⁵⁹ *çpšnantî tîn dogm£twn Ka...sarøj pr£ssousi, basilša »teron lšgontej e nai 'lhsoàn. Se Ap.G. 17,7. Se fx også Friend 1965 s.159.*

Lukas' skildring kan Jason og de øvrige konvertitter dog ikke have været alt for sikre på denne gode opførsel, for samme *nat* sendte de Paulus og Silas videre til Berøa.

Lüdemann har på baggrund af *Første Thessalonikerbrev* argumenteret for, at Lukas' beretning om omvendelsen af mange af hedensk afstamning i Thessalonika bygger på en troværdig tradition⁸⁶⁰. Endvidere har han argumenteret for, at de lokales myndigheders forskrækkelse, som kun dæmpes af at Jason åbenbart anses for en troværdig person, passer så dårligt med Lukas' ifølge Lüdemann, generelt apologetiske tendens, at denne del af beretningen ligeledes er troværdig. Her kunne man ydermere pege på, at Paulus' og Silas' natlige flugt forekommer lidet glørværdig. Kan det have været denne pinlige flugt, som fik Paulus til i begyndelsen af *Første Thessalonikerbrev* at minde læseren om, at han modigt forkyndte evangeliet i Thessalonika, skønt han selv lige var blevet plaget og mishandlet i Filippi⁸⁶¹? Der er altså gode grunde til at antage, at Lukas' skildring af begivenhederne i Thessalonika er troværdig. Imidlertid er det i vores forbindelse vigtigere, at vi trygt kan antage, at Lukas' skildring af begivenhederne i Theassalonika må have været troværdig for Lukas og for Lukas' samtidige læsere/tilhørere. Der er med Lukas' beretnings troværdighed god grund til at behandle Lukas' senere historiske fortælling, *sammen* med og som *supplement* til Paulus' samtidige henvisninger til modstand fra Thessalonikerbrevene. Det er derimod uholdbart, som Keresztes, at bruge Lukas' beretning, som en begivenhedshistorisk kilde uden *også* at inddrage det samtidige kildemateriale, Thessalonikerbrevene⁸⁶². Herigennem kommer Keresztes fejlagtigt til at tolke forfølgelsen i Thessalonika, som en primært jødisk modstand mod Paulus og de kristne, hvor brevene har vist os, at modstanden (primært) var hedensk. Hermed lykkes det for Keresztes at få modstanden i Thessalonika til at bekræfte hans primære tese: at modstanden i denne periode var jødisk, og at de romerske myndigheder ofte beskyttede de kristne herimod. Keresztes beskriver Thessalonikas *municipale* frihed, som ifølge Keresztes gav byen: *a considerable independence on its "internal administration"* og fortsætter: *It was perhaps for this reason that the Jews took the rather forceful action against Paul and Silas. They may have been hoping that the authorities of Thessalonica, not being directly under Roman control, might act more to their liking*⁸⁶³.

Modstandernes motiver i Lukas' skildring: Jødernes motiver.

Paulus' bemærkninger om Thessalonikermenighedens hedenske modstandere giver os intet indblik i disse modstanderes motiver. Her må vi vende os til Lukas' senere beretning. Lukas' bemærkning om at jøderne blev misundelige, *Zhèsantej*, og derfor overtalte hedningerne til modstand, har fået

⁸⁶⁰ Dette og følgende se Lüdemann 1989 s.184-188.

⁸⁶¹ Se *1.Thess.* 2,1-2.

⁸⁶² Se Keresztes 1989 bd.1 s.46-48.

⁸⁶³ Se Keresztes 1989 bd. 1 s.46.

en del opmærksomhed i forskningen⁸⁶⁴. Med eller uden henvisning til denne bemærkning har en del forskere, tidligere argumenteret for, at det var jødisk misundelse over de kristne missionærers angiveligt større held til at omvende hedninger end jødiske missionærer, som fik jøderne til at hade og forfølge Paulus. Dette synspunkt har Goodman ivrigt argumenteret imod, bl.a. under henvisning til hans velkendte tese, at mission i første århundrede slet ikke var så højt prioriteret blandt jøder, som hidtil antaget. Da motiverne til jødernes reaktion på kristendommen ligger uden for denne afhandlings emne, vil jeg ikke her tage stilling i denne debat. Blot vil jeg pege på fire forhold:

- 1. At Lukas ikke forklarer, hvorfor jøderne var misundelige, hvorfor en yderligere tolkning af denne misundelses grundlag er ren spekulation.**
- 2. At misundelse som motiv for modstand mod de kristne også optræder i den ikke meget senere kristne tekst, *Første Clemensbrev*, og at de misundelige modstandere her ikke er jøder⁸⁶⁵.**
- 3. At Paulus i *Romerbrevet* håbede gennem hedningers omvendelse at fremkalde jødiske misundelse, som imidlertid her burde motivere dem til omvendelse (og altså ikke modstand)⁸⁶⁶.**
- 4. At Paulus selv i *Galaterbrevet* antyder, at jøderne her var de primære modstandere, og at deres modstand mod de paulinske menigheder snarere var motiveret af menighedernes mangelfulde overholdelse af jødiske riter, navnlig omskærelsen. Paulus skriver her: *Brødre, hvis jeg stadig prædiker omskærelse, hvorfor bliver jeg så forfulgt? Så var forargelsen ved korset jo borte*⁸⁶⁷.**

Den hedenske folkemængdes og bystyrets motiver til modstand i Lukas' skildring.

Tilbage i Thessalonika hvor vi jævnfør *Første Thessalonikerbrev*, ved at den hedenske befolkning, modsat altså i Galatien, blev anset for den primære modstander. Her giver Lukas os intet indblik i, hvordan jøderne overtalte den hedenske befolkning til at yde Paulus og hans følgesvende modstand. Derfor må vi vende os mod de anklagepunkterne, som gruppen af modstandere, ifølge Lukas, præsenterede de lokale myndigheder for. Disse anklagepunkter repræsenterer imidlertid ikke i ren form gruppens motiver (eller de motiver som Lukas og læseren anså for sandsynligt forekommende i en sådan gruppe). Gruppen (eller Lukas) må nødvendigvis have udformet nogle anklager som gruppen (eller Lukas) formodede, at de (eller nogle) lokale myndigheder ville sanktionere.

⁸⁶⁴ Dette og følgende se Keresztes 1989 bd.1 s.75-77, Seland 1986 s.162-163, Frensdorff 1984 s.101, Goodman 1994 s.60-90 og Goodman 1997. Se også kapitel 3. Se fx også *Ap.G.* 13,45.

⁸⁶⁵ Se *1. Clem.* 5-6.

⁸⁶⁶ Se *Rom.* 11,11-14.

⁸⁶⁷ *τῆς γῆς δὲ, ἐξ ἑλθούσης... ἐν, περιτομῶν αἰτιῶν καὶ κηρύσσειν, τὰ αἰτιῶν διέκομαι; ἢ κατὰ ῥηταὶ τῶν σκῆδων τοῦ σταυροῦ.* Se *Gal.* 5,11. Se også *Gal.* 6,12.

Som vi har set, beretter Lukas, at anklagerne opskræmte både folkemængden og bystyret. ”Politiske” anklager dominerer. Paulus og Silas er urostiftere i hele verden, og de gør i opposition til kejseren krav på, at Jesus er konge⁸⁶⁸. Vi ser altså, at der er et motivsammenfald mellem især én af de tolkninger, vi ovenfor anlagde af motiverne bag Claudius’ jødeedikt. De lokale myndigheder i Thessalonika er ligesom de centrale myndigheder i Rom bekymrede over uro og yderligere foruroligede over, at de tydeligvis mener, at de centrale myndigheder vil dele denne bekymring. Uroen fremstilles jo som fremkaldt af en person, som i opposition til kejseren, gør krav på at være konge (som i Thessalonika) eller Kristus (som i Rom). Blot er det lokale fællesskab af kristustilhængere i Thessalonika repræsenteret af den åbenbart troværdige Jason, her et for myndighederne beroligende forhold, mens den kristne bevægelses verdensomspændende karakter, altså det kristne forestillede (også af modstanderne) samfund er foruroligende.

Under alle omstændigheder ser vi altså, at Paulus’ og Thessalonikermenighedens modstandere i Thessalonika ikke var romerske myndigheder. Paulus peger på menighedens fylefæller og Lukas desuden på jøder i en indledende ophidsende rolle og lokale myndigheder i en skeptisk, men i sidste ende dæmpende rolle. Således er det udbredte og fra den kristne tradition overtagede forskningsparadigme, at de romerske myndigheders forfølgelse af de kristne først blev indledt af Nero, ikke blevet modsagt. Thessalonikermenigheden og Paulus oplevede modstand, men der er intet som tyder på, at romerske myndigheder skulle have anden lod eller del i denne modstand, end at lokale forestillede sig og frygtede at kristendommen kunne være oppositionel til den centrale romerske myndighed. For en moderne læser med kendskab til de kanoniske evangeliers skildringer af den romerske prokurator Pilatus’ rolle som Jesu dommer, er det her særligt bemærkelsesværdigt, at jøderne i Første Thessalonikerbrev, som vi så, helt ensidigt fik skylden for Jesu død uden antydning af, at den regionale romerske myndighed i Judæa også havde andel heri⁸⁶⁹.

Modstand og modstandere i Korinth.

Forholdet til myndighederne i Korinth ifølge de paulinske breve.

Imidlertid kan vi ikke på dette grundlag konkludere, at Paulus repræsenterer en, fra evangeliernes, afvigende tradition med hensyn til Jesu død. I det, efter alt at dømme, lidt senere brev fra omkring år 53-55⁸⁷⁰, *Første Korintherbrev*, skriver Paulus om Guds visdom: *Den visdom har ingen af denne verdens herskere kendt, for havde de kendt den, ville de ikke have korsfæstet herlighedens Herre*⁸⁷¹.

⁸⁶⁸ Se fx også Keresztes 1989 bd.1 s.47.

⁸⁶⁹ Se *Matt. 27, Mark. 15, Luk. 23 og Joh. 18-19*.

⁸⁷⁰ Se ovenfor kap. 4. Se fx også Diderichsen 1970 s.321 og Noack 1993 s.141.

⁸⁷¹ ἡ σοφία τοῦ κόσμου οὐκ ᾔγνωκεν τὴν σοφίαν τοῦ κυρίου, ἡ σοφία τοῦ κόσμου οὐκ ᾔγνωκεν τὴν δόξαν τοῦ κυρίου. Se *1. Kor. 2,8*.

I den citerede passages kontekst forklarer Paulus fællesskabet af kristne i Korinth, at de er guddommeligt kaldede og udvalgte, men samtidig forklarer han dem, hvorfor mange, især af de fornemme og mægtige korinthere ikke havde taget imod dette kald⁸⁷². Paulus' beskrivelse af den ultimative forkastelse af Guds visdom, som denne verdens herskere stod bag, da de korsfæstede Kristus, bruges altså her til at gøre det forståeligt for Korinthermenigheden, hvorfor også de oplevede, at langt fra alle reagerede positivt på den visdom, som Paulus og læserne forkyndte. Paulus konkluderer: *Et sjæleligt menneske tager ikke imod det, der kommer fra Guds ånd; det er en dårskab for sådan et menneske, og det kan ikke fatte det*⁸⁷³.

Modstanden mod Kristus fra denne verdens arkonter, den regionale romerske myndighed i Judæa, der korsfæstede Jesus, blev altså (på)mindet af Paulus, og konflikten mellem de kristne og de romerske myndigheder var således latent til stede, som historisk bevidsthed. Imidlertid indeholder afsnittet ikke nogen henvisning til nogen aktuel modstand fra nogen arkonts side, men blot til de mægtiges manglende tilslutning til menigheden. Dette tyder på, at menigheden i den romerske koloni, Korinth, ikke aktuelt havde oplevet nogen modstand fra hverken den lokale eller regionale romerske myndighed. Paulus udtrykker senere i brevet manglende tillid til den lokale domsmyndighed generelt, men denne mistillid, som han skoser menigheden for ikke at dele, motiveres netop ikke med nogen eventuel forfølgelse⁸⁷⁴. Korinthermenighedens medlemmer fører, til Paulus' store fortrydelse, sager mod hinanden for den almindelige domstol i byen. På den baggrund er det usandsynligt at Korinthermenigheden, da Paulus skrev brevet, oplevede eller netop havde oplevet modstand fra denne lokale romerske domsmyndigheds side. Hvis man som medlem af det korinthiske fællesskab af kristne risikerede straf fra den lokale domstol, må det have været "halsløs" gerning selv at føre sag for denne domstol om trivielle sager – i sær når man betænker den antikke retspraksis for at inddrage parthavernes karakter (eller mangel på samme) og livsførelse i retssager.

At menigheden altså tilsyneladende ikke stod i noget aktuelt modsætningsforhold til myndighederne, betyder imidlertid ikke nødvendigvis, at den havde fred. I Thessaloniki havde menigheden jo andre modstandere end myndighederne. Imidlertid møder vi i de to *Korintherbreve* kun ét enkelt vidnesbyrd, der kunne tyde på, at Korinthermenigheden aktuelt mødte modstand, og dette vidnesbyrd giver os ingen idé hverken om, modstandernes identitet eller om deres motiver. I *Første Korintherbrev* 7,26 omtaler Paulus, *den nød, som vi nu er i, τῆν ἡμετέραν ἀνάγκην*, og opfordrer på den baggrund den ugifte læser til at undlade at indgå i ægteskab. Nøden eller lidelsen

⁸⁷² Se *1. Kor.* 1,18-2,16.

⁸⁷³ *ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου οὐ δύσεται τὴν τοιαύτην διδασκαλίαν τοῦ θεοῦ, ἡμετέραν ἀνάγκην... ἀλλὰ οὐ δύσεται* Se *1. Kor.* 2,14. Se fx også Willert 1989 s.210.

⁸⁷⁴ Se *1. Kor.* 6,1-8.

er fælles for Paulus og læseren og er tilsyneladende knyttet til en særlig periode, men ellers kan vi ikke udlede meget. Det er endda muligt, at nøden ikke skyldes udefrakommende modstand; indre splid eller hårde generelle livsvilkår i den aktuelle situation er andre mulige tolkninger.

Lukas' beretning om Paulus og Gallio.

Den paulinske vurdering i *Første Korintherbrev* af myndigheder som potentielt (men ikke aktuelt) farlige og som generelt (men ikke aktuelt) utroværdige kan (muligvis, men ikke nødvendigvis) afspejle en episode, som Lukas beskriver i Kortinth. Her anklagede jøderne ifølge Lukas Paulus for den romerske statholder Gallios domstol med følgende påstand: *Denne mand søger at overtale folk til at ære Gud på en måde, som strider mod loven.* Ifølge Lukas forsøgte Paulus derpå at tage ordet til sit forsvar, men Gallio afbrød ham og sagde: *"Hvis der var tale om en forbrydelse eller en grov slyngelstreg, jøder, så ville jeg naturligvis tage jeres klage til følge; men gælder det uenighed om lære, navne og jeres egen lov, bliver det jeres sag. Den slags vil jeg ikke være dommer over"*⁸⁷⁵.

Herpå jog Gallio dem, ifølge Lukas, alle væk fra domstolen, hvorpå en ophidset folkemængde bankede en synagogeforstander for øjnene af Gallio uden at denne greb ind. Friend, Brengaard og Lüdemann har i denne beretning set et eksempel på, at Lukas med et apologetisk motiv lader en romerske statholder frifinde kristendommen, ved at betegne den som et internt jødisk anliggende⁸⁷⁶. Ifølge denne teori skulle Lukas fremstille kristendommen som en del af en *tilladt religion*, som Lukas hermed mente, ville være beskyttet mod forfølgelse. Denne teori bygger på den, som vi har set, falske præmis, at jødedommens status som tilladt religion beskyttede jøder og jødedom mod myndigheders forfølgelse og ligeledes forpligtede myndighederne til at skride beskyttende ind overfor de værste folkelige pogromer. Det var, som vi allerede har set, og som episoden hvor folkemængden for øjnene af Gallio banker synagogeforstanderen illustrerer, ikke tilfældet. Den enkelte romerske myndighedsperson kunne i tilfælde af uro reagere ret frit efter eget skøn – reaktionen kunne være, at beskytte jøderne, at straffe dem eller den kunne være, som Lukas skildrer Gallios, at afvise at tage stilling. Herom nærrede Lukas ingen illusioner – når han senere skildrede Paulus' møde med en romersk officer i fæstningen på Tempelpladsen, er det ikke det faktum, at Paulus er en jøde, som hævder at dyrke Gud i overensstemmelse med forfædrenes skikke, som

⁸⁷⁵ Jødernes anklage: *Óti Parí tÕn nÕmon ÷nape...qeí oátoj toÝj ÷nqrèpouj sšbesqai tÕn qeÕn*. Gallios reaktion: *E, m n Æn ød...khn£ ti Æ ·vdioÚrghma ponhrÕn, ð 'louda'oi, katí lÕgon "n ÷nescÕmhn Ømîn· e,, d zht»mat£™™stin per" lÕgou ka" Ñnom£twn ka" nÕmou toà kaq' Øm@j, Øyesqe aÚto.... krit³⁴j™™gë toÚtwn oÚ boÚlomai e nai. Se Ap.G. 18,12-17.*

⁸⁷⁶ Se Lüdemann 1989 s.197-198, Friend 1965 s.159, Brengaard 1992 s.120-121 og Alexander 1998 s.34. Ifølge Lüdemann ønskede Lukas endvidere at fremstille Gallio som en forbilledlig statsmand, når han lod ham karakterisere anklagerne mod Paulus som et indre jødisk anliggende, og når han indirekte afviste, at der var tale om en forbrydelse eller grov misgerning. Herimod kan tillige indvendes, at det er usandsynligt at en statholder, som lader pøbeljustits komme til udfoldelse for øjnene af sig, (ifølge Lukas) var at opfatte som en forbilledlig statsmand i samtiden.

beskytter Paulus mod at få pisk, men derimod Paulus' romerske borgerskab⁸⁷⁷. I den aktuelle beretning fra Korinth kan Gallios passivitet, under henvisning til at opgøret er internt jødisk, altså hverken forklares som en faktuel set principiel romersk politik om ikke-indblanding i interne jødiske anliggender, eller som en lukansk konstruktion af et sådant princip.

Debatten om, hvorvidt eller i hvor høj grad Lukas' beretning om Gallios reaktion (eller mangel på samme) i forhold til anklagerne mod de kristne svarer til virkelige begivenheder i Korinth omkring år 51, vil antagelig fortsætte fra nu og til dommedag. Jeg mener ikke at kunne bidrage til denne debat. Hvis vi imidlertid blot for argumentets skyld antager, at den lukanske beretning er helt uden forbindelse til nogen virkelig begivenhed, så vil dette forhold netop gøre beretningen til et særligt godt vidnesbyrd om, at en sådan reaktion fra en romersk guvernør på jødiske uroligheder forekom sandsynlig for Lukas og en samtidig læser. Hvis beretningen derimod helt nøjagtigt gengiver begivenhederne, så vil den mulighed foreligge, at Lukas har valgt at berette om disse begivenheder, netop fordi de forekom ham at være usædvanlige og dermed interessante.

Paulus' lidelses- og modstanderkataloger i *Anden Korintherbrev*.

At korinthermenigheden tilsyneladende ikke selv havde noget aktuelt udestående med hverken lokale eller regionale romerske myndigheder, og at de ifølge Lukas havde oplevet, at Gallio, den regionale romerske myndighed, havde afvist at blande sig i en mere folkelig og jødisk modstand mod menigheden, behøver imidlertid ikke at betyde, at de ikke kendte til, at andre kristne, ligesom Jesus selv, havde mødt modstand fra myndigheder. Om sig selv skriver Paulus således: *Jeg har slidt og slået, tit været i fængsel, fået slag i massevis, jeg har været i livsfare mange gange. Af jøderne har jeg fem gange fået fyrre slag minus ét, jeg har fået pisk tre gange, er blevet stenet én gang, har lidt skibbrud tre gange, jeg har drevet rundt på det åbne hav et helt døgn. Ofte på rejser, i fare på floder, i fare blandt røvere, i fare fra mit eget folk, i fare fra hedninger, i fare i byer, i fare i ørkener, i fare på havet, i fare blandt falske brødre. Jeg har arbejdet og slidt, ofte haft søvnløse nætter, lidt sult og tørst, ofte fastet, døjet kulde og manglet klæder*⁸⁷⁸.

Ligesom vi så, at Paulus brugte sin omvendelsesberetning til at underbygge sin egen autoritet som Kristi tjener, således indgår dette katalog over lidelser og modstandere i en kontekst, hvor

⁸⁷⁷ Se Ap.G. 22,3-5 og 22,25-29.

⁸⁷⁸ *TMn kÒpõij perissotšrwj, TMn fulakaʹj perissotšrwj, TMn plhgaʹj ØperballÒntwj, TMn qan£toij poll£kij. ØpÕ 'louda...wn pent£kij tessar£kõta par' m...an œlabon, trʹj TMrabd...sqhn, pax TMliq£sqhn, trʹj TMnau£ghsa, nucq»meron TMn tũ buqu pepo...hka. Ðdoipor...aj poll£kij, kindÚnoij potamĩn, kindÚnoij IVstĩn, kindÚnoij TMk gšnouj, kindÚnoij TMx TMqnĩn, kindÚnoij TMn pÒlei, kindÚnoij TMn TMrhm...v, kindÚnoij TMn qal£ssV, kindÚnoij TMn yeudadšfoij, kÒpJ ka^ mÒcqJ, TMn øgrupn...aj poll£kij, TMn limũ ka^ d...yei, TMn nhste...aj poll£kij, TMn yÚcei ka^ gumnÒthti. Se 2. Kor. 11,23-27.*

Paulus ønsker at stadfæste denne sin egen autoritet i forhold til andre ledende kristne skikkelser. Lidelser, arbejde, farer og lignende for Kristi skyld giver altså status i det paulinske univers.

Modstandere i lidelseskataloget.

I vores kontekst er det ikke afgørende, at Paulus beretter at have været flittig, og at han beretter, at han har lidt skibbrud. Det er heller ikke afgørende, at han hævder at have været i fare blandt røvere. Skibbrud og røveriske overfald hørte med til de farer, en rejsende i Romerriget, uanset ærinde, kunne risikere at møde. Mere interessant er det derimod, at han beretter, at han har været fængslet, og at han har fået prygl. Som en kommentar til denne passage skriver Breengaard: *Trængsler med jødiske forfølgelser og efterstræbelser var prisen for splittelsesforsøg og opfordring til autoritetsnægtelse* og han konkluderer, at der *ikke* her er tale om trængsler, som *hidrører fra romerske forfølgelser*⁸⁷⁹. Breengaards positive påvisning af, at Paulus havde mødt jødisk modstand og havde fået prygl fem gange, er central. At Paulus således var undergivet (og måske undergav sig) jødisk jurisdiktion, viser netop tydeligt, at Paulus endnu på dette tidspunkt blev opfattet som og opfattede sig selv som jøde. Mindre overbevisende er det imidlertid, når Breengaard negativt konkluderer, at ingen af disse trængsler hidrørte fra *romerske forfølgelser*. Breengaard overser her, at jøderne ikke er de eneste som har bragt Paulus i fare⁸⁸⁰. Ud over de allerede omtalte røvere og ud over den fare, som falske brødre åbenbart også havde udsat Paulus for, så skriver han direkte, at han også har været i fare fra hedninger, *ἑθνῶν*. At det var jøderne og altså hverken hedninger, røvere eller de falske brødre, der havde givet ham de fem gange 39 slag, er givet. At også jøderne stod bag de tre gange pisk og steningen er tænkeligt, men ifølge konteksten ulogisk. Endnu mere usandsynligt forekommer det, at Paulus skulle have været fængslet af jøder. Den rimeligste antagelse må altså være, at en eller anden myndighed, som Paulus kunne beskrive som hedensk, stod bag de tre gange pisk og ét (eller flere) fængselsophold. Stening kunne i førromersk tid udføres som offentlig straf efter regelret domfældelse hos både jøder og grækere, men kendes også som spontan ”pøbeljustits” og det sidste ramte, som vi skal se, ifølge Lukas, Paulus i Lystra⁸⁸¹. Imidlertid kan vi ikke på denne baggrund afgøre, hvilke typer af hedenske myndigheder der stod bag Paulus’ fængsling og de tre gange pisk, da både lokale og regionale myndigheder kunne pådømme sådanne sanktioner. Hedenske myndigheders modstand mod Paulus med fængsling og pisk synes også at fremgå, når Paulus senere i samme brev, i øvrigt igen i en kontekst hvor han

⁸⁷⁹ Se Breengaard 1992 s.64-65.

⁸⁸⁰ Se fx også Georgi, 1986 s.206.

⁸⁸¹ Se *Ap.G.* 14,1-20. Se fx også Apuleius, *Met.* I,10,1, II,27,4, X,6,3 og Lüdemann 1989 s.165.

argumenterer for egen autoritet, gentager dele af lidelseskataloget og omtaler sin egen udholdenhed: *under trængsler, nød, angst, pinsler, fængsel, uro, møje og besvær, søvnløse nætter og sult*⁸⁸².

Umiddelbart herefter skriver han også, at hans forkyndelse har udsat ham for både ære og vanære, spot og lovord⁸⁸³. Opmærksomheden må her samle sig om formuleringerne *ἡμῶν πλῆγαι* og *ἡμῶν φυλάκαι*, hvormed Paulus igen skriver, at han har fået prygl, og at han har været fængslet, hvilket igen viser, at myndigheder var involveret i modstanden mod Paulus.

Som jeg ovenfor har redegjort for, er Gallios prokonsulat i Korinth 51-52 (indskriften refererer til Claudius 26. imperium) det sikreste holdepunkt for en absolut "Pauluskronologi". På den baggrund vil få, om overhovedet nogen, være uenige i, at Paulus' breve til Korinth er skrevet flere år efter de ophold i Lystra og Filippi, som skildres i *Apostlenes Gerninger* 14,1-20 og 16,11-40. Derfor er det afgjort muligt, som fx også Lüdemann har argumenteret for, at de korinthiske "lidelseskataloger", som vi netop har gennemgået, bl.a. refererer til modstand i disse byer – en modstand der, som vi skal se ifølge Lukas, omfattede både stening, pisk og fængsel⁸⁸⁴.

Lidelseskatalogerne og Lukas' beretninger om modstand mod Paulus' mission.

Lukas' beretning om Paulus' stening i Lystra⁸⁸⁵.

Ifølge Lukas helbredte Paulus, mens han og Barnabas forkyndte evangeliet, en lam i Lystra.

Dette mirakel fik dog ikke den tilsigtede virkning, at folk troede på Paulus' og Barnabas' forkyndelse. I stedet forstod tilskuerne den usædvanlige begivenhed indenfor deres egen religiøse verden og mente, at Paulus og Barnabas var guderne, Hermes og Zeus, der i menneskeskikkelse var kommet på besøg. Folkemængden ville derfor med en Zeuspræst i spidsen ofre tyre og kranse. Dette forehavende fik Paulus og Barnabas kun med nød og næppe forhindret dem i ved at hævde:

- 1. At de selv var af samme slags, *ἑθνοποποι*, som de lokale – altså ikke guder.**
- 2. At de offerhandlinger de var i færd med at foretage kun var forfængeligheder/dårskab, *μάταια*, som de burde vende, *ὑποστρέψαι*, sig fra til den levende Gud.**

Ovenpå dette, for mange af tilhørerne utvivlsomt skuffende, forvirrende og nedbrydende udfald mod den bestående religiøsitet, beretter Lukas i versene 19-20, at nogle jøder fra Antiokia og Ikonien (byer hvor Paulus og Barnabas tidligere havde opholdt sig) overtalte folkemængden, *τοῦ ἔθνους*, til at stene Paulus. Efter steningen antog modstanderne, ifølge

⁸⁸² *ἡμῶν ἰσχυρίων, ἡμῶν ἐπιδοκιμασιῶν, ἡμῶν στενοχωριῶν, ἡμῶν πλῆγαι, ἡμῶν φυλάκαι, ἡμῶν ἐκταστάσεων, ἡμῶν κούρασις, ἡμῶν ἐπιδοκιμασιῶν, ἡμῶν ἡσυχίας.* Se 2. Kor. 6,4-5.

⁸⁸³ Se 2. Kor. 6,8.

⁸⁸⁴ Se Lüdemann 1989 s.165.

⁸⁸⁵ Dette og følgende se *Ap.G.* 14,6-20.

Lukas, at Paulus var død og slæbte ham uden for byen. Paulus overlevede dog den hårdhændede modstand.

Lüdemann har, bl.a. på baggrund netop af Paulus' egen henvisning i *Andet Korintherbrev* til at han var blevet stenet, overbevisende argumenteret for, at denne beretnings afslutning i versene 19-20 er "historiske" i den forstand, at Paulus virkelig blev stenet i Lystra⁸⁸⁶. I den lukaske beretning er jøder initiativtagere til denne stening, mens det er de lokale hedninger, som fører den ud i livet. Paulus møder altså folkelig hedensk og jødisk modstand, mens ingen myndighed tilsyneladende er involveret. Nogle forskere, blandt andre Gustav Stählin, Ian Marshall og Keresztes har argumenteret for, at denne stening var et rent jødisk anliggende⁸⁸⁷. Men herimod kan man for det første indvende, at konteksten i *Andet Korintherbrev* taler imod denne slutning. For det andet har Lüdemann bl.a. fremsat følgende indvendinger mod dette synspunkt:

1. *The Jewish stoning is carried out outside the city.*
2. *The Jewish stoning was a death penalty. No one (but Paul) survived it.*
3. *Stoning was a widespread form of lynch law in pagan antiquity.*
4. *The resistance of the Jews to Paul in this text is Luke's creation.*

Argumenterne i punkterne "2" og "4" er mindre overbevisende. Med hensyn til punkt "2" mente modstanderne jo, ifølge Lukas, netop at Paulus var død, da de slæbte ham uden for byen. Med hensyn til punkt "4" behøver det faktum, at Lukas også andetsteds omtaler jødisk modstand mod den paulinske modstand, og at man derfor, som Lüdemann, kan hævde, at denne modstand er et lukansk tema, jo ikke at udelukke, at Paulus vitterligt mødte jødisk modstand. En sådan jødisk modstand refererer Paulus jo også selv til, som vi allerede har set, og som vi nedenfor skal se flere eksempler på. Argumenterne i punkterne "1" og "3" er imidlertid sammen med lidelseskataloget i den tidligere kilde fra Paulus egen hånd, *Andet Korintherbrev*, tilstrækkelige til at sandsynliggøre, at hedninger i Lystra vitterligt var involveret i steningen af Paulus.

Folkeskaren i Lystras motiver.

Hvis vi holder os til de dele af de afsluttende vers 19-20, hvis historisitet Lüdemann sætter højt, får vi ikke noget indblik i den hedenske befolknings motiver til at reagere på Paulus med stenkast. Hvis vi også, hvad jeg altså ikke ser nogen grund til ikke at gøre, tror Lukas, når han hævder, at der var jøder involveret i steningen og at nogle af disse ligefrem "overtalte"

⁸⁸⁶ Dette og følgende se Lüdemann 1989 s.165.

⁸⁸⁷ Se Stählin 1980 s.195, Marshall 1980 s.239 og Keresztes 1989 bd.1 s.46.

den hedenske befolkning til at stene Paulus, får vi fortsat intet indblik i, hvilke argumenter jøderne brugte eller hvorfor disse argumenter åbenbart gjorde indtryk på de hedenske tilhørere.

I forskningen er det omdiskuteret, om Paulus og Barnabas virkelig, som Lukas beretter, blev anset for guder i Lystra. Den sociologisk orienterede historiker Weyne Meeks tillægger fx beretningen stor troværdighed, mens Lüdemann er meget skeptisk⁸⁸⁸. I modsætning til den afsluttende del af beretningen om Paulus' stening savner vi i det mere primære paulinske materiale en indikation af, at Paulus skulle have oplevet at være blevet anset for at være en gud. At vi ikke har en sådan indikation, kan på den anden side ikke bruges til at udelukke at Paulus havde haft en sådan oplevelse, og derfor kan debatten forblive uafklaret.

I denne forbindelse finder jeg det mere frugtbart at følge den tilgang, som teologen Roloff og angiveligt også den ældre teolog Bauernfeind har anvendt⁸⁸⁹. Disse teologer har valgt at betragte beretningen som eksemplificerende beretning om negative hedenske reaktioner på kristen forkyndelse og kristne mirakler – reaktioner, som Lukas og Lukas' læsere kunne genkende. Det er for os mere relevant at diskutere, om det for Lukas og Lukas' læsere/tilhørere var *troværdigt*, at hedninger kunne reagere på sådanne begivenheder, som Lukas beskriver med vrede, modstand og stenkast, end at diskutere om hedninger i Lystra i ét konkret historisk tilfælde reagerede sådan.

I afhandlingens del II så vi, at mirakler ofte i kombination med andre faktorer, bl.a. forkyndelse, spillede en afgørende rolle i skildringerne af hedningers og jøders omvendelse – også i de beretninger om blandt andet Paulus' omvendelse, som Lukas gengiver. I beretningen om modstanden mod Paulus og Barnabas i Lystra giver Lukas os imidlertid et indblik i, at den kristne missionær måtte omgås miraklerne med forsigtighed. Miraklerne kunne, stadig i kombination med andre faktorer, i dette tilfælde forkyndelse, fungere som en boomerang, eller for at bruge et billede, som ligger antikkens våbenbrug lidt nærmere, et tveægget sværd. Mirakler kunne nemlig fremprovokere en negativ reaktion fra ikke-kristne. Umiddelbart reagerer beretningens hedninger, som vi har set, på miraklet med stor glæde. Denne glæde giver de, som logisk er, udtryk for indenfor det hedenske religiøse system, som de kender. Mirakelmageren Paulus tillader dem imidlertid ikke denne glæde og forsøger i stedet at overbevise dem om at alt, hvad de hidtil har anset for sandt, er dårskab. I en sådan eller lignende situation var det ikke usandsynligt, at glæden kunne blive forvandlet til

⁸⁸⁸ Se Meeks 1983 s.15 og Lüdemann 1989 s.160-162.

⁸⁸⁹ Se Roloff 1981 s.213. Se også Bauernfeind, Otto, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1939 fra Lüdemann 1989 s.161.

skuffelse, vrede og modstand⁸⁹⁰. I Lukas' beretning er de hedenske modstandere altså motiveret af en skuffelse og vrede, fremkaldt af, at en kristen mirakelmager har stillet spørgsmålstejn ved den religiøse verden, som de anså for gyldig og inden for hvilken, de ønskede at fortolke det mirakel, som den kristne mirakelmager havde fremkaldt. Fjendtligheden må her karakteriseres som realistisk idet Paulus altså fremkalder den fjendtlige reaktion gennem et frontalt angreb på "de fjendtliges" religiøse verden. Sådanne hedenske motiver til modstand må have forekommet Lukas og læseren/tilhøreren at være plausible – ellers ville Lukas' beretning ikke have givet mening for ham selv og for læseren/tilhøreren.

Lukas' beretning om Paulus' og Silas' fængsling i Filippi.

Som vi har set, skriver Paulus i *Første Thessalonikerbrev*, at han, da han kom til Thessalonika for første gang, netop var blevet plaget og mishandlet i Filippi. Når Paulus derfor i *Andet Korintherbrevs* lidelseskatalog skriver, at han er blevet pisket og fængslet, er det muligt og måske endog sandsynligt, at han bl.a. hentyder til modstand i den romerske koloni Filippi. Ifølge Lukas omfattede den modstand, som Paulus (og Silas) her mødte, nemlig både fængsel og pisk⁸⁹¹.

Lukas beretter, at en slavinde i Filippi var besat af en spådomsånd og skaffede sine herrer store indtægter ved at spå. Paulus drev imidlertid ånden ud i Jesu Kristi navn. Lukas beretter videre: *da hendes herrer forstod, at det var ude med deres håb om indtægt, greb de fat i Paulus og Silas og slæbte dem hen på torvet til myndighederne. De førte dem frem for byens embedsmænd og sagde: "Disse mennesker skaber uro i vores by. De er jøder, og de forkynder skikke, som det ikke er tilladt os romere at antage eller følge." Folkeskaren gik også løs på Paulus og Silas, og embedsmændene lod tøjet rive af dem og befalede, at de skulle piskes. Efter at de havde givet dem mange piskeslag, satte de dem i fængsel⁸⁹².*

Herefter følger beretningen, som vi analyserede ovenfor i kapitel 6, om fangevogterens omvendelse og dåb. Til slut beretter Lukas, at de lokale embedsmænd, da de dagen efter

⁸⁹⁰ Se fx også Kee 1983 s.162-164 for den mulighed at kristne her kunne spejle sig i evangeliernes beretninger om farisæernes modstand mod Jesu mirakler.

⁸⁹¹ Dette og følgende se *Ap.G.* 16,16-24 og 16,35-40.

⁸⁹² „dŌntej d of kŪrioj aŪtÁj Óti xÁlqen 1 pŷj tÁj rgas...aj aŪtŷn pilabŌmenoi tŌn Paàlon ka tŌn S...lan eflkusan e,j tŷn ŷgor'n p to ŷj ŷrcontaj, ka prosagŌntej aŪtoŷj toŷj strathgoŷj e pan, Oátoi of ŷnrwpoi ktarŷssousin 1mŷn tŷn pŌlin 'Iouda:oi ŷpŷrcontej, ka kataggšllousin œqh š oŪk œxestin 1m'n paradšcesqai oŪd poie'n Rwma...oij oâsin. ka sunepšsth ŷ Ōcloj kat' aŪtŷn, ka of strathgo perir»xantej aŪtŷn t' fmŷtia kšleuon abd...zein, pollŷj te piqšntej aŪtoŷj plhg'ij œbalon e,j fulak»n. Se *Ap.G.* 16,19-23.

ønskede at løslade Paulus og Silas, blev klar over, at Paulus og Silas var romerske borgere, og at de derfor måtte undskylde den behandling, de havde udsat dem for.

Personlige motiver til modstand i Lukas' skildring af Paulus' fængsling i Filippi.

Som denne beretning foreligger, er den parallel med Lukas' beretning om modstanden i Lystra. I begge byer er det et paulinsk mirakel, som udløser modstand. Således er den endnu et vidnesbyrd om, at kristne mirakler nok var betydningsfulde for omvendelse af udenforstående, men at de også kunne fremprovokere modstand.

Lüdemann har imidlertid med sin redaktionshistoriske tilgang søgt at skille miraklet (dæmonuddrivelsen) fra anklagerne og skriver: *the subsequent accusation may be redactional, the latter because it has nothing to do with the previous story. The charges mentioned in vv.20f. ... have nothing to do with Paul's exorcism, and Luke presents them in such a way that they can be rejected*⁸⁹³. Når Lüdemann betegner anklagerne som *redactional*, betyder det, at de ikke er begivenhedshistorisk pålidelige, at de end ikke bygger på nogen overlevering (tradition), men at de ene og alene er Lukas' "opfindelse". Generelt er der grund til skepsis overfor resultaterne af en redaktionshistorisk tilgang når den, som her, forudsætter, at den moderne forfatter, her Lüdemann, bedre "gennemskuer" manglende sammenhæng i den antikke forfatters egen fortælling end denne antikke forfatter selv. Her vil man da også ved nærmere eftersyn kunne konstatere, at Lüdemann opstiller en falsk præmis, når han kræver, at der skal være sammenhæng mellem den krænkelse, Paulus, ifølge Lukas, udsatte slavindens herrer for på den ene side, og så den anklage, som disse herrer præsenterer de lokale romerske myndigheder for på den anden. Det kan vel næppe på noget tidspunkt have været et ukendt fænomen i retssager, at sagsøger kan have mere eller mindre personlige motiver til at ønske sagsøgte dømt, motiver som sagsøger ikke mener at domsmyndigheden deler. I stedet må sagsøger altså præsentere domstolen for nogle anklagepunkter, som sagsøger mener at kunne få dømt sagsøgte for.

Lukas giver os altså her et glimrende eksempel på, at vi ikke uden videre kan forudsætte, at alle modstandere var besjælet af de samme motiver, men at vi tværtimod ofte vil se, at forskellige befolkningsgrupper og forskellige myndigheder havde hver deres motiver til at yde kristendommen modstand. I Lystra var Paulus' modstandere jøder og den hedenske lokalbefolkning, mens modstanderne i Filippi er et par slaveejere, den hedenske lokalbefolkning mere generelt og de lokale bymyndigheder i den romerske koloni.

Slavindens herrers motiver er personlige og økonomiske. Dette var/er let at genneskue for enhver læser/tilhører, antik som moderne⁸⁹⁴. På denne baggrund kunne det være fristende blot at

⁸⁹³ Se Lüdemann 1989 s.180.

⁸⁹⁴ Se fx også Keresztes 1989 bd.1 s.49 og Colwell 1939 s.64-65.

betragte beretningen som et lukansk forsøg på, med apologetisk tendens, at miskreditere de kristnes modstandere⁸⁹⁵. Imidlertid må man heroverfor spørge, om der er noget urealistisk eller usandsynligt i, at samtidige kristne læsere kunne genkende, at nogle modstandere rent faktisk havde personlige motiver til at yde kristne eller kristendommen modstand? Næppe! Slavindens herrers fjendtlighed må karakteriseres som realistisk, og hvis Lukas her skulle være apologetisk i tendensen, er det da også besynderligt, at han lader både den øvrige folkeskare og de lokale myndigheder i en romersk koloni deltage i modstanden. Myndighedernes og folkemængdens optræden er, som vi har set, endog voldelig og ukorrekt, hvor slavindens herrer i det mindste optræder ordentligt ved, på behørig vis, at føre Paulus og Silas for rette myndighed i stedet for at bedrive selvtægt.

Folkemængdens og de lokale myndigheders motiver i Lukas' skildring af Paulus i Filippi.

Slavindens herrers anklager ophidsede, som vi har set, de to andre parter i modstanden, folkemængden og de lokale myndigheder. Herrernes klage over Paulus og Silas lød på, at de var:

1. Urostiftere i byen.
2. Jøder.
3. Forkyndere af skikke som det ikke var tilladt for romere at følge⁸⁹⁶.

Det første, vi kan konstatere, er altså, at Paulus' og Silas' jødiske status som ovennævnt ikke beskyttede dem mod de romerske myndigheders sanktioner. Tværtimod fremhæves det her til yderligere ophidselse for både myndigheder og tilhørere, at Paulus og Silas er jøder (xenofobisk fjendtlighed). I Thessalonika blev det, ifølge Lukas, fremhævet af anklagerne, at Paulus og Silas havde skabt uro over hele verden, mens det her kun er den lokale uro, som slavindens herrer klager over. Det politiske motiv var altså mere fremtrædende i Thessalonika. De skikke, Paulus og Silas forkynder, fremstilles dog som oppositionelle til et liv som "romere". Når Paulus' og Silas' jødiske status i samme forbindelse fremhæves, er der ingen tvivl om, at både anklagerne, tilhørerne og myndighederne er klar over (hvad Lukas også vil give dem ret i), at Paulus' og Silas' forkyndelse, som i Lystra, indeholdt en udfordring til det etablerede religiøse liv med dets forestillinger, men navnlig med dets riter (realistisk fjendtlighed). Jøderne var i samtidens hedenske litteratur berygtede for deres ugudelige mangel på respekt overfor agtværdige guder og riter⁸⁹⁷. Vi ser altså her, at

⁸⁹⁵ Se fx Lüdemann 1989.

⁸⁹⁶ Se fx også Friend 1965 s.159.

⁸⁹⁷ Se Stern 1974. Josefus måtte også forsvare jøderne mod anklager om at de var ugudelige, se Josefus, *C.Ap.* II,6.

ankagerne i forhold til folkemængden og de lokale myndigheder kan spille på xenofobisk og realistisk fjendtlighed i forening.

Det er igen i vores sammenhæng mindre væsentligt at diskutere om, eller i hvor høj grad, Lukas pålideligt gengiver de faktiske begivenheder og anklager under en aktuel modstand. Mere afgørende er det, at der for en samtidig læser/tilhører ikke var noget utroværdigt i:

1. At kristne mirakler kunne udløse modstand.
2. At enkelte modstandere kunne være drevet af personlige og økonomiske motiver, og at disse modstandere med andre argumenter undertiden havde mulighed for at motivere andre til at deltage i modstand mod kristne og/eller kristendom.
3. At kristendommen (som jødedom) udfordrede hedenske skikke og at dette var en anledning til modstand.
4. At kristendommen lejlighedsvis mødte modstand fra den hedenske befolkning i byerne
5. At den uro, som ovenstående motiver og fænomener fremkaldte, bekymrede myndigheder (også lokale romerske) og undertiden motiverede disse til at idømme kristne fængsel og pisk.

Modstand og modstandere i *Fangenskabsbrevene*.

Det er imidlertid ikke kun i de retrospektive lidelseskataloger i *Korintherbrevene* og i *Apostlenes Gerningers* historiske beretning, at vi finder Paulus i myndigheders fangenskab. Fem af de tretten paulinske breve i *Det Nye Testamente* fører os så at sige direkte ind i fangenskab, idet de angiveligt er skrevet, mens Paulus var fængslet⁸⁹⁸. Traditionelt har man antaget, at *Fangenskabsbrevene* er skrevet senere end *Andet Korintherbrev*, hvorfor det/de fængselsophold, som Paulus omtaler i dette brev, ikke kan være det/de fængselsophold, hvorunder *Fangenskabsbrevene* er skrevet. Imidlertid har man i det mindste siden år 1713 diskuteret alternativer til denne antagelse⁸⁹⁹. Der er således intet til hinder for, at ét, flere eller måske alle *Fangenskabsbrevene* kan have været skrevet under et (eller flere) tidligere fængselsophold og fra en anden lokalitet end Rom. Således vil der altså heller ikke være noget til hinder for, at ét eller flere af *Fangenskabsbrevene* kan have været skrevet før *Korintherbrevene*. Således er det ikke umuligt, at *Andet Korintherbrev* (bl.a.) refererer til ét eller flere (af de) fængselsophold, som ”kendes”, fra *Fangenskabsbrevene*.

Som vi så i kapitel 4 er det omstridt, om *Efeserbrevet* og *Andet Timotheusbrev* er skrevet af Paulus selv, og som vi så afhænger spørgsmålet om hvorvidt, disse to breve skal dateres før eller efter det, for den aktuelle undersøgelse af udviklingen i de kristnes forhold til

⁸⁹⁸ Fangenskab se fx *Filem.* 13 og 22-23 og *Ef.* 4,1 og fangenskab som anledning til forkyndelse se fx *Fil.* 1,7-16, *Kol.* 4,2-10, *Ef.* 6,20, 2. *Tim.*

⁸⁹⁹ Se forskningsoversigt i Martin 1987 s.26-37.

myndighederne, så vigtige år 64, af hvorvidt brevene betragtes som ”ægte”. I det følgende vil disse to breves udsagn om det paulinske fangenskab derfor foreløbig blive ladet ude af betragtning, idet vi vil diskutere det billede, som de øvrige udsagn om Paulus’ fangenskab giver os af forholdet mellem de kristne og modstandere i almindelighed og de romerske myndigheder i særdeleshed.

Paulus’ fangenskab.

Til menigheden i Filippi skriver Paulus: *Jeg vil have, at I skal vide, brødre, at forholdene her hos mig snarest har ført til fremgang for evangeliet, så det er blevet klart i hele borgen og for alle andre, at det er for Kristi skyld, jeg er i lænker, og i tillid til Herren har de fleste af brødrene ved mine lænker fået større mod til at tale ordet uden frygt. Nogle prædiker ganske vist Kristus af misundelse og lyst til kiv, men andre gør det af god vilje, og de gør det af kærlighed, da de ved, at jeg er sat til at forsvare evangeliet; men de andre forkynder Kristus for at hævde sig selv og ikke med rene motiver, for de tror, at de kan føje ny trængsel til mine lænker. Men hvad! Kristus bliver i alle tilfælde forkyndt, hvad enten det er på skrømt eller oprigtigt, og det glæder jeg mig over⁹⁰⁰.*

For en afgørelse af hvem der holder Paulus indespærret, altså hvem hans modstander er, er glosen, *praitwr...J*, afgørende. Den traditionelle tolkning var at dette refererede til den kejserlige prætorianergarde i Rom. Dette harmonerede med at Lukas i *Apostlenes Gerninger* beskrev Paulus fangenskab i Rom og med, at Paulus i slutningen af *Filipperbrevet* bl.a. hilser fra de af de hellige, *αγιοι*, som hørte til kejserens husstand, *™k tÁj Ka...saroj o„k...aj*⁹⁰¹. Heroverfor er det blevet fremført, at glosen, *praitwr...J*, kan referere til en romersk statholders livvagt eller residens, eller endog (mindre sandsynligt) kejserens residens. Hilsnerne fra kejserens husstand kan ikke bruges til at udelukke at *Filipperbrevet* var skrevet under et fængselsophold i en provins, idet kejserens husstand, *familia Caesaris* var repræsenteret i provinserne. Nogen afklaring af hvorfra *Filipperbrevet* blev sendt, får vi næppe. Men uanset svaret viser passagen, at Paulus var fængslet af romerske myndigheder (enten regionale eller centrale), da han skrev brevet. Hermed er det klart, at det traditionelle billede af at de romerske kristenforfølgelser først tog deres begyndelse med Nero og Roms brand i år 64, atter viser sig at være groft forsimplet.

Paulus’ lidelser til trøst for læseren/tilhøreren.

⁹⁰⁰ *Ginèskein d Øm©j boÚlomai, ødelfo..., Óti t! kat' ™m m©llon e„j prokop¾n toà eÚaggel...ou ™l»luqen, éste toÝj desmoÚj mou faneroÝj ™n Cristù genšsqai ™n ÓIj tù praitwr...J ka^ toÝj loipoÝj p©sin, ka^ toÝj ple...onaj tIn ødelfIn ™n kur...J pepoiqÓtaj toÝj desmoÝj mou perissotšrwj tolm©n øfÓbwj tÕn IÓgon lale¼n. Tin j m n ka^ di! fqÒnon ka^ øerin, tin j d ka^ di! eÚdok...an tÕn CristÕn khrÚssousin· of m n ™x øg£phj, e„dÒtej Óti e„j øpolog...an toà eÚaggel...ou ke¼mai, of d ™x ™riqe...aj tÕn CristÕn kataggšllousin, oÚc ignij, o„Ómenoi ql'yin ™ge...rein toÝj desmoÝj mou. t... g£r; pl¾n Óti pant^ trÒpJ, eþte prof£sei eþte ølhqe...v, CristÕj kataggšlletai, ka^ ™n toÚtJ ca...rw.. Se *Fil.* 1,12-18.*

⁹⁰¹ Dette og følgende se *Fil* 4,22, *Ap.G.* 28,11-31 og Martin 1987 s.28-36 og 70-72.

Det netop citerede er afgørende på tre måder. Det viser for det første, at Paulus' modstandere var centrale eller regionale romerske myndigheder. Det viser for det andet, at Paulus mente, at kristen forkyndelse (med dårlige motiver) havde den bivirkning, at den bidrog til modstanden mod ham og evangeliet. Paulus fastslår altså her, hvad der er en af afhandlingens hovedteser, at nogle reagerede med modstand på den forkyndelse, som førte til andres omvendelse. For det tredje viser det igen, at Paulus anså sine lidelser som trøstende og forbilledlige for andre kristne i deres trængsler. Paulus skriver således, at de kristne i den by, han skriver fra, tidligere frygtede *for at tale ordet*, men at de nu bl.a. i kraft af hans forbillede har fået større mod hertil. Dette skriver han også til trøst for læserne i Filippi, for han slutter afsnittet: *Blot skal I føre et liv, som svarer til Kristi evangelium, så at jeg, hvad enten jeg kommer og besøger jer eller er fraværende, kan høre om jer, at I står fast i én ånd, og at I med én sjæl kæmper sammen for troen på evangeliet og ikke på nogen måde skræmmes af modstanderne; det er et tegn for dem på deres fortabelse, men på jeres frelse, og det tilmed fra Gud. For I har for Kristi skyld fået skænket den nåde ikke blot at tro på ham, men også at lide for hans skyld i den samme kamp, som I har set mig i, og som I nu hører, at jeg stadig står i⁹⁰².*

Paulus forudsætter altså, at både menigheden i den by, han nu befinder sig i, og menigheden i Filippi har skræmmende modstandere, men at deres forestillede lidelsessamfund med Paulus har givet dem eller kan give dem nyt mod til at forkynde.

I *Første Thessalonikerbrev* så vi, at profeterne, Jesus, Paulus og de judæiske kristne på den ene side og brevets målgruppe på den anden stod i et lignende forestillet lidelsessamfund. Dette forestillede lidelsessamfund var ikke hæmmet af, at modstanderne ikke var de samme. Derfor kan vi altså heller ikke uden videre antage, at Filippermenigheden og menigheden i den by, hvorfra Paulus skrev *Filipperbrevet*, ligesom Paulus, oplevede modstand fra de romerske myndigheders side. Den modstand, menighederne kan have mødt, kan altså lige så vel have været folkelig. At dette måske endog er det mest sandsynlige fremgår af en passage i et af de andre *Fangenskabsbreve*, *Kolossenserbrevet*, som altså muligvis, men ikke nødvendigvis, er skrevet fra det samme fangenskab. Her skriver Paulus bl.a.: *og bed også for os om, at Gud vil åbne os en dør for ordet, så vi kan forkynde Kristushemmeligheden, som jeg sidder i fængsel for. Bed om, at jeg må gøre den kendt og tale, som jeg skal. Vær vise i jeres omgang med dem udenfor, og brug det gunstige øjeblik. Jeres tale skal altid være venlig, krydret med salt, så I ved, hvordan I skal svare hver enkelt⁹⁰³.*

⁹⁰² MŌnon φx...wj toà eUaggel...ou toà Cristoà politeÚesqe, †na e†te TMlqēn kaˆ „dēn Øm©j e†te øpēn økoÚw t† perˆ Ømîn, Óti st»kete TMn ñnˆ pneÚmati, mi´ yucl sunaqloantej t† p...stei toà eUaggel...ou, kaˆ m¾ pturŌmenoi TMn mhdenˆ ØpŌ t†n øntikeimšnwn, ¼t†j TMstˆn aÚtoˆj œendeix†j øpwle...aj, Ømîn d swthr...aj, kaˆ toàto øpŌ qeoà. Óti Ømˆn TMcar...sqh tŌ Øp r Cristoà, oÚ mŌnon tŌ e,j aÚtŌn pisteÚein øll† kaˆ tŌ Øp r aÚtoà pEscein, tŌn aÚtŌn øg†na œecontej oCEon e†dete TMn TMmoˆ kaˆ nà†n økoÚete TMn TMmo.... Se *Fil.* 1,27-30.

⁹⁰³ proseucŌmenoi pma kaˆ perˆ ¹mîn, †na Ð qeŌj øno...xV ¹mˆn qÚran toà IŌgou, la†Asai tŌ

Læseren/tilhøreren opfordres her til at bede for Paulus, så han i fængslet kan forkynde *Kristushemmigheden*, og forpligtes derefter til at svare ”dem udenfor” med visdom.

Skønt Jesus altså mødte modstand fra den regionale romerske myndighed i Judæa, og skønt vi altså har set, at Paulus mødte modstand fra romerske myndigheder, så kan vi altså ikke indtil videre konkludere, at ret mange andre kristne havde tilsvarende negative erfaringer med de romerske myndigheder. Dog omtaler Paulus en vis Aristark som sin medfange, *sunaiçmÉlwtoj*, og en vis Epafras som sin medfange for Kristi skyld⁹⁰⁴, ligesom vi altså hos Lukas så, at myndigheders sanktioner ramte enkelte andre missionærer end Paulus, fx Silas.

Romerbrevets lydighedsformaninger.

Jesus, Paulus og betroede paulusmedarbejdere var måske særlige tilfælde, og vi kan derfor ikke forudsætte, at deres anstrengte forhold til romerske myndigheder afspejler andre samtidige kristnes forhold til myndighederne. Brengaard har i stedet forsøgt at bruge et normativt paulinsk udsagn om den kristnes forhold til myndighederne, som kilde til dette forhold for ”almindelige” kristne⁹⁰⁵.

Den negative vurdering af myndigheder og domstole som vi mødte i *Første Korintherbrev* og som altså også formidles i Lukas’ beretning om Paulus’ møde med Gallio i Korinth, synes umiddelbart at være i modsætning til en af de mest velkendte passager fra det Paulinske forfatterskab, Romerbrevets trettende kapitel. I denne berømte passage skriver Paulus bl.a.: *Alle skal underordne sig under de myndigheder, som står over dem, for der findes ingen myndighed som ikke er fra Gud, og de, som findes, er forordnet af Gud*⁹⁰⁶.

Lydighedsformaningen og de kristnes forhold til (romerske) myndigheder i og før 50’erne.

Brengaard, som altså i god overensstemmelse med den herskende forskningstradition antager, at romernes forfølgelse af de kristne først begyndte med Roms brand i år 64, har kommenteret denne berømte passage. Han peger, utvivlsomt med rette, på, at Paulus’ formulering afspejler den generelle usikkerhed, som de jødiske mindretalssamfund levede under i Romerriket⁹⁰⁷. Som jøde havde Paulus erfaring med, at det var væsentligt at stå på god fod med de stedlige myndigheder, idet det ofte kun var myndighederne, som kunne beskytte det jødiske mindretal mod et til tider antijødisk befolkningsflertal (se ovenfor). I denne generelle historiske erfaring lå altså en væsentlig

must»rion toà Cristoà, di’ Ô ka^ dšdèmai, tna fanerèsw aÙtÕ æj deç me lalÁsai. 'En sof...v peripateçte prÕj to Ýj æxw, tÕn kairÕn tMxagorazÕmenoi. È IÓgoj Ømîn pÉntote tMn cÉriti, alati 9rtumšnoj, e,,dšnai pîj deç Øm©j ñ^ kÉstJ øpokr...nesqai. Se Kol. 4,3-6.

⁹⁰⁴ Se Kol. 4,10 og Filem. 22-23.

⁹⁰⁵ Se Brengaard 1992 s. 68-70.

⁹⁰⁶ *P©sa yuc¼ tMxous...ajj ØperecoÚsajj Øpotassšsqw. oÙ glr æstin tMxous...a e,, m¼ ØpÕ qeoà, af d oâsai ØpÕ qeoà tetagmšnai e,,s...n. Se Rom. 13,1. For konteksten se Rom.12,9-13,10.*

⁹⁰⁷ Dette og følgende se Brengaard 1992 s.68-70. For hans syn på begivenhederne i år 64 som skelsættende se fx s.9.

årsag til Paulus' lydighedsformaning til romermenighederne – en årsag som kun forstærkedes af, at de kristne menigheder var et lille kontroversielt mindretal i det større jødiske mindretal. Men Breengard fortsætter: *Det er imidlertid samtidig med denne understregning af de kristnes skrøbelige sociale stilling vigtigt at være opmærksom på, at Paulus' lydighedsformaning på en næsten fribåren måde afspejler en tillid til den romerske øvrighedsforvaltning*⁹⁰⁸. Breengard argumenterer videre for, at denne fribårne tillid endnu ikke var blevet udsat for den *test og belastning*, som et *overgreb fra den romerske øvrighed* måtte være. Hermed formår Breengard at få de berømte Paulinske øvrighedsudsagn til at bekræfte den almindelige, og fra den kristne tradition overtagne antagelse om, at de romerske myndigheder før år 64 ikke havde forfulgt de kristne. Imidlertid er der flere problemer ved denne tolkning. For det første har vi allerede set, at Paulus kunne identificere andre kristnes lidelser med sine egne og både sine egne og andre kristnes lidelser med Kristi lidelser⁹⁰⁹. Her har vi videre set, at Paulus i *Korintherbrevet* påpeger, at denne verdens arkonter var skyldige i Kristi lidelse, og at de også havde fængslet og pisket Paulus selv. For det andet er Paulus' lydighedsformaning holdt i helt generelle vendinger. Således formaner han egentligt til lydighed overfor alle myndigheder. Ganske vist skriver han til menighederne i Rom, som havde romerske myndigheder over sig, og ganske vist har Paulus givetvis skrevet fra et sted, hvor også han stod under romerske myndigheder. Men formaningerne er holdt i almene vendinger⁹¹⁰. Hvis Breengards synspunkt, at passagen bekræfter, at de romerske myndigheder endnu ikke havde forfulgt de kristne, skal fastholdes, forudsætter det altså, at Paulus heller ikke havde været vidne til modstand fra lokale bymyndigheder eller myndigheder uden for Romerrigets grænser. Dette holder ikke! De fleste mener i dag, at Paulus allerede havde været fængslet ved én eller flere lejligheder, da han skrev *Romerbrevet*. Men selv hvis dette ikke var tilfældet, og selv hvis man opererer med en tidligere datering af *Romerbrevet* og en senere datering af alle de breve, i hvilke Paulus omtaler fangenskaber, og selv hvis man forudsætter, at dette/disse fangenskaber skal dateres til perioden efter *Romerbrevets* affattelse, så giver Paulus os i *Andet Korintherbrev* en beretning om begivenheder i hans liv, som udspillede sig i slutningen af 30'erne, altså længe inden vi på nogen måde kan forsvare, at *Romerbrevet* skulle være skrevet. I *Andet Korintherbrev* skriver Paulus: *I Damaskus holdt kong Aretas' statholder damaskenernes by bevogtet for at gribe mig*⁹¹¹.

Kong Aretas' forhold til Rom var omskifteligt i anden halvdel af 30'erne. Derfor er det svært at afgøre, hvorvidt han på det tidspunkt, hvor hans statholder skulle have forfulgt Paulus, kan betegnes som en lyd-konge af Rom. Det afgørende i denne forbindelse er imidlertid, at Paulus, da han skrev *Romerbrevet*, personligt havde oplevet forfølgelse fra myndigheder, også fra denne

⁹⁰⁸ Dette og følgende se Breengard 1992 s.69-70.

⁹⁰⁹ Hvilket Breengard er opmærksom på, se Breengard 1992 s.64-68.

⁹¹⁰ Se *Rom.* 13,1-7.

⁹¹¹ *TMn Damaskù Ð TMqnErchj `Aršta toà basilšwj TMfroÚrei t¼n pÒlin Damaskhnîn piEsai me,* Se 2.Kor.11,32.

konges statholder, og at den, ifølge Breengard *fribårne* formulering af lydighedsformaning i *Romerbrevet* derfor ikke, som Breengard gør det, kan bruges til at argumentere for, at Paulus' forhold til myndigheder ikke havde været udsat for den *belastning*, som en forfølgelse udgjorde.

Lydighedsformaningens kontekst – fomaninger om at tilgive fjender og overlade hævn til Herren.

Paulus' lydighedsformaning indgår da også i en kontekst, som ofte er blevet oversat, også af Breengard⁹¹². Konteksten er formaninger om, hvordan læserne/tilhørerne bør forholde sig til fjender og dem, der forfølger, *diw0kontaj*. Læserne/tilhørerne skal velsigne og hjælpe fjender og forfølgere og overlade hævn til Herren. Paulus formaner umiddelbart inden den berømte passage om forholdet til myndighederne læseren/tilhøreren med ordene: *Lad dig ikke overvinde af det onde, men overvind det onde med det gode*⁹¹³.

Romerbrevets lydighedsformaning kan altså ikke vise os, at Paulus og de romerske kristne endnu ikke havde været udsat for den *belastning*, som et *overgreb fra den romerske øvrighed* ville være. Ved at hævde dette kommer Breengard, givetvis utilsigtet, til på ét punkt at sætte et vandtæt skot mellem kristendom og jødedom. Breengard har, som vi har set, med rette påpeget, at lydighedsformaning har sin baggrund i den generelle (diaspora) jødiske erfaring, at myndighederne kunne beskytte mod folkelige pogromer. Han har også peget på, at jøderne i Rom i disse år efter Claudius' jødeedikt måtte formodes at være *temmelig sensible over for ny indre uro*⁹¹⁴. Men her glemmer han tilsyneladende, at netop denne negative (diaspora) jødiske erfaring, at myndighederne kunne bidrage til forfølgelse, *også* var relevant for Paulus og for *Romerbrevets* jøde kristne læser/tilhører⁹¹⁵. Paulus og den (i det mindste den jøde) kristne læser af *Romerbrevet* anså jo, jævnfør kapitel 2, sandsynligvis sig selv og hinanden som sande jøder, snarere end som tilhængere af en ny og fra jødedommen adskilt religion. Vi kan således ikke med Paulus komme tilbage til en tid, hvor de kristne endnu ikke havde været udsat for den *belastning*, som et *overgreb fra den romerske øvrighed* måtte være. Sådanne romerske overgreb indgik jo i den erfaring, Paulus, ligesom alle andre jøder og (jøde) kristne havde med sig – en erfaring, der var blevet aktualiseret af:

1. Romernes henrettelse af Jesus.
2. Romerske myndigheders lejlighedsvis modstand mod kristne (herunder Paulus).
3. Det faktum at Claudius' jødeedikt havde ramt kristne.

⁹¹² Se *Rom.* 12,9-21.

⁹¹³ *mʒ4 nikí ØpÕ toà kakoà, øll' n...ka ʔMn tù øgaqù tÕ kakÒn.* Se *Rom.* 12,21.

⁹¹⁴ Se Breengard 1992 s.69.

⁹¹⁵ Paulus henvender sig i *Romerbrevet* både til læsere/tilhørere med jødisk og hedensk baggrund – se fx *Rom.* 11,12-13 for en interessant overgang. Se fx også Noack 1993 s.142 og Bruce 1985 s.17. For positiv forbindelse mellem de romerske myndigheders behandling af jøder og kristne se Friend 1958.

Lydighedsformaningens kontekst viser os netop, at Paulus forventede, at læserne som kristne (med jødisk og hedensk baggrund) kendte til modstand og forfølgelse. Som kristen og jøde havde Paulus, som vi har set, erfaring med, at myndighederne (også de romerske) lejlighedsvis bidrog til denne modstand. Han formaner læseren om, at denne modstanden ikke bør mødes med hævn og ulydighed men derimod med velsignelse og lydighed. Enkelte af læserne må jo ligesom Paulus have erfaret, at man som jøde (og som kristen jøde) kunne møde modstand både fra befolkningen og fra myndighederne. Paulus henvender sig i *Romerbrevets* afsluttende hilsner til Priska og Akvila, som endog ifølge Paulus havde vovet deres liv for at redde ham⁹¹⁶. Hermed er det, jævnfør *Apostlenes Gerninger* 18, givet, at Paulus henvender sig til to ofre for Claudius' fordrivelse af jøderne fra Rom i år 49. Det er sandsynligt, at der blandt de øvrige jødekristne læsere af brevet må have været andre ofre for dette edikt, uanset om disse allerede i år 49 var tilhængere af Jesus Kristus eller ej⁹¹⁷.

Konklusion: Modstand og modstandere før år 64.

Ved hjælp af de paulinske breve, som oftest anses for "ægte" og med inddragelse af de dele af *Apostlenes Gerningers* beretning, som direkte supplerer disse breves udsagn om modstand og modstandere, har vi påvist:

1. At de kristne mødte folkelig modstand fra både jøder og hedninger.
2. At de kristne lejlighedsvis mødte modstand fra både regionale og lokale myndigheder – også romerske.

Tillige har vi set, at Claudius i år 49 udstedte et edikt, som med stor sandsynlighed bl.a. var beregnet på at ramme urolige jødekristne, og som med endnu større sandsynlighed faktisk ramte jødekristne. Det, fra den kristne tradition overtagne forskningsparadigme, at de kristne første gang blev forfulgt af de romerske myndigheder under Nero i år 64, har altså vist sig at være misvisende. Det er altså ikke rimeligt som Frend at konkludere om perioden før år 64: *So far there was no clash between the Church and the Roman Empire*⁹¹⁸.

Modstand og modstandere i de øvrige Nytestamentlige skrifter.

Vi kan nu vende os til de øvrige skrifter i *Det Nye Testamente*, herunder de mere omstridte paulinske breve. Mange af disse skrifter, inklusiv alle de såkaldte deuteropaulinske breve, kan være skrevet før år 64, men mange af dem kan også være skrevet efter. I det efterfølgende skal vi

⁹¹⁶ Se *Rom.* 16,3.

⁹¹⁷ Se ovenfor. Se fx også Frend 1965 s.161.

⁹¹⁸ Se Frend 1965 s.159.

undersøge disse vanskeligt daterbare skrifter. Hvilket billede formidler de af modstanden mod kristendommen, af de kristnes modstandere og af disse modstanderes motiver?

Som ovennævnt er *Johannesåbenbaringen* ofte blevet søgt dateret i forhold til en mulig forfølgelse af de kristne under kejser Domitian. Som vi nedenfor skal se, er denne forfølgelse også blevet brugt til at datere flere andre skrifter, flere fra *Det Nye Testamente* og ét den samling af generelt lidt senere kristne skrifter som kaldes *De Apostolske Fædre*. Brengaard har kontroversielt forsøgt at knytte ét af de nytestamentlige skrifter, *Første Petersbrev*, til Neros forfølgelse af de kristne i år 64. Disse dateringsforsøg vil også blive diskuteret.

Modstand og modstandere i *Andet Timotheusbrev*.

Hvis vi antager, at *Andet Timotheusbrev* er skrevet af Paulus selv, får vi her endnu et billede af Paulus i konflikt med de romerske myndigheder – og i dette tilfælde vil det endog være et billede af Paulus i konflikt med den romerske myndighed i Rom⁹¹⁹. Hvis vi derimod anser brevet for ”deuteropaulinsk, vil vi fortsat få et vidnesbyrd skrevet af en forfatter med nær tilknytning til paulinsk lære og tradition til læsere/tilhørere, som ligeledes må formodes at være bekendt hermed. Selv i dette tilfælde vil brevets skildring af forholdt mellem Paulus og de centrale romerske myndigheder altså have stor troværdighed.

I brevet hører vi, at Paulus lider i lænker som en forbryder, *kakou=rgoj*, og at han forventer, at han snart vil blive henrettet⁹²⁰. Ligesom i det fangenskab, som Paulus befinder sig i, da han skriver *Filiperbrevet*, er der her tale om en formel retssag, hvor Paulus bl.a. har lejlighed til at forsvare sig – blot er Paulus/forfatteren nu mere pessimistisk med hensyn til sagens udfald. Forsvaret ses mere som en anledning til forkyndelse, end som et redskab til frifindelse⁹²¹. Disse bemærkninger om udsigten til dødsstraf og om forsvarets forkyndende funktion står i en kontekst, hvor Paulus instruerer adressaten om, hvad han skal gøre med en kappe og nogle skriftruller, heraf nogle på pergament, som Paulus har efterladt sig i Troas på en rejse. Disse bemærkninger har forekommet mange af de forskere, som ellers anser brevet for deuteropaulinsk, så trivielle og konkrete, at de hævder, at denne passage (sammen med andre lignende passager) må stamme fra et ”ægte” paulusbrev, som den deuteropaulinske forfatter så har tilføjet en ny ”uægte” indledning⁹²². Således betragtet er der altså yderligere grund til at anse disse bemærkninger om Paulus’ fangenskab for troværdige, idet de også, ifølge denne udbredte ”redaktions-” eller ”fragmentsteori”, stammede fra Paulus’ egen hånd.

⁹¹⁹ Se *2.Tim.* 1,16-17. Se fx også Guthrie 1990 s.24.

⁹²⁰ Se *2.Tim.* 2,9 og 4,6. Hvis brevet er deuteropaulinsk, betyder dette, at Paulus er blevet henrettet i Rom.

⁹²¹ Se *2.Tim.* 4,16-17.

⁹²² Se fx Guthrie 1990 s.29-31.

Paulus lidelser for romerske myndigheders hånd som forbillede.

Under alle omstændigheder ser vi i den indledning, som Paulus eller den deuteropaulinske forfatter har skrevet, et velkendt Paulinsk motiv: Paulus' lidelser for myndighedernes hånd (denne gang altså utvivlsomt for de centrale romerske myndigheders hånd) gøres til et forbillede for adressaten, Timotheus', lidelser, ja dette er ligefrem brevets hovedbudskab⁹²³. Adressaten har fulgt Paulus' forbillede godt for forfatteren skriver: *Du derimod har fulgt mig i lære, i livsførelse, i beslutsomhed, i troskab, i langmodighed, i kærlighed, i udholdenhed, i forfølgelser, i lidelser som dem, jeg kom ud for i Antiokia, Ikonion og Lystra. Hvad jeg end har måttet udstå af forfølgelser, så har Herren reddet mig ud af dem alle. Forfulgt bliver alle, som vil leve et gudfrygtigt liv i Kristus Jesus*⁹²⁴.

Perspektivet udvides her, idet det altså ikke kun er forfatteren og adressaten, som møder modstand – tværtimod hævdes det, at *alle, pÆntej*, som vil leve gudfrygtigt i Kristus, bliver forfulgt. Med denne udvidelse af perspektivet er vi altså tilbage i *Første Thessalonikerbrev*. Der så vi, at den gudfrygtige, ifølge Paulus, helt siden de gammeltestamentlige profeters dage havde mødt modstand. Paulus' modstandere i det aktuelle brev er jo objektivt set myndighederne, men Paulus eller forfatteren skriver langt snarere med brodden vendt mod en vis Alexander, som var smed⁹²⁵. Denne smed har voldt Paulus meget ondt, han har modsagt Paulus' forkyndelse og omtales som en spotter. Det kan ikke afgøres, om denne Alexander var en, en "frafalden" eller "kætter", Paulus' anklager, begge dele eller noget helt tredje. Det er dog bemærkelsesværdigt, at myndighederne ikke kritiseres eller loves fremtidig dom, mens det om modstanderen, Alexander hedder, at: *Herren vil gengælde ham*⁹²⁶. Kontrasten mellem den "manglende" brod mod myndighederne her og den aktive brod mod Alexander bliver i sammenligning med *Romerbrevet*, hvor menigheden trøstes med, at alle modstandere, også myndighederne, vil blive ramt af Guds hævn, slående. Dette kan tyde på, at læserne af *Andet Timotheusbrev* næppe aktuelt var i nogen mere alvorlig eller skærpet konflikt med myndighederne, end læserne af *Romerbrevet*; tværtimod! Dette til trods for at Paulus var/skildres som fængslet i *Andet Timotheusbrev*, mens han var fri, da han skrev *Romerbrevet*. Hvis vi antager, at Paulus selv skrev *Andet Timotheusbrev*, kan dette "manglende" hævnmotiv i forhold til myndighederne dog forklares med en mulig frygt for konsekvenserne af at sætte sådanne tanker på skrift. Hvis man derimod anser brevet for deuteropaulinsk og derfor skrevet senere end år 64, og

⁹²³ Se 2.Tim 1,6-2,13.

⁹²⁴ *SY d parhkoloÚqhsEj mou tí didaskal...v, tí øgwǵí, tí proqšsei, tí p...stei, tí makroqum...v, tí øgEpV, tí Øpomoni, to'j diwgmoj, to'j paq»masin, oCEE moi TMgšneto TMn 'Antioce...v, TMn 'Ikon...J, TMn LÚstroj, o'fouj diwgmoyj Øp»negka· ka^ TMk pEntwn me TMrrÚsato Ø kÚrioj. ka^ pÆntej d of qšlontej ZÁn eÚsebij TMn Cristù 'Ihsoà diwcc»sontai-. Se 2.Tim. 3,10-13.*

⁹²⁵ Dette og følgende se 2.Tim. 2,14-15.

⁹²⁶ *øpodèsei aÚtù Ø kÚrioj kat! tí øerga aÚtoà*. Se 2.Tim. 4,14, samme tanke som i lydighedsformaning i Rom.

hvis man anser dette års kristenforfølgelser for skelsættende i forholdet mellem kristne og myndighederne, har man et forklaringsproblem.

Folkelig modstand mod Paulus og kristne.

Selv om Paulus altså mødte modstand fra myndighederne, skildres disse hverken som Paulus', adressatens eller alle gudfrygtiges primære modstander. Desværre giver *Andet Timotheusbrev* os hverken indsigt i de anklager, som mødte Paulus i retssagen eller i de motiver som besjælede modstanderne af Paulus, adressaten eller alle kristne. Når modstand betragtes som et naturligt grundvilkår, og altså ikke noget, man som gudfrygtig bør undre sig over at møde, bør det ikke undre, at der ikke spekuleres meget over modstandernes motiver. Imidlertid er der en enkelt passage i *Andet Timotheusbrev*, som muligvis kan bringe os lidt tættere på, hvad der egentligt foregik i den retssag, hvor Paulus stod anklaget. Vi skal i kommende kapitler se eksempler på, at kristne i andet og tredje århundrede blev straffet af myndighederne, hvis de bekendte sig som kristne og nægtede at ofre til guderne, forbande Kristus, sværge ved kejserens genius eller på anden vis fornægte deres tro på Jesus. Med denne udvikling i tankerne kan det være fristende at se et vidnesbyrd om, at udviklingen hen imod dette retslige fænomen i forholdet mellem kristne og myndighederne havde taget sin begyndelse. Paulus/forfatteren skriver om Kristus: *For er vi døde med ham, skal vi også leve med ham; holder vi ud, skal vi også være konger med ham; fornægter vi ham, vil han også fornægte os; er vi utro, forbliver han dog tro, thi fornægter sig selv kan han ikke*⁹²⁷.

Passagen optræder i forbindelse med at adressaten opfordres til udholdenhed i efterlignelse af Paulus' udholdenhed under bl.a. fangenskab. Kan denne passage være et udtryk for at man allerede da *Andet Timotheusbrev* blev skrevet kunne blive anklaget og henrettet for at bekende sig til Kristus og for at man allerede på dette tidspunkt kunne undgå straf ved at fornægte? To forhold taler herimod: For det første er den død, der tales om i vers 11, formentlig dåben⁹²⁸ og ikke en klinisk martyrdød med Jesus, eftersom der *post mortem* kræves udholdenhed. For det andet har hele passagen karakter af at være en indskudt hymne⁹²⁹. Hvis altså denne hymne vitterligt havde til hensigt at styrke menighederne i forhold til retssager af denne karakter, forudsætter det, at ikke kun Paulus havde stået i sådanne retssager, men at menighederne allerede kendte til flere andre, som havde stået overfor lignende anklager. Ellers havde det ikke givet mening at lave en hymne.

⁹²⁷ e., g'ir sunapeqEnomen, ka^suz»somen· e., Øpomšnomen, ka^sumbasileÚsomen· e., ørnhsÒmeqa, køke«noj ørn»setai 'm©j· e., øpistoàmen, 77mke«noj pistÕj mšnei, ørn»sasqai g'ir ~autÕn oÙ dÚnatai. Se 2.Tim. 2,11-13.

⁹²⁸ Se fx Rom. 8,17 og 2.Kor. 4,10-11.

⁹²⁹ Se fx Guthrie 1990 s.156-158. Der er flere eksempler i de paulinske breve på, at Paulus således har indskudt, hvad man har tolket som oldkristne hymner i brevene, se fx 1.Kor. 15,54-55.

Dette er desværre det nærmeste, vi kommer en identifikation af anklager eller motiver til modstand i *Andet Timotheusbrev*. For at komme nogle modstandere og deres motiver nærmere, må vi vende os til to øvrige deuteropaulinske skrifter.

Modstandere og modstand i *Første Timotheusbrev* og *Titusbrevet*.

Disse to breve, adresseret til to af Paulus' medarbejdere, er langt mere moraliserende og regulerende, end de er teologiserende. Således er de domineret af en lang række formaninger til adressaterne især om, hvordan de igen skal formane og ordne de menigheder og de kristne, som angiveligt er deres ansvar. Disse formaninger er interessante for vores spørgsmål, idet de også gør rede for, hvordan den kristne bør opføre sig i forholdet til det omgivne samfund.

I forholdet til myndighederne skriver Paulus/forfatteren således: *bed for konger og for alle i høje stillinger, så vi kan leve et roligt og stille liv, i al gudfrygtighed og agtværdighed. Det er godt og værdsat hos Gud, vor frelser, som vil, at alle mennesker skal frelses og komme til erkendelse af sandheden*⁹³⁰.

Lignende formaninger finder vi i brevet til Titus: *Påmind dem om at underordne sig under øvrigheder og myndigheder, adlyde og være rede til enhver god gerning; de må ikke forhåne nogen eller være stridbare, men skal være milde og vise sagtomdighed mod alle mennesker*⁹³¹.

Her dog med den tilføjelse, at de kristne bør optræde mildt overfor alle og med den fortsættelse, at det er de kristnes omvendelse, der har gjort det muligt at leve dette værdige liv⁹³².

Lydighedsformaninger og xenofobisk fjendtlighed.

At det virkeligt var Paulus/forfatteren magtpåliggende, at alle kristne fra høj til lav i menigheden skulle optræde korrekt overfor alle udenforstående også alle udenforstående autoriteter, fremgår af følgende udpluk af brevenes formaninger: En tilsynsmand (biskop), *™p...skopon*, må således ikke være nyomvendt og skal have et godt ry blandt dem udenfor *for at han ikke skal komme i vanry og gå i Djævelens fælde*⁹³³. Kristne slaver skal vise deres ikke-kristne herrer ærbødighed *for at Guds navn og læren ikke skal blive til spot*⁹³⁴. Ligesom vi i brevet til Titus hører, at slaverne skal

⁹³⁰ Øp r basilšwn ka^ pEntwn tñn ™n Øperocí Ôntwn, †na ½remon ka^ 1sÚcion b...on diÉgwmen ™n pEsV eÚsebe...v ka^ semnOthti. toàto kalÔn ka^ ØpÔdektion ™nèpion toà swtÁroj 1mîn qeoà, Ôj pEntaj Ønqrèpouj qšlei swqÁnai ka^ e,j ™p...gnwsin Ølhqe...aj ™lqe^n. Se 1.Tim. 2,2-4.

⁹³¹ `Upom...mnVske aÚtoÝj Ørcaj ™xous...aj ØpotEsseqai, peiqarce^n, prÔj p©n œrgon ØgaqÔn ~to...mouj e nai, mhdšna blasfhme^n, ØmÉcouj e nai, ™pieike^j, p©san ™ndeiknumšnouj praáhta prÔj pEntaj Ønqrèpouj. Se Tit. 3,1-2.

⁹³² Se Tit. 3,3-8.

⁹³³ †na m¼ e,j ŃneidismÔn ™mpšsV ka^ pag...da toà diabÔlou. Se 1.Tim. 3,6-7.

⁹³⁴ †na m¼ tÔ Ônoma toà qeoà ka^ 1 didaskal...a blasfhmÁtai. Se 1.Tim. 6,1-2.

være lydige og tro: *så de i ét og alt kan være en pryd for Guds, vor frelsers, lære*⁹³⁵. Kvinder skal ifølge *Første Timotheusbrev* leve et stille liv, hvor de adlyder deres og denne formanings gentages i *Titusbrevet* med følgende motivering: *så Guds ord ikke bliver til spot*⁹³⁶. Enker instrueres tilsvarende i ikke at leve et udsvævende liv *for at ingen skal kunne udsætte noget på dem*⁹³⁷. De unge mænd og Titus selv skal være besindige og agtværdige *så modstanderen beskæmmes, fordi han ikke har noget ondt at sige om os*⁹³⁸. Ældre mænd og kvinder får lignende formaninger⁹³⁹.

Formaningernes citerede motiveringer er her særlig interessante med de idelige variationer over temaet: *så Guds ord ikke bliver til spot, så modstanderen ikke kan bagtale os, så ingen skal kunne udsætte noget på dem, så vi kan leve et stille liv etc.* Det stille og lydige liv skulle altså modvirke modstand. Vi har her Breengaards sårbare minoritetssamfunds smertelige erfaringer for, at omverdenens generelle mistænksomhed ved et fejltrin fra et af minoritetssamfundets medlemmer, kunne slå over i åben modstand. Dette er xenofobisk fjendtlighed – altså mødet med én slet kristen kunne få en ikke-kristen til at konkludere, at alle kristne var slette – og formaningerne viser, at de kristne kendte en sådan type fjendtlighed og prøvede, at vogte sig mod den.

Lydighedsformaninger og realistisk fjendtlighed.

De massive normative lydighedsformaninger tyder på, at kristne kunne blive opfattet som oppositionelle imod autoriteter:

1. Kristne slaver i forhold til deres herrer.
2. Kristne kvinder i forhold til deres mænd.
3. Kristne unge i forhold til ældre.
4. Kristne generelt i forhold til den normale samfundsorden, kultur og i forhold til myndighederne.

Men hvis sådanne massive lydighedsformaninger havde blot den mindste indflydelse på kristne, og hvis de kristne med Gibbons ord var *an order of men who yielded the most passive obedience to the laws*⁹⁴⁰, hvorfor risikerede de kristne så at blive set som en gruppe, der udfordrede bestående autoriteter? I de menigheder, som de aktuelle breve giver os indblik i, de lokale kristne fællesskaber vi her ser, var de kristne underlagt lokale autoriteter, tilsynsmænd, menighedstjenere og tjenerinder samt brevenes adressater, Titus og Timotheus⁹⁴¹. Men ikke nok med det. Den kristne var også en del af et forestillet samfund med sine autoriteter, fx Paulus/brevskriveren. Endelig var enhver

⁹³⁵ *†na tʒ4n didaskal...an tʒ4n toà swtAroj 1mîn qeoà kosmîsin* TMn p©sin. Se *Tit.* 2,9-10.

⁹³⁶ Se *1.Tim.* 2,9-3,1 og for citatet: *†na mʒ4 Ð IOgoj toà qeoà blasfhmÁtai*, se *Tit.* 2,5.

⁹³⁷ *†na ønep...lhmpoi ôsin* . Se *1.Tim.* 5,7.

⁹³⁸ *†na Ð TMx TMnant...aj TMntrapl mhd n œcwn lšgein per^ 1mîn faàlon*. Se *Tit.* 2,6-8.

⁹³⁹ Se *Tit.* 2,1-4.

⁹⁴⁰ Se Gibbon 1930 kap. XVI s.69.

⁹⁴¹ Se fx *1.Tim.* 3,1-13 og 5,1 og *Tit.* 1,5-9.

kristen, som vi så i del II, underlagt Guds og Kristi autoritet⁹⁴². Disse nye autoriteter kom ikke ind i et magttomrum, et samfund uden bestående autoriteter. Tværtimod var samfundet gennemsyret af et spektrum af formelle og uformelle status-, magts- og autoritetsstrukturer. Kejseren, regionale og lokale myndigheder havde hver deres formelle og reelle magt over borgeren og indbyggeren i riget, provinsen, byen eller landsbyen. Husherren i enkelte husstande havde vide formelle og reelle magtbeføjelser i forhold til, hustruen, sønner, ugifte døtre, slaver etc⁹⁴³. Lokale stor- eller rigmænd havde deres magt over mere eller mindre formelt frie men reelt afhængige bønder på landet og småhåndværkere i byen. De kristne autoriteter trængte tilmed ind på de eksisterende autoriteters domæne med en radikal forkyndelse af guddommelig ligestilling mellem slave og herre, kvinde og mand⁹⁴⁴. Den fjendtlighed som de kristnes nye autoriteters udfordring af sådanne bestående autoriteter fremkaldte kan altså *også* karakteriseres som realistisk. De analyserede lydighedsformaninger skal altså læses som det de er, normative udsagn. Hermed bliver de ikke et vidnesbyrd om at de kristnes forkyndelse og adfærd ikke var udfordrede. Derimod viser de, at bestående autoriteter blev udfordret, at dette resulterede i realistisk fjendtlighed og at kristne autoriteter så dette som et problem, som de med formaningerne søgte at begrænse. Vi har allerede i *Apostlenes Gerninger* set, at kristne missionærer af modstandere kunne fremstilles som oppositionelle i forhold til romerske love og myndigheder i almindelighed og til kejseren i særdeleshed. Når kristendommen således blev set som en udfordring til den højeste autoritet, forekommer det rimeligt, at den også ofte blev set som en trussel mod autoriteter på alle de lavere niveauer. Bortset fra de netop analyserede lydighedsformaninger har kilderne indtil videre ti herom. En nærmere diskussion af sådanne konfrontationernes art vil på den baggrund være spekulativ. Vi vil først vende tilbage til sådanne autoritetskonflikter, når kilderne giver os flere konkrete eksempler.

Lydighedsformaningerne i pastoralbrevene er holdt i så almene vendinger og fremsat i forhold til så mange forskellige grupper, at det vil være metodisk uforsvarligt at søge at binde dem op på én enkelt episode, som Paulus/forfatteren skulle have i tankerne. Her er det langt mere frugtbart at henvise til, at han i *Andet Timotheusbrev* netop skildrer modstand som den kristnes normaltstand. Lydighedsformaningerne kan altså snarere tænkes at skulle dæmpe eller i bedste fald afværge denne ”normale” modstand end at dæmpe eller afværge én bestemt episode.

Modstand og modstandere i *Første Petersbrev*.

⁹⁴² Se fx også *1. Tim.* 1,1.

⁹⁴³ Se fx også Oborn 1939 s.134-135.

⁹⁴⁴ Se fx *Ef.* 6,9, *1.Kor.* 12,13 og *Gal.* 3,28. Ifølge den førende kender af tidlige kristen kunst (fra år 180), Graydon Snyder, kommer denne idealiserede ligestilling også udfordrende til udtryk i tidlig kristen begravelsesskik, se Snyder 1985 s.122 og Snyder 1998 s.123.

Første Petersbrev er efter alt at dømme skrevet i Rom⁹⁴⁵ og det er adresseret til de udvalgte, altså de kristne menigheder, i Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien og Bitynien⁹⁴⁶. Disse udvalgte omfatter mange hedningekristne, for i brevet tales der om, at læserne tidligere levede et tomt liv, som de havde overtaget fra deres fædre, et liv bl.a. præget af afgudsdyrkelse⁹⁴⁷. Brevet er angiveligt skrevet af Jesu apostel, Peter, som et vidne om Kristi lidelser⁹⁴⁸ under bistand af en vis, Silvanus, som andetsteds optræder som en af Paulus' medarbejdere⁹⁴⁹. I den kirkelige tradition blev autenticiteten af dette forfatterskab straks accepteret, mens det i moderne tid ofte er blevet draget i tvivl. For det aktuelle spørgsmål er det ikke afgørende, om Peter virkelig er forfatteren eller ej. Derimod skal vi diskutere ét af de argumenter, som oftest anføres mod Peters forfatterskab, fordi dette argument søger at knytte brevet til Domitians angivelige kristenforfølgelse, ligesom vi skal diskutere et mere kontroversielt forsøg på at knytte brevet til Neros kristenforfølgelse i år 64.

Den danske teolog Bent Noack afviser, at *Første Petersbrev* skulle være skrevet af Jesu discipel, Peter og skriver: *Den vigtigste grund er imidlertid hele brevets situation: det forudsætter en kraftig forfølgelse i Lilleasien, en forfølgelse som også mærkes andre steder i kristenheden (5,9); det kan efter alt hvad vi veed ikke være forfølgelsen under Nero, men først den under Domitian i 90'erne i det 1. Århundrede. I den situation bliver brevet forståeligt; det er den samme som Johannes' Åbenbaring er skrevet i*⁹⁵⁰.

Brengaard og Keresztes er nået til en noget anden slutning. De argumenterer for Peters forfatterskab, men er primært interesseret i at knytte skriftet til Neros kristenforfølgelse i år 64 – en forfølgelse som de derfor, i modsætning til det herskende forskningsparadigme, bliver nødt til at anse for mere end blot en lokal romersk episode⁹⁵¹.

Både Noack, Brengaard og Keresztes bygger, som man kan se, på det fra den kristne tradition overtagne paradigme, at vi i første århundrede kun finder to kristenforfølgere, Nero og Domitian og kun to kristenforfølgelser. Er det rimeligt således at knytte trængselsudsagnene i *Første Petersbrev* til en konkret kejserligt iværksat forfølgelse, som mindst måtte omfatte Lilleasien (modtagermenighederne) og Rom (afsendermenigheden)? Dette spørgsmål kan kun besvares ved at undersøge det billede, *Første Petersbrev* giver os af modstandere og modstand.

⁹⁴⁵ Se *1.Pet.* 5,13 – angivelsen af menigheden i Babylon som afsendermenighed tolkes oftest som en "kode" for Rom. Dette og det efterfølgende se fx Noack 1993 s.173-174, Brengaard 1992 s.72 og Grudem 1988 s.33-35.

⁹⁴⁶ Se *1.Pet.* 1,1-2.

⁹⁴⁷ Se *1. Pet.* 1,18 og 4,3-4.

⁹⁴⁸ Se *1. Pet.* 1,1 og 5,1.

⁹⁴⁹ Se *2. Kor.* 1,19, *1.Thess.* 1,1 og *2.Thess.* 1,1.

⁹⁵⁰ Se Noack 1993 s.174.

⁹⁵¹ Se Brengaard 1992 s.71-81 og Keresztes 1989 bd.1 s.78. Brengaard fremfører dette hvilket savnes hos Keresztes.

De kristnes reaktion på modstand i Lilleasien – var modstanden overraskende?

Peter/forfatteren anså det for givet, at modtagermenighederne kendte til modstand, for han skriver bl.a., at læseren må lide under prøvelser af mange slags og kalder dette for en ildprøve⁹⁵². Vi har tidligere set, at modstand og lidelse blev betragtet som den kristnes normaltilstand. Brengaard har imidlertid argumenteret for, at brevets syn på de aktuelle lidelser er anderledes. Denne argumentation er primært bygget op om *Første Petersbrev* 4,12: *I skal ikke undre jer over den ildprøve, I er ude for, som var det noget fremmed, der skete med jer*⁹⁵³.

Med ét forbehold skriver Brengaard herom: *Brevet viser os ganske vist ingen enkeltstående voldsom aktion mod de kristne, men dets Sitz im Leben er tydeligvis ikke almindelige småchikanerier. Den akutte situation afsløres i brevets oplysninger om de kristnes undren over de påførte lidelser. Denne undren viser nemlig, at lidelser ikke uden videre, så at sige apriorisk, var synonym med at være kristen. De kristnes undren viser derfor, at der her sker noget nyt*⁹⁵⁴.

Forbeholdet er vigtigt, vi ser ingen *enkeltstående voldsom aktion*, men Brengaard forudsætter alligevel en sådan. Selv hvis formuleringen af overraskelse kan tillægges afgørende betydning, må der yderligere tages det forbehold at sige, ikke at læserne/tilhørerne var overraskede, men at forfatteren *vurderede* at læserne/tilhørerne var overraskede. Brengaard vil også have forfatteren til at betragte lidelserne som særligt hårde, som et tegn på at endetiden var kommet⁹⁵⁵. Der er ingen tvivl om, at forfatteren mente, at det var de sidste tider⁹⁵⁶, men lidelserne opfatter han ikke nødvendigvis som rystende eller overraskende i sig selv. Tværtimod *burde* ildprøven jo netop ikke undre, idet den for læseren var delagtighed i Kristi lidelser⁹⁵⁷. Her sker ifølge forfatteren intet nyt! Traditionen tilbage til Kristus er ligesom i *Første Thessalonikerbrev* bevaret.

Selv hvis Brengaard alligevel skulle have ret, selv hvis forfatterens vurdering af læserens/tilhørernes sindsstemning er rigtig, selv hvis disse læsere/tilhørere er rystede over den aktuelle ildprøve, selv hvis forfatteren også ser denne ildprøve som et nyt fænomen, så er der ingen indikation af, at den rystende ildprøve er fælles for læseren/tilhøreren på den ene side og forfatteren og afsendermenigheden på den anden. Ildprøven er én ildprøve som rammer læserne/tilhøreren af brevet i anden person flertal – ikke en ildprøve som

⁹⁵² Se *I. Pet.* 1,6-7 og 4,12.

⁹⁵³ *m¾ xen...zesqe tÍ TMn Øm¼n purèsei prŒj peirasmŒn Øm¼n ginomšnV æj xšnou Øm¼n sumba...nontoj,*

⁹⁵⁴ Se Brengaard 1992 s.74.

⁹⁵⁵ Se Brengaard 1992 s.74.

⁹⁵⁶ Se fx *I.Pet.* 1,3-9.

⁹⁵⁷ Se *I.Pet.* 4,12-14.

læseren/tilhøreren og forfatteren deler i førsteperson flertal! Den bemærkning der i brevets afslutning falder om andre kristnes delagtighed i lidelser, den bemærkning som Noack i det ovenstående citat henviser til, for at kunne knytte brevet til den påståede domitianske kristenforfølgelse, er holdt i helt almene vendinger⁹⁵⁸. Disse bemærkninger kan lige så vel afspejle en normalsituation af kristen lidelse i hele verden og ikke kun i modtagermenighederne og afsendermenigheden. Hermed er det umuligt at følge Breengaards antagelse af, at brevet skulle afspejle, at den neroianske kristenforfølgelse i Rom havde spredt sig til Lilleasien, med mindre man altså forestiller sig, at forfølgelsen i Lilleasien blev langt voldsommere og mere rystende for de lokale kristne end den forfølgelse af de kristne i Rom, hvis grusomhed endnu 60 år senere forargede Tacitus. Det bliver ligeledes vanskeligt at forestille sig, at brevet skulle have relation til Domitians påståede forfølgelser. Selv hvis vi tager Eusebs, Hegesips og Tertullians dybt tendentiøse og problematiske bemærkninger om denne påståede forfølgelse alvorligt, så hører vi i disse kilder kun om forfølgelse af én kristen kvinde i byen Rom, om undersøgelser i Palæstina og om, at Johannes forvises *til* (ikke fra) Patmos. Vi hører altså ikke ét ord om Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien eller Bitynien og intet om, at menighederne her skulle have været genstand for en mere rystende forfølgelse end afsendermenigheden i Rom.

De kristnes modstandere i Lilleasien: Lydighedsformaning overfor myndigheder.

Men selv hvis vi også så bort fra alle disse problemer, så mangler vi stadig en angivelse af, at de lidelser, som de lilleasiatiske kristne blev påført, var påført dem af romerske myndigheder. Det antager Breenggaard, Noack og alle, som søger at datere brevet i relation til centralt iværksatte romerske kristenforfølgelser, men hvad siger *Første Petersbrev* os egentligt om modstandere?

Ifølge den passage, Noack og andre tilhængere af en domitiansk datering bygger deres argumentation på, er modstanderen Djævelen⁹⁵⁹. Men da han jo er alle kristnes modstander *her i verden* afslører denne identifikation næppe andet, end det vi allerede har konkluderet, at en kristen almindeligvis måtte forvente at møde modstand. I et forsøg på at knytte brevet til centralt iværksatte romerske kristenforfølgelser henviser Breenggaard da også i stedet til brevets lydighedsformaninger overfor centrale og regionale romerske myndigheder⁹⁶⁰. Peter/forfatteren skriver: *For Herrens skyld skal I underordne jer under enhver menneskelig ordning, hvad enten det er kongen som magthaver eller statholdere, som*

⁹⁵⁸ Se *1. Pet.* 5,9.

⁹⁵⁹ Dette og følgende se *1. Pet.* 5,8-9.

⁹⁶⁰ Se Breenggaard 1992 s.76-77.

sendes af ham for at straffe forbrydere og rose dem, der gør det gode. For det er Guds vilje, at I ved at gøre det gode skal stoppe munden på tåbelige og uforstandige mennesker; I er jo frie, ikke til at bruge friheden som et dække for ondskab, men som Guds trælle. Ær alle, elsk brødrene, frygt Gud og ær kongen!⁹⁶¹

At se denne lydighedsformaning som et vidnesbyrd om at de kristne blev forfulgt af centrale eller regionale romerske myndigheder, er problematisk. For det første begrundes lydigheden, i modsætning til i *Romberbrevet*, ikke med at Gud vil hævne sig på menighedernes fjender. I stedet er begrundelsen her, at den regionale romerske myndighed er udsendt af kejseren for at rose de gode og dømme de onde. Kunne Peter/forfatteren formulere sig sådan, hvis han mente, at de romerske guvernører i Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien og Bitynien netop på Neros eller Domitians foranledning havde påført læseren en ildprøve?

De kristnes modstandere i Lilleasien: Lydighedsformaning i forhold til andre autoriteter.

Brengaard overser også, at denne lydighedsformaning ikke er den eneste i brevet. I umiddelbar forlængelse af denne lydighedsformaning bliver både slaver og hustruer formanet til lydighed mod henholdsvis herrer og ægtemænd⁹⁶². Billedet af herrerne og ægtemændene er i modsætning til billedet af de centrale og regionale myndigheder ikke entydigt positivt. Der findes urimelige herrer, og der findes ægtemænd, som er ulydige mod ordet. Slaven og hustruen må dog fortsat underordne sig, for som Peter/forfatteren skriver til slaverne: *hvis i tåler, lidelser, når I gør det gode, så er det tak værd for Gud*⁹⁶³. Påbudet om slavens lydighed i forhold til den urimelige herre bliver motiveret ved, at Peter/forfatteren stiller slaven Guds retfærdige dom i udsigt, mens hustruen skal være lydighedsmand, for derigennem at gøre ham lydighedsmand⁹⁶⁴. Der er altså aktuel konflikt med sådanne lavere autoriteter hvor vi ikke ser tegn på aktuel konflikt med romerske myndigheder.

Modstand og de kristnes livsførelse ifølge Første Petersbrev.

Netop de kristnes livsførelse og denne livsførelses påvirkning af udenforstående synes at ligge Peter/forfatteren meget på sinde. Peter/forfatteren skriver: *Lev jeres liv blandt hedningerne*

⁹⁶¹ Ὑποτάγητε τοῖς κυρίοις ὡς τῷ κυρίῳ, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ κεφαλὴ τοῦ σώματος τοῦ ἑκείνου, ὁ σώματός ἐστιν, ὃς ἐκείνου ὡς ἡ ἐκκλησία, ἡ ἑαυτὴν ὑποτάττει ὡς τῷ σώματι τοῦ σώματος, ὃς ἑαυτήν ὡς ἡ ἐκκλησία, ἡ ἑαυτὴν ὑποτάττει ὡς τῷ σώματι τοῦ σώματος, ὃς ἑαυτήν ὡς ἡ ἐκκλησία, ἡ ἑαυτὴν ὑποτάττει ὡς τῷ σώματι τοῦ σώματος. Se 1.Pet. 2,13-17.

⁹⁶² Se 1.Pet. 2,18-3,6.

⁹⁶³ Ἐάντις ἡμῶν ἐπιπτώσιν, ὅταν ἡμῶν ἡμῶν ἐπιπτώσιν, ὅταν ἡμῶν ἡμῶν ἐπιπτώσιν. Se 1.Pet. 2,20.

⁹⁶⁴ Se 1.Pet. 2,19-23 og 3,2.

sådan, at de netop ved det, de bagtaler jer for som forbrydere, kan få syn for jeres gode gerninger og prise Gud for dem på hjemmøgelens dag⁹⁶⁵. Modstanderne er her hedningerne eller folkeslagene, *œqnesin*, altså ligesom i *Første Thessalonikerbrev* læsernes ”landsmænd”, i dette tilfælde fra Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien eller Bitynien⁹⁶⁶. Modstanden består i, at de kristne bagtales for at være forbrydere, *kakopoiîn*, og årsagen til at de kristne bagtales, er de kristnes livsførelse – som læseren imidlertid ufortrødent bør videreføre. Her kommer vi altså – skønt vi ikke kan se, hvordan eller hvorfor den kristne livsførelse var provokerende for hedningerne – både modstanderne, modstanden og modstandernes motiver en smule nærmere.

Som vi senere skal se, er der meget der tyder på, at de kristne især i andet århundrede ofte blev beskyldt for at være umoralske, forbryderiske og skændige. Mere konkret vil vi se tegn på, at de kristne blev mistænkt for at være kannibaler og dyrke blodskam. I forskningen er det, blevet ivrigt diskuteret, om disse beskyldninger blev taget alvorligt af myndighederne, og om de var en medvirkende årsag til kristenforfølgelserne. Udsagnene i *Første Petersbrev*, om at de kristne bliver bagtalt som forbrydere, er blevet inddraget i denne diskussion⁹⁶⁷. Walsh og Frend har set Peters/forfatterens formuleringer som et tegn på, at disse beskyldninger var afgørende for myndighedernes forfølgelse af de kristne fra 1. århundrede og frem til ca. år 150⁹⁶⁸.

Modstand mod de ugudelige kristne.

Denne argumentation fremsætter Walsh i direkte opposition til Ste. Croix’ herskende paradigme, at de kristne blev forfulgt fordi de blev opfattet som ugudelige og til fare for freden med guderne. Som det vil fremgå, bygger diskussionen på et så spinkelt grundlag, at spørgsmålet næppe lader sig afklare uden at inddrage hvad Peter/forfatteren i øvrigt siger om den kristne livsførelse og omverdenens reaktion herpå, noget som Ste Croix, Walsh, Frend og Sordi desværre forsømmer. Peter/forfatteren skriver: *For det er mere end nok, at I i den forløbne tid har gjort, som hedningerne vil, og levet et liv i udsvævelser, begær, svir, vilde fester, drikkelag og utilbørlig afgudsdyrkelse. Nu, da I ikke længere styrter jer ud i den samme strøm af udsvævelser, undrer de sig og spotter jer for det, men de skal stå til regnskab over for ham, der er rede til at dømme levende og døde*⁹⁶⁹.

⁹⁶⁵ *tʒ4n œnastrofʒ4n Ømîn TMn toj œqnesin œcontej kal»n, †na, TMn ú katalaloàsin Ømîn æj kakopoiîn, TMk tîn kalîn œrgwn TMpopteÚontej dox£swsin tÕn qeÕn TMn ʼmšrv TMpiskopÁj. Se 1.Pet. 2,12.*

⁹⁶⁶ Se fx også de Vos 2000 s.870-872.

⁹⁶⁷ Se fx Walsh 1990 s.57, Sordi 1988 s.32 og Ste Croix 1963 s.8-9 og for dateringen s.32 note 24.

⁹⁶⁸ Se Walsh 1990 s.57 og Frend 1965 s.211.

⁹⁶⁹ *†rketÕj gʼr Ð parelhluqëj crÕnoj tÕ boÚlhma tîn TMqnîn kateirg£sqai, peporeumšnouj TMn øselge...aij, TMpiqum...aij, o,,noflug...aij, kèmoij, pÕtoij, ka^ øqem...toij e,,dwlolatr...aij. TMn ú xen...zontai mʒ4*

Billedet er stort set det samme som i den ovenfor citerede passage. Hedningerne er fortsat dem, som spotter de kristne på grund af de kristnes (nye) livsførelse. Vi hører dog ikke, at de kristne bagtales som forbrydere. Det mest bemærkelsesværdige i vor forbindelse er imidlertid, at vi får lidt ”kød” på det (altså nye) liv, som hedningerne bagtaler og spotter de kristne for (nu) at føre. Det er naturligvis tænkeligt, at en svirebrors tidligere svirebrødre ville blive irriterede, hvis deres tidligere kammerat pludselig blev ”hellig” og nægtede at svire, begære, feste og drikke sammen med dem. Men med mindre vi forestiller os, at alle pontiske, galatiske, kappadokiske og bitynske kristne sammen med alle kristne fra provinsen Asien havde en fortid som svirebrødre, så kan vi næppe af denne vej forklare den aktuelle modstand mod de kristnes livsførelse. I stedet bør opmærksomheden samles om to forhold ved den netop citerede passage, to forhold som peger i hver sin retning; så det ene forhold peger i retning af, at den aktuelle modstand mod kristendommen primært udsprang af, at de kristne ikke dyrkede guderne og derfor blev opfattet som ugudelige, mens det andet forhold peger i retning af, at de kristnes moral blev draget i tvivl. Hvis vi for et øjeblik ser bort fra alle udsvævelserne, som heller ikke blandt agtværdige hedninger blev anset for god moral, så sig Peter/forfatteren faktisk, at de kristne spottes for ikke længere at dyrke (af)guderne! Er det tænkeligt at forfatteren har placeret afgudsdyrkelsen i denne skændige kontekst for, med et nærmest apologetisk motiv, at bekræfte (den nyomvendte) læser/tilhører i, at vedkommende faktisk kun møder modstand, fordi vedkommende nu på alle måder er blevet et bedre menneske. Ste. Croix’ tese ville i så fald tilsyneladende være vindiceret. Man vil imidlertid bemærke, at Peter/forfatteren, som jeg har antydnet, benytter sig af en kollektiv omvendelseskildring i den citerede passage. Ganske vist er omvendelseskildringen holdt i andenperson flertal, (så Peter ikke indrager sig selv eller indrages i kollektivet af omvendte hedninger), men alligevel har vi her det forhold, som peger i den anden retning. I flere apologier så vi, at apologeterne brugte kollektive og individuelle omvendelseskildringer til at forsvare sig mod anklager om, at de kristne var umoralske, incestuøse kannibaler, netop ved at skildre at de (sammen med andre) havde omvendt sig fra umoral til moral. Den mulighed foreligger altså, at Peter/forfatteren er ude i et lignende apologetisk ærinde. Den nyomvendte læser/tilhører er blevet hånet og anklaget for at have tilsluttet sig et umoralsk fællesskab med en umoralsk livsstil, men mindes her om betydningen af egen omvendelse, at omvendelsen ifølge det herskende kristne omvendelsesideal netop bl.a. var et skift fra umoral til moral. Hermed mindes læseren også om, at han eller hun med fordel i et forsvar og en forkyndelse

*suntrecÒntwn Ømîn e,j t¼n aÙt¼n tÁj øswt...aj ønÆcusin, blasfhmoàntej. o%ø øpodèsousin IÒgon tù
 ~to...mwj œcontì kr¼nai zîntaj ka^ nekroÚj. Se 1.Pet. 4,3-5.*

overfor modvillige udenforstående kan henviser til disse aspekter af vedkommendes egen omvendelse. Walsh og Sherwin-White ville i så fald tilsyneladende være vindiceret.

Sammenhæng mellem ugudelighed og umoral.

Vi bør dog ikke fortvivle, når passagen bekræfter to modstridende synspunkter i forskningen, for måske bør forskningssynspunkterne ikke udelukke, men supplere hinanden. I græsk og romersk tankegang blev umoral og ugudelighed ofte set som to sider af samme sag⁹⁷⁰. Den ugudelige agtede ikke guderne og derfor ofte heller ikke mennesker, lovene og forfædrenes skikke.

Det fremgår af den kontekst, som den netop citerede omvendelseskildring indgår i, at Peter/forfatteren vitterligt mente, at den nyomvendte læser apologetisk kunne bruge en beretning om egen omvendelse fra umoral til moral til forsvar og forkyndelse overfor udenforstående. Som indledning til passagen skriver Peter/forfatteren nemlig: *Men skulle I også komme til at lide for retfærdigheden, er I salige. Frygt ikke, hvad de frygter, nær ingen rædsel; men I skal hellige Herren Kristus i jeres hjerte og altid være rede til forsvar over for enhver, der kræver jer til regnskab for det håb, I har, men I skal gøre det med sagtomdighed og gudsfrygt og med en god samvittighed, for at de, der håner jeres gode livsførelse i Kristus, må blive gjort til skamme, når de bagtaler jer. For det er bedre, om det er Guds vilje, at lide, når man gør det gode, end når man gør det onde*⁹⁷¹.

Her i passagens indledning er det også hån af de kristnes (gode) livsførelse og bagtalelse, der er problemet. Men her ser vi dog at hånen og bagtalelsen enten var angstprovokerende og lidelsesfremkaldende eller at hånen og bagtalelsen "fulgtes" med angst og lidelse. Under de forhold var det næppe mærkeligt, at læseren altid skulle *være rede til forsvar over for enhver*.

Det er sandsynligt, at den lidelse og angst som nævnes i det sidste citat, også ramte andre end de slaver af urimelige herrer, hvis lidelser Peter/forfatteren eksplicit nævner. Det er muligt, at angsten og lidelsen ramte flere kristne, fordi de, som bagtalte de kristne, også anklagede dem overfor myndigheder. Formuleringen af lydighedsformaning overfor de centrale og regionale romerske myndigheder gør det dog usandsynligt, at bagtalelsen havde nået *disse myndigheders "øren"* og havde fået *disse myndigheders "hænder"* til at

⁹⁷⁰ Se fx Beard, North, Price 1998 bd.1 s.225-226. Se fx også de Vos 2000 s.872.

⁹⁷¹ *ϕιλλ' ε,, κα̂ p£scoite dii dikaiosÚnhn, mak£rioi. tŒn d fŒbon aÚtin m¼ fobhqÁte mhd taracqÁte, kÚrion d tŒn CristŒn jgi£sate ™n ta j kard...aj Œmín, ›toimoi ϕê prŒj ϕpolog...an pant̂ tú a,,toànti ŒmŒj IŒgon per̂ tÁj ™n Œm̂n ™lp...doj, ϕlli meti praãthtoj kâ fŒbou, sune...dhsin œcontej ϕgaq»n, †na ™n ú katalale«sqe kataiscunq̄sin of ™phre£zontej Œmín t¼n ϕgaq¼n ™n Cristù ϕnastrof»n. kre«tton glr ϕgaqopoioàntaj, e,, qšloi tŒ qšlhma toà qeoà, p£scein À kakopoioàntaj. Se 1.Pet. 3,14-17.*

reagere. Modstanderne identificeres som ”folkeslagene”, og erfaringerne fra andre allerede undersøgte konfrontationer har vist, at lokale myndigheder kunne tage del i modstanden mod kristendommen. På denne baggrund er det mere sandsynligt, at lokale myndigheder var involveret i læsernes ildprøve, end at Nero eller Domitian skulle stå bag. Hvis en romersk kejser forfulgte læserne, ville Peter/forfatteren næppe vurdere, at læserens primære problem var hån og spot! På denne baggrund er det umuligt at datere brevet i relation til centrale kristenforfølgelser. Under alle omstændigheder var modstanden, ifølge Peter/forfatteren, motiveret af de kristnes (nye) livsform og moral og af, at de (nyomvendte) kristne nu ikke (længere) dyrkede hedenske guder. Fjendtligheden er henholdsvis xenofobisk og realistisk.

Modstand og modstandere i *Hebræerbrevet*.

*Husk den første tid, da I efter at være blevet oplyst udstod megen kamp og lidelse, når I enten selv blev stillet offentligt til skue under spot og mishandling eller gjorde fælles sag med andre, når de blev behandlet sådan. For I led med de fængslede, og fandt med glæde i, at man røvede jeres ejendom*⁹⁷².

Således skrev forfatteren af *Hebræerbrevet* i en passage som bl.a. Noack anser for en hentydning til Neros kristenforfølgelse i Rom i år 64⁹⁷³. Som vi så i kapitel 4 er brevet knyttet til Italien og skrevet efter år 64. Hvis vi skulle finde hentydninger til Neros kristenforfølgelser i noget kristent skrift, måtte det være oplagt at søge dem i netop dette brev. Den netop citerede passage indgår i en kontekst hvor læseren mindes om hvordan Jesus ofrede sit liv, og hvor læseren på denne baggrund og på baggrund af den netop citerede påmindelse om egen omvendelse og egne tidligere lidelser opfordres til frimodighed og udholdenhed. Forfatteren minder læseren om, at Jesu blod er den nye pagts fuldkomne offer⁹⁷⁴, men når han derefter minder læseren om egne lidelser, så er der her ikke tale om, at nogen af læserens egne bekendte skulle have udgydt blod og mistet livet. Her tales om kamp, lidelse, spot, trængsel, lænker og om at man røvede læsernes/tilhørernes ejendom. Alt dette skulle have fulgt i kølvandet på læsernes/tilhørernes omvendelse (*fw̄tisq̄šntej*, oplysning). Kamp, lidelser, spot, trængsel og røveri leder ikke tankerne hen på, at læserne skulle have mødt modstand fra kejseren. Alt dette kan have været resultatet af folkelig modstand mod en marginal og upopulær gruppe, som for nylig (ved omvendelsen) havde skilt sig ud fra det omgivne samfund, og som i kraft af en generelt usikker social og juridisk stilling havde ringe mulighed for at beskytte sig

⁹⁷² 'AnamimnÇskesqe d t̄ij prÒteron 'mšraj, Ṁn aÇej fw̄tisq̄šntej poll¼n ¼qlhsin Øpeme...nate paqhm£twn, toàto m n Ñneidismoçj te kaˆ ql...yesin qeatrizÒmenoi, toàto d koinwnoˆ t̄in oÙtwj φnastrefomšnwn genhq̄šntej. kaˆ ḡir toçj desm...oij sunepaq»sate, kaˆ t¼n j̄rpag¼n t̄in ØparcÒntwn Øm̄in meti carçj prosedšxasqe. Se *Hebr.* 10,32-34 for det citerede og 10,19-39 for konteksten.

⁹⁷³ Se Noack 1993 s. 170.

⁹⁷⁴ Dette og følgende se *Hebr.* 10,1-32.

mod omgivelsernes overgreb, spot og røveri. Imidlertid kan sammenstillingen af lænker og røveri af ejendom også indikere, at der var myndigheder involveret i modstanden. Konfiskation af ejendom (her naturligvis polemisk udlagt som røveri) og fængsling var to straffe som lokale myndigheder rådede over. Der er imidlertid intet, der indikerer, at centrale eller regionale romerske myndigheder, med dødsstraf, skulle have deltaget i den modstand, som læserne af *Hebræerbrevet* havde mødt kort efter deres omvendelse. Hvis dette havde været tilfældet er det mærkeligt at forfatteren kun omtaler mindre alvorlige lidelser i samme sammenhæng som Jesu død. Neros, ifølge Tacitus, særdeles blodige forfølgelse af de kristne synes altså ikke at være den modstand forfatteren hentyder til. Heraf kan vi formode, at forfatteren og læseren/tilhøreren oplevede andre typer af modstand (fra myndigheder og befolkningen) som mere aktuell.

Hebræerbrevet som et samtidigt vidnesbyrd om den påståede domitianske kristenforfølgelse?

Denne formodning bestyrkes hvis vi ser på forfatterens udsagn om modstand frem mod en passage, som giver vidnesbyrd om modstand og modstandere – en passage, som Noack tolker, som en hentydning til Domitians kristenforfølgelse⁹⁷⁵. Forfatteren skriver i kapitel 11 om en lang række jødiske troshelte, som mødte lidelser, spot og endog død⁹⁷⁶. Disse troshelte er sammen med den korsfæstede Kristus selv forbilleder for læseren/tilhøreren. Om Kristus skriver forfatteren: *Hold jer ham for øje, som fandt sig i en sådan modstand fra syndere, for at I ikke skal blive trætte og miste modet. Endnu har I ikke stridt så hårdt i jeres kamp mod synden, at det har kostet blod*⁹⁷⁷.

De jødiske troshelte og Jesus, mødte altså en modstand for Kristi skyld, som kostede nogle af dem livet. Herved kan de være forbilleder for læseren i læserens kamp, en kamp som dog ikke har kostet læseren blod. Her ser vi altså atter, at modstanden ikke omfattede dødsstraf, og at den derfor ikke nødvendigvis har involveret centrale eller regionale romerske myndigheder. At tolke passagen som et samtidigt vidnesbyrd om, at Domitian skulle have forfulgt de kristne, og at datere skriftet herefter er altså metodisk uforsvarligt, idet passagen med større sandsynlighed refererer til folkelig modstand og/eller til modstand fra lokale eller regionale myndigheder.

Modstand fra myndigheder ifølge Hebræerbrevet.

At myndigheder dog på et eller andet niveau var involveret i modstand og at læseren/tilhøreren og forfatteren var bekendt hermed får vi sikkerhed for når forfatteren skriver: *Husk på dem, der er i fangenskab, som om I var deres medfanger, og på dem, der mishandles, så sandt som I også selv*

⁹⁷⁵ Frem mod *Hebr.* 12,4.

⁹⁷⁶ Dette og følgende se *Hebr.* 11,16-12,4.

⁹⁷⁷ *φναλογ...sasqe gl'r tōn toiaútōn ὀπομμενηκῶτα ὀποῖ τῖν ἱμαρτῶν ἐ,ἰ ἄυτῶν φντιλογ...αν, †να m¼ kεμhte ταῖ yucaῖ ὀμῖν ἧκλυῶμενοι. Οὐπῶ μσκριῖ αἱματοῖ φντικατῶσθητε πρῶἰ τῶν ἱμαρτ...αν φνταγῶνιζῶμενοι. Se *Hebr.* 12,3-4.*

har en krop⁹⁷⁸. Dette fremgår også når forfatteren skriver, at Timotheus lige er blevet løsladt og at han, forudsat han snart opsøger forfatteren, vil besøge læserne/tilhørerne sammen med forfatteren⁹⁷⁹. Samtidig får vi en indikation af, at forfatteren skønnede, at de kristnes afsondring fra omverdenen var et af motiverne til modstand, når forfatteren skriver om Jesus, at han uden for byporten, led for at hellige folket med sit eget blod og slutter med følgende opfordring:

*Lad os da gå ud til ham "uden for lejren" og bære hans forhånelse*⁹⁸⁰

Forfatteren begrundet overfor læseren nødvendigheden af denne forhånede afsondring med at læseren i denne verden ikke har en by der består og at læseren derfor må søge frem mod den by der skal komme. Dette bekræfter hvad forfatteren tidligere har indikeret, ved sin påmindelse til læserne om at de kort efter deres omvendelse, og afsondring, havde mødt modstand.

Ekstensiv modstand som normaltilstand i *Hebræerbrevet*.

På baggrund af ovenstående forekommer det mindre sandsynligt, at brevet skulle være skrevet til menighederne i Rom. Selv hvis brevet dateres til 90'erne, ville enkelte af læserne have oplevet de blodige neroianske kristenforfølgelser i Rom, og derfor ville disse læsere ikke have kunnet genkende, at kampen ikke havde kostet blod eller at den modstand de havde mødt, *kun* havde bestået i røveri, fængsling og spot⁹⁸¹. Hvis man vil fastholde, at brevet er skrevet til menigheden i Rom, hvilket der er en anden god grunde til⁹⁸², vil dette imidlertid betyde, at forfatteren ikke tillagde Neros forfølgelse af de kristne i år 64 nogen epokeskabende betydning.

Vi ser i stedet et billede af modstand fra myndigheder og befolkning på et lavere og mindre intensivt niveau, hvor det altså for læseren ikke er et spørgsmål om liv eller død, frikendelse eller dødsstraf. Hermed dog ikke sagt at denne modstand ikke var og blev set som særdeles alvorlig for og af brevets læsere. Og hermed heller ikke sagt at andre forhold ikke kan tale for en traditionel datering af *Hebræerbrevet* til 80'erne eller 90'erne⁹⁸³. Dog må det påpeges at en tidligere datering i slutningen af 60'erne eller i 70'erne forekommer ligeså sandsynlig, nu hvor brevet er frigjort fra den dårligt funderede tilknytning til de påståede domitianske forfølgelser⁹⁸⁴.

⁹⁷⁸ *mimnÇskesqe tîn desm...wn æj sundedemšnoi, tîn kakoucousnwn æj ka^ aÛto^ Ôntej™n sèmati. Hebr. 13,3.*

⁹⁷⁹ Se *Hebr.* 13,23. Se fx også Frend 1965 s.211.

⁹⁸⁰ *to...nun™xercèmeqa prŌj aÛtŌn æxw tÁj parembolÁj, tŌn ÑneidismŌn aÛtoà fšrontej.* Se *Hebr.* 13,13 for citat og 13,12-14 for kontekst.

⁹⁸¹ Se *Hebr.* 12,4, 10,32-34, 13,13 og 13,23.

⁹⁸² I *1.Klem.* afsendt fra Rom sandsynligvis i 90'erne bruges *Hebræerbrevet* første gang. Se fx Noack 1993 s.170.

⁹⁸³ Se fx Noack 1993 s.168-171.

⁹⁸⁴ I kapitlerne 8-10 omtaler og sammenligner forfatteren af *Hebræerbrevet* Jesu tjeneste med præstens offertjeneste i jødisk kultus. I 8,13 skriver han at den jødiske kultus er forældet og nær ved at forsvinde, *eŌgguoŷ aŌfanismou=*. På den baggrund har nogle argumenteret for en datering kort før det jødiske tempels ødelæggelse i år 70. Så besnærende denne tolkning ellers kan forekomme, er den dog næppe afgørende. Noack skriver fx: *det forfatteren henholder sig til er*

En relativ datering af hvornår *Hebræerbrevet* senest er skrevet får vi ved at sammenholde brevet med *Første Klemensbrev*. I dette brev bliver *Hebræerbrevet* nemlig benyttet ganske aktivt hvorfor *Hebræerbrevet* nødvendigvis må være skrevet før *Første Klemensbrev*⁹⁸⁵.

Modstand og modstandere i *Første Klemensbrev*.

Første Klemensbrev dateres traditionelt til midten af 90'erne. Denne datering afhænger igen til dels af en tvivlsom tilknytning til de påståede domitianske kristenforfølgelser, som *Første Klemensbrev* skulle give et samtidigt vidnesbyrd om, når forfatteren henviser til de pludselige og gentagne *hændelser og ulykker*, der har ramt os og hermed undskylder, at menigheden i Rom ikke tidligere har grebet ind i de interne stridigheder, som præger menigheden i Korinth⁹⁸⁶.

Herom har Frend imidlertid skrevet: *The remainder of the letter gives no hint that anything had been amiss with the Christians at Rome. Praise for the Roman legionaries as examples of discipline (ch. 37) would have read like misplaced humour if in fact the Church in Rome had just been suffering repressive measures*⁹⁸⁷. Denne tolkning forekommer overbevisende.

Konklusion del IIIa: Modstand og modstandere ca. 50-110.

De kristne menigheder stod ofte i et modsætningsforhold til andre jødiske grupper.

Modsætningen kunne give anledning til jødisk modstand og uro. Vi så i del II, at de kristne, og især Paulus, lagde stor vægt på at vinde konvertitter blandt ikke-jøder. Dette forhold kunne vække forargelse og øget uro blandt jøder, men kunne også i forhold til den hedenske befolkning give anledning til uro og folkelig modstand. Uro og modstand påkaldte sig længe inden år 64 forskellige myndigheders opmærksomhed. Myndighederne både de lokale, regionale og under Claudius også de centrale greb undertiden ind overfor denne uro ved at straffe de kristne, som let kunne opfattes som urostiftere. Hverken den folkelige (jødiske og hedenske) modstand eller myndighedernes reaktion herpå eller på de kristne forudsatte, at de kristne blev opfattet som en ny og selvstændig religion. Både myndigheder og befolkning kunne udmærket yde modstand mod hvad der opfattedes som en ny og urovækkende jødiske gruppering. Vi har intet belæg for at konkludere at Nero med sin forfølgelse af de kristne i forbindelse med Roms brand i år 64 så de kristne som andet og mere end blot en sådan jødisk gruppe, som ifølge Tacitus takket være en folkelig modvilje mod gruppen kunne fungere som

ikke så meget det historiske tempel i Jerusalem som det er de litterære forskrifter som Det Gamle Testamente giver for jødernes gudsdyrkelse, og dem kan der til enhver tid refereres til (Se Noack 1993 s.171).

⁹⁸⁵ Se fx *1.Klem.* 12,1-7, 17,1-5, 36,1-5 og 56,4.

⁹⁸⁶ *sumforlj ka^ periptèseij*. Se *1. Klem.* 1,1. For tolkning heraf som Domitians forfølgelse se fx Sordi 1988 s.45.

⁹⁸⁷ Se Frend 1965 s.216.

afledning for det rygte at Nero havde sat ild på Rom. Vi møder både xenofobisk og realistisk fjendtlighed i perioden ca. år 50-110 – men ingen kimærisk.

Del IIIb: Modstand og modstandere ca. år 110-250.

Kapitel 13: Kejserlige reskripter om de kristne.

Plinius og Trajan – regional modstand i Pontos år 112.

I år 112 skrev kejser Trajans særlige legat i provinsen Bithynien og Pontus, Plinius, til Trajan og spurgte, hvordan han skulle behandle de kristne. Trajan svarede i form af et reskript.

Det juridiske spørgsmål og brevvekslingen mellem Plinius og Trajan.

Plinius' brevveksling med Trajan om de kristne har været genstand for megen opmærksomhed i den omfattende forskningsdebat om de tidlige kristenforfølgelser i almindelighed og om disse forfølgelses juridiske grundlag i særdeleshed. Dette er ikke overraskende, for som Sherwin-White skriver: *These two letters contain the earliest and fullest pagan account of Roman conflict with Christians in the first century of their existence – earlier by five or more years than Tacitus' briefer and obscurer account of the Neronian affair... Their main value lies in their evidence about the causes and legal forms of Christian 'persecution'*⁹⁸⁸. Enhver "skole" og snart sagt enhver forsker har derfor måttet søge og ment at finde støtte for sin tese i denne centrale kilde.

Omkring år 112 skrev den kejserlige legat i provinsen Bithynien-Pontus, Plinius, til kejser Trajan bl.a. følgende om de kristne: *Jeg har aldrig deltaget i forhør over kristne; derfor ved jeg ikke, hvad eller i hvilket omfang man plejer at straffe eller forhøre. Jeg har også været i ikke ringe tvivl, om der bør skelnes mellem aldersklasser, eller om de helt unge skal behandles på lige fod med de mere modne; om man skal tilgive de angrende, eller det ikke skal komme den, der overhovedet har været kristen, til gode, at han er ophørt dermed; om selve kristennavnet, hvis det er uden brøde, skal straffes, eller de skændsler, som knytter sig til navnet*⁹⁸⁹.

Mommsen, Sherwin-White, Croix, Barnes og andre argumenterer for, at Plinius' usikkerhed tyder på, at der på hans tid ikke eksisterede nogen lov eller noget kejserligt edikt mod de kristne⁹⁹⁰. Desuden har Friend og Barnes på denne baggrund argumenteret for, at Plinius' usikkerhed viser, at Plinius selv, hvis en sådan lov eller et sådant edikt fandtes, ikke kendte loven eller ediktet.

⁹⁸⁸ Se Sherwin-White 1966 s.693. Se fx også Sordi 1988 s.59.

⁹⁸⁹ *Cognitionibus de Christianis interfui numquam; ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri. nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur paenitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.* Se Plinius X,96,1-2. Denne og øvrige Pliniuscitater i oversættelse ved Andersen 1966.

⁹⁹⁰ Se fx Mommsen 1890, Ste. Croix 1963 s.8-14, Barnes 1968b s.36-37 og Friend 1958 s.156.

De forskere, som argumenterer for, at der allerede i 1. århundrede var en generel lov eller et kejserligt (gerne neroiansk) edikt mod de kristne, har derimod argumenteret for, at Plinius' fremgangsmåde, hvor han (ifølge disse forskere) uden tøven henrettede adskillige kristne og først bagefter spurgte Trajan til råds, viser, at Plinius måtte have kendt en sådan lov eller et sådant edikt⁹⁹¹. Om denne fremgangsmåde skriver Plinius: *Foreløbig har jeg fulgt denne fremgangsmåde overfor dem, der bragtes til mig anklaget for at være kristne. Jeg har spurgt dem personligt, om de var kristne. Tilstod de det, spurgte jeg dem for anden og tredje gang under trussel om straf; fastholdt de det, lod jeg dem føre bort til afstraffelse. For jeg var ikke i tvivl om, uanset hvad de tilstod, at i hvert fald deres trods og ubøjelige stædighed burde straffes*⁹⁹². Disse forskere, senest repræsenteret af Keresztes, går, uden at sige det, eksplicit ud fra, at en romersk statholder under generelt fredelige forhold ikke uden videre ville have henrettet et stort antal mennesker uden at have et egentligt lovgrundlag herfor. Problemet med denne argumentation er, at vi ikke har noget omfattende og velegnet kildemateriale til en romersk statholders magtbeføjelser og til en romersk statholders "sædvanlige" embedsførelse og domspraksis. Ulpian's værk er tabt, hvorfor Plinius' brevveksling med Trajan (i bog X af Plinius' breve) faktisk er den bedste kilde. Plinius' "selvsikre" fremgangsmåde kan altså vise enten :

1. At han havde et klart grundlag i form af et kejserligt edikt eller en lov.
2. At statholderens beføjelser til, efter eget skøn, at henrette ikke-borgere i den anvendte *cognitio extra ordinem* proces normalt var vide⁹⁹³.
3. At Plinius af en helt tredje grund havde tillid til, at kejseren i denne sag ville sanktionere hans fremgangsmåde.

Den førende moderne kender af den kejserlige forvaltning, Millar, mener i forlængelse af Mommsens arbejde, at Plinius' "selvsikkerhed" afspejler statholderens generelt vide og selvstændige beføjelser i forhold til at opretholde ro og orden i provinserne⁹⁹⁴. Dette er en tese, som hviler på (og bidrager til) Millars generelle tese om kejsernes relativt passive styre (se ovenfor).

De forskere, som har argumenteret imod, at der skulle være en generel lov eller et kejserligt edikt mod de kristne, har naturligvis det åbenlyse problem, som også en af

⁹⁹¹ Se fx Keresztes 1989 bd.1 s.107-109.

⁹⁹² *Interim (in) iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. interrogavi ipsos, an essent Christiani. confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam, quaecumque esset, quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.* Se Plinius X,96,2-4.

⁹⁹³ Se fx Ste. Croix 1963 s.11 og Robinson 1995 s.356.

⁹⁹⁴ Se Mommsen 1890 og Millar 1977 s.557.

”skolens” fremmeste repræsentanter, Barnes, erkender, at man kun sjældent positivt kan ”bevise” en ”negativ” tese⁹⁹⁵. Sherwin-White, Barnes og senest også Olivia Robinson argumenterer overbevisende for, at der ikke findes noget ”bevis” for en antikristelig lov eller et antikristeligt edikt, men han kan naturligvis ikke stille med noget ”positivt” udsagn fra nogen kilde om, at en sådan lov ikke fandtes⁹⁹⁶. I mangel af positivt bevis har et af Sherwin-Whites og Barnes stærkeste argumenter imidlertid været, at Plinius’ tvivlsspørgsmål, ifølge de tre forskere, viser, at Plinius ikke kendte nogen lov eller noget kejsersligt edikt. Dette bekræftes ifølge Barnes af Trajans svar, idet denne ikke heri henviser til nogen love eller noget kejsersligt edikt.

Uskyldige, stædige og besindige og Plinius’ tvivl.

Keresztes har imidlertid ment at kunne argumentere imod denne tolkning. Keresztes har fulgt Ste. Croix⁹⁹⁷ og inddelt de personer, som blev anklaget for Plinius, i tre kategorier, men er på den baggrund nået til den stik modsatte konklusion af Ste. Croix, som afviser, at der skulle være en generel lov eller et kejsersligt edikt. De tre kategorier er:

1. Kristne som tilstår og fastholder at være kristne.
2. Anklagede som nægter at være kristne eller at have været det og som ”beviser” denne erklæring ved at ofre.
3. Anklagede som indrømmede, at de havde været kristne, men som nu hævdede, at de ikke var det længere og som beviste denne erklæring ved at ofre (ifølge Plinius’ synsvinkel er dette de besindige, ifølge kristen synsvinkel de frafaldne).

Keresztes argumenterer for, at Plinius hverken var i tvivl om, hvordan han skulle behandle *de* kristne, som fastholdt at være kristne, de stædige, eller de anklagede som nægtede sig skyldige og ofrede. Plinius’ eneste tvivl skulle gælde den rette behandling af den tredje kategori af besindige. For Keresztes er hovedanliggendet med brevet Plinius’ forsøg på at sikre de besindige en frifindelse. Ved en tilsvarende inddeling i tre kategorier og en tilsvarende argumentation er Lührmann nået frem til en tilsvarende tolkning af ”Plinius’ tvivl”, uden Lührmann dog dermed forestiller sig, at Plinius’ sikkerhed med hensyn til de stædige skyldes, at han kendte til og betjente sig af en lov eller et edikt mod de kristne⁹⁹⁸. At beskrive Plinius usikkerhed, som kun vendt mod de frafaldne, er i åben modstrid med Sherwin-White, som i

⁹⁹⁵ Se Barnes 1968b.

⁹⁹⁶ Dette og følgende se Sherwin-White 1966 s.694, Barnes 1968b og Robinson 1995. Se fx også Millar 1977 s.556.

⁹⁹⁷ Se Ste. Croix 1964 s.31 og for følgende Keresztes 1989 bd.1 s.107-109.

⁹⁹⁸ Se Lührmann 1986 s.196-199.

sine kommentarer til Pliniusbrevets indledning skrev *Pliny had doubts from the beginning, and not only about apostates*⁹⁹⁹.

Problemet med hele denne kontrovers er, at begge tolkninger er mulige ud fra den overleverede tekst¹⁰⁰⁰. På den ene side synes hele Plinius' argumentation at lægge op til, at han ønsker frifindelse for de besindige/frafaldne, mens han ikke synes at have haft problemer med at straffe de stædige. Der er næppe tvivl om, at spørgsmålet om de besindige/frafaldne var et hovedanliggende for Plinius¹⁰⁰¹. På den anden side er Plinius' spørgende formuleringer og hans udtryk for usikkerhed, som vi har set, også holdt i mere almene vendinger, som kan tolkes derhen, at han *også* i det mindste sekundært var mere generelt usikker på, om hans hidtidige behandling af de stædige kristne havde været korrekt. Han udtrykker her bl.a. tvivl om, hvorvidt unge skal behandles på samme måde som ældre, og om han straffer de kristne for *selve kristennavnet hvis det er uden brøde eller de skændsler, som knytter sig til navnet*¹⁰⁰².

Spørgsmålet, om der på Plinius' tid eksisterede en generel antikristelig lov eller et kejserligt antikristeligt edikt, har relevans for vort spørgsmål om modstand og modstandere og om modstandernes motiver. Hvis Plinius opererede inden for rammerne af en sådan lov eller et sådant edikt, må loven eller ediktet have påvirket hans handlinger. Uden lov eller edikt må han derimod have været friere stillet til at handle efter eget skøn, hvorfor spørgsmålet om Plinius' motiver får en relativ, men altså også kun relativ, større betydning.

Tre aktører i modstanden imod de kristne i Pontos år 112.

Af de allerede citerede passager fremgår det, at der var eller blev tre parter i modstanden mod de kristne i Pontos år 112:

1. Den centrale romerske myndighed, Trajan.
2. Den regionale romerske myndighed, Plinius.
3. Anklagere og angivere, det vil sige: dele af den lokale befolkning.

I denne kilde har vi altså et spektrum af modstandere og modstand fra det øverste centrale niveau til et lokalt folkeligt niveau. Den eneste af de parter, jeg i kapitel 1 udpegede som potentielle modstandere af kristendommen, som altså ikke er repræsenteret i denne kilde, er de lokale myndigheder. Deres modstand så vi imidlertid repræsenteret i Melitons skrift til Marcus Aurelius, som gengivet af Euseb og fortolket af Millar. Der er, som vi skal vende tilbage til, naturligvis sammenhæng og påvirkning mellem de forskellige modstanderes reaktioner på kristendommen. Imidlertid er det givet, at de forskellige

⁹⁹⁹ Se Sherwin-White 1966 s.694.

¹⁰⁰⁰ Se fx også Wilken 1984 s.22.

¹⁰⁰¹ Se fx Lührmann 1986 s.197-199, Lane Fox 1986 s.427 og Millar 1977 s.558.

¹⁰⁰² *nomen ipsum, si flagitiis careat* eller *flagitia cohaerentia nomini*. Se Plinius, X,96,2.

modstandere havde forskellige muligheder for at yde modstand og sandsynligt, at motiverne tilsvarende adskilte sig.

Anklagere og angivere.

Vi har allerede citeret Plinius for, at han i beskrivelsen af sin hidtidige fremgangsmåde overfor de kristne rapporterede: *dem, der bragtes til mig anklaget for at være kristne*. Vi ser altså her:

1. At initiativet til modstanden var lokal og folkelig¹⁰⁰³.
2. At den anklage, som den enkelte anklager, *delator*, fremførte, ifølge Plinius' fremstilling for Trajan, simpelthen var, at den anklagede var kristen.

Når den anklage, som *delator* fremførte, altså var *nomen ipsum*¹⁰⁰⁴, kan vi udlede to banaliteter:

1. At anklageren ønskede den kristne straffet og var således motiveret, at vedkommende selv ville optræde som anklager.
2. At anklageren anså det for muligt (om ikke også sandsynligt), at Plinius ville straffe de anklagede på grundlag af en sådan anklage.

Plinius' spørgsmål og Trajans reskript er ikke velegnet som kildemateriale til anklagernes motiver eller til en nærmere identifikation af, hvem de lokale anklagere var. Herom er både Trajan og Plinius tavse, måske fordi anklagernes motiver blev anset for givne, irrelevante eller uinteressante.

Anklagernes motiver.

Denne tavshed har dog ikke afskrækket Sherwin-White, Robert Wilken og Stephen Benko, som alle tre spekulerer i kommercielle interesser bag anklagerne i Pontus¹⁰⁰⁵. Sherwin-White skriver: *In Pontus the first accusation was brought presumably by the civic magistrates interested in the sales of sacrificial meat, but later other parties took up the game of baiting Christians* og skriver senere: *No doubt not only the municipal priests, who belonged to the magisterial class, but the tradesmen involved in the losses mentioned below stirred up the trouble*¹⁰⁰⁶. Ligheden med de økonomiske interesser bag modstanden i Filippi og Efesus, som skildret af Lukas og analyseret i kapitel 11, er klar¹⁰⁰⁷. Til dette spørgsmål er *Apostlenes Gerninger* imidlertid, trods sin åbenlyse interesse i at

¹⁰⁰³ Se fx Sherwin-White 1966 s.697 og 778, Benko 1980 s.1070 og Nesselhauf 1976 s. 350.

¹⁰⁰⁴ Se ovenfor kapitel 3. Se fx også Ste.Croix 1963 s. 9-10, Klein 1993 s.320-321, Benko 1980 s.1070.

¹⁰⁰⁵ Se Sherwin-White 1966 s.697, Wilken 1984 s.15-16 og Benko 1980 s.1070.

¹⁰⁰⁶ Se Sherwin-White 1966 s.697 og 709.

¹⁰⁰⁷ Se *Ap.G.* 16,16-40 og 19,23-40. Sherwin-White og Wilken henviser ikke hertil, Benko henviser til *Ap.G.* 19,23ff, men ikke til den lige så oplagte parallel, 16,16ff.

fremstille modstandernes motiver som egennyttige og suspekter, en langt bedre kilde end den, med hensyn til dette spørgsmål, tavse Plinius-Trajan brevvekslingen. Denne konklusion beror ikke på en vurdering af, i hvilket omfang Lukas giver os en nøjagtig skildring af begivenhederne i Efesus og Filippi: Hvis vi antager, at Lukas skildrer modstanden i disse to byer med minutiøs nøjagtighed, kan modstanden i disse byer have været atypisk. Derimod beror vurderingen på, at Lukas, når han fortæller historien om modstanden i disse to byer, nødvendigvis må fortælle en historie, som gav mening for hans samtidige kristne læsere/tilhørere, en konklusion som kun styrkes, hvis vi for argumentets skyld i den modsatte ekstrem antager, at Lukas' beretninger ingen tilknytning havde til faktiske begivenheder i de to byer. Her giver han os et billede af, at en samtidig læser/tilhører opfattede det som troværdigt:

1. At modstandere kunne være motiveret af snævre personlige eller økonomiske interesser.
2. At sådanne modstandere kunne ophidse større dele af befolkningen til modstand (uden at denne større del af befolkningen nødvendigvis delte de få oprindelige modstanderes motiver).
3. At sådanne modstandere også lejlighedsvis kunne involvere myndighederne i modstanden (uden at myndighederne nødvendigvis delte de få oprindelige modstanderes motiver).

Sherwin-Whites og Wilkens spekulationer er plausible nok. Der er, hvad parallellen til Lukas viser, intet i vejen for, at anklagere kunne være motiveret af personlige motiver, som bekymring over forringede muligheder for afsætningen af offerkød. Det er heller ikke umuligt, at selv personer uden tilknytning hertil kunne have personlige økonomiske interesser i at anklage kristne, for som Sherwin-White også påpeger, så var det almindeligt i romerske retslige processer, at anklager fik tilkendt en procentdel af anklagedes ejendom, hvis denne blev dømt¹⁰⁰⁸. Alt dette er dog på baggrund af kilden ren spekulation. Tilsvarende kan vi ikke uden videre konkludere, at anklagerens modvilje mod den anklagede udelukkende var motiveret af den anklagedes påståede status som kristen, herom udtaler Plinius sig heller ikke. Når vi forlader spekulationerne, kan vi dog se så meget, at i det mindste én angiver ikke var drevet af udsigten til som anklager at få del i kristnes formuer, idet Plinius jo beretter, at han efter en periode modtog et anonymt anklageskrift.

Selv hvis Sherwin-White, Wilken og Benko skulle have ret, og selv hvis enkelte modstandere i Pontos var motiveret til modstand af personlige kommercielle interesser og motiver, så giver dette os ikke noget svar på, hvorfor de kunne få andre og især Plinius og Trajan til at deltage i modstanden. Hvorfor formodede eller håbede de, at Plinius ville straffe kristne?

Forudsatte anklagerne for *nomen* en generel lov eller et edikt?

¹⁰⁰⁸ Se Sherwin-White 1966 s.709.

Anklagerne formodede/håbede altså, at Plinius ville straffe på anklager om kristennavnet. Hvis vi, som Keresztes, antager, at der eksisterede en generel lov eller et kejserligt edikt mod de kristne, lader denne formodning sig naturligvis let forklare: Anklagerne har da simpelthen kendt denne lov eller dette edikt¹⁰⁰⁹. Imidlertid lader anklagernes formodning eller forhåbning sig også forklare uden at forudsætte en lov eller et edikt mod kristne. Sherwin-White skriver, idet han karakteristisk nok, som kritiseret i del IIIa, tager udgangspunkt i, at Neros forfølgelse skulle have dannet præcedens: *The knowledge of the Neronian precedent, however, could spread, after so famous an incident as the Fire, and local enemies of Christians could try it out with provincial governors. But it lay in the governor's discretion whether to accept or refuse accusations, how to manage the case if accepted, and how to sentence the guilty, whether to a particular form of death, or to the mines, or to relegation*¹⁰¹⁰. Som vi så i det foregående kapitel, har vi ikke brug for Neros præcedens. Fx Paulus og romermenighederne havde været i konflikt med romerske myndigheder før Neros forfølgelse i år 64. Konflikter som altså hverken forudsatte en neroiansk præcedens, et neroiansk edikt eller en antikristelig lov. Det eneste disse konflikter forudsatte var, at de romerske myndigheder, enten på eget initiativ eller på foranledning af anklagere, reagerede på kristendommen med modstand.

I Pontus i 112 var den regionale romerske myndighed på anklagernes side, Plinius straffede de stædige kristne og denne fremgangsmåde blev siden sanktioneret af Trajan. Dette svarer til reaktionen fra de lokale myndigheder i Fillipi et par generationer tidligere, men er i modsætning til, hvordan den lokale myndighed havde reageret i Efesus. Når Plinius' reaktion og hans domfældelse af kristne blev kendt i lokalbefolkningen, påvirkede dette igen dele af denne lokalbefolkning til at "øge" modstanden mod de kristne, hvilket ikke var overraskende for Plinius. Plinius skriver: *Siden, under selve sagens behandling, har anklagen taget et videre omfang, som det sædvanligvis går, og der har vist sig flere arter*¹⁰¹¹. Det var også under denne anden fase, at Plinius modtog det anonyme anklageskrift med navnene på mange mennesker. Da Plinius skrev til Trajan, forudså han, at endnu flere af enhver alder og stand og ethvert køn ville blive anklaget.

Hvor kilden desværre er tavs om angivernes motiver, giver den os indblik i Plinius' og Trajans reaktion på anklagerne og en mulighed for indblik i deres motiver for at reagere således. Disse reaktioner og motiver skal nu undersøges i den nævnte rækkefølge. Blot må vi huske, at vi ikke umiddelbart kan tillade os at slutte fra de romerske regionale og centrale myndigheders motiver til lokale motiver, idet de to parters interesser næppe altid var sammenfaldende.

Den regionale myndighed – Plinius.

¹⁰⁰⁹ Således forklarer Keresztes det. Se Keresztes 1989 bd. 1 s.67-82 og 103-120.

¹⁰¹⁰ Se Sherwin-White 1966 s.782. Se fx også Barnes 1968b.

¹⁰¹¹ *Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt.* Se Plinius X,96,4.

Uden at kunne udlede noget om motiverne hertil har vi set, at der for Plinius' domstol i Pontus i år 112 var mennesker, der blev angivet og anklaget for at være kristne. Af de allerede citerede passager af Pliniusbrevet fremgår det, at Plinius tog disse anklager og angivelser alvorligt.

Det faktum, at initiativet til modstand i Pontus ikke udgik fra Plinius men fra lokale, kan ikke bruges til at argumentere for, at Plinius så de kristne som et uvæsentligt problem¹⁰¹². Det romerske retssystem var normalt ikke inkvisitorisk, hvilket vil sige, at initiativet til langt de fleste processer netop udgik fra en privat anklager, *delator*. Således også de indledende processer mod kristne under Plinius' jurisdiktion. Når Plinius i forfølgelsens anden fase i modsætning til den sædvanlige fremgangsmåde og til Trajans utilfredshed, opsporede de (anonymt) angivne, og når han herefter ulejliger Trajan, viser dette tværtimod, at problemet for Plinius var alvorligt¹⁰¹³.

Uanset hvilken stilling vi tager i spørgsmålet om den eventuelle eksistens af generelle bestemmelser mod de kristne, så viser Plinius' brev til Trajan, at Plinius både kendte til kristendommens eksistens og til, at man tidligere havde ført sager mod de kristne¹⁰¹⁴. Men selv når Plinius altså kendte hertil, er det fortsat relevant at diskutere Plinius' opfattelse af de kristne og kristendommen, og hvordan denne opfattelse blev påvirket af de antikristne processer, Plinius havde valgt at føre, da han skrev til Trajan. At den anklage, Plinius dømte de stædige kristne på, var deres kristennavn, løser tilsvarende ikke i sig selv meget af gåden om, hvorfor han dømte de stædige kristne. Det er fortsat relevant at spørge, som Plinius også selv gør, om det for Plinius (og Trajan) var selve kristennavnet, eller nogle eventuelle tilknyttede skændsler, som fortjente straf¹⁰¹⁵.

Den centrale romerske myndighed – Trajans reskript.

Det fremgår klart af Plinius' brev at han, ikke mente at have behov for at forklare kejseren, hvem de kristne var. Han forudsætter derimod¹⁰¹⁶:

1. At Trajan kendte kristendommen.
2. At der havde været – og at der blev ført sager mod kristne.
3. At Trajan også kendte til disse sager.

Som svar på Plinius' henvendelse om det altså kendte problem, de kristne, skrev Trajan:

¹⁰¹² Modsat Ste.Croix 1963 s.14.

¹⁰¹³ Se Plinius X,97. Se fx også Sherwin-White 1966 s.778. Se motivationen for Plinius' henvendelse i X,96,1 og 9.

¹⁰¹⁴ Se fx Wilken 1984 s.16, Lührmann 1986 s.194, Sordi 1988 s.60 og Benko 1980 s.1070.

¹⁰¹⁵ Se Plinius X,96,2. Se fx også Robinson 1995 s.355.

¹⁰¹⁶ Se fx Lührmann 1986 s.196 og Benko 1980 s.1070.

Kære Secundus, du har ved behandlingen af de sager mod dem, der anklaget for at være kristne var blevet ført til dig, handlet, som du burde. Der kan nemlig ikke fastlægges nogen almengyldig regel, der ligesom rummer en fast form. Folk skal ikke efterspores; hvis de føres til dig og anklages, skal de straffes, men dog kun sådan, at en, der nægter at være kristen og beviser det i gerning, det vil sige ved at tilbede vore guder, om end han med hensyn til fortiden er nok så mistænkelig, gennem sin anger skal opnå tilgivelse. Men anklageskrifter, som indbringes anonymt, bør der ikke i nogen anklage tages hensyn til. Thi det ser både dårligt ud og stemmer ikke med vor tid¹⁰¹⁷.

Trajan anerkendte altså, at man kunne blive anklaget simpelthen for at være kristen¹⁰¹⁸.

Trajan billigede Plinius' ”sindeligstest” og lod den være et så vægtigt bevis på, at den, som tilbeder guderne, uanset fortid, ikke (længere) er kristen, at vedkommende skulle frigives. På to punkter går han dog i rette med Plinius:

1. Plinius bør ikke tage sig af anonyme anklager.
2. Følgelig bør de kristne ikke opspores.

Den sædvanlige procesform, *cognitio extra ordinem* burde altså ikke fraviges, og dette betød, at der i enhver sag mod kristne skulle være en anklager, *delator*¹⁰¹⁹. Initiativet til modstand og forfølgelse var herved ”parkeret” på det lokale folkelige plan. Men hermed kan man ikke som Wilken konkludere, at Trajan: (was) *insisting, as Pliny had, that the Christians be treated fairly and not made to suffer from calumny or slander*¹⁰²⁰. Der er intet i de to breve, som indikerer, at hverken Plinius eller Trajan bekymrede sig om de stædige, opsætsige, fanatiske, kristne. Her er Trajan ganske klar og lakonisk: *hvis de føres til dig og anklages, skal de straffes – men hvorfor*¹⁰²¹?

Motiver til myndighedernes modstand mod de kristne ifølge Pliniusbrevene.

I overensstemmelse med det dominerende forskningsstandpunkt anser jeg det for usandsynligt, at Plinius i sine handlinger i forhold til de kristne skulle være påvirket af et

¹⁰¹⁷ *Actum, quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut, qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret. sine auctore vero propositi libelli (in) nullo crimine locum habere debent. nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est.* Se Plinius X,97. Trajan lægger sig her op af en samtidig topos, om den gode kejser. En topos, som under Nerva og Trajan nærmest har karakter af en besværgelse, som skal lægge afstand til den sidste kejser under det foregående Flaviske dynasti, Domitian.

¹⁰¹⁸ Se fx Sherwin-White 1966 s.710 og Nesselhauf 1976 s.350.

¹⁰¹⁹ Se fx Sherwin-White 1966 s.711-712 og 778.

¹⁰²⁰ Se Wilken 1984 s.28.

¹⁰²¹ *si deferantur et arguantur, puniendi sunt.* Se fx også Robinson 1995 s.355.

kejsersligt edikt eller af en generel lov. Plinius' motiver til at yde kristendommen modstand er derfor et spørgsmål af central interesse. Selv hvis Plinius imidlertid, i overensstemmelse med det afvigende forskningsstandpunkt, skulle være "bundet" af en generel lov eller af et kejsersligt edikt, så er det dog fortsat relevant at diskutere hans motiver. Hvorfor anså han det da selv fortsat for ønskeligt at straffe de stædige, og hvorfor plæderede han for, at man burde benåde de besindige?

Med afsæt i den tidligere forskning (se ovenfor kapitel 3) skal vi diskutere, om brevvekslingen viser, at de kristne her blev forfulgt på grund af opsætsighed (opsætsighedstesens) og mistanke om umoralsk liv (skændselstesens), eller om opfattelsen af de kristne som ugudelige var den primære anke (ugudelighedstesens). Derudover skal vi diskutere, hvordan Plinius' karakteristik af kristendommen som overtro (overtrostesens) forholder sig til disse to teser.

Mydighedernes motiver: De kristnes skændsler?

I Plinius' brev til Trajan spurgte Plinius bl.a. om: *selve kristennavnet hvis det er uden brøde, skal straffes, eller de skændsler, som knytter sig til navnet*¹⁰²². Senere i brevet beretter Plinius, at han af de besindige/frafaldne havde erfaret, at de til deres samlinger havde plejet at: *aflægge ed på - ikke en eller anden forbrydelse, men på ikke at begå tyveri, røveri eller utugt, ikke at bryde et givet ord eller på anfordring nægte at tilbagelevere betroet ejendom. Efter at have gjort det havde de plejet at skilles og siden at mødes igen for at indtage et måltid, men et ganske almindeligt og harmløst; men selv det havde de ophørt med at gøre efter min forordning, hvormed jeg i overensstemmelse med din ordre havde forbudt religiøse sammenslutninger*¹⁰²³. Dette havde Plinius siden fået bekræftet, idet han havde fundet det strengt nødvendigt under tortur at afhøre to kristne slavinder.

Den besynderlige nægtelse: *non in scelus*, hvor det tilsyneladende er Plinius magtpåliggende at understrege, at de kristne ikke aflagde ed på at begå forbrydelser, viser, at Plinius havde forventet, at de kristne var involveret i noget forbryderisk¹⁰²⁴. Desuden viser det forhold, at Plinius medtager passagen i brevet, at han forventede, at også Trajan ville blive overrasket over at høre, at undersøgelserne altså ikke havde bragt sådanne forhold for dagen. Tilsvarende påfaldende er Plinius' understregning af, at den mad de kristne, ifølge de

¹⁰²² *nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.* Se Plinius X,96,2.

¹⁰²³ *sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.* For citatet se Plinius X,96,7. For dette og følgende se også Plinius X,96,8.

¹⁰²⁴ Dette og følgende se fx også Wilken 1984 s.17 og Chadwick 1993b s.27.

frafaldne, indtog, var almindelig *promiscuum* og harmløs, *innoxium*. Hvis han (og Trajan) ikke forud for undersøgelsen (og brevet) havde en mistanke om, at de kristne samledes om ualmindelige og harmfulde måltider, ville Plinius' formulering være uforståelig og overflødig. I de senere kristne apologetiske skrifter forsvarer apologeterne sig ofte imod beskyldninger om, at de kristne skulle være blodskændende kannibaler ligesom den kejserlige lærer, retoren og konsulen Marcus Cornelius Fronto i et tabt skrift mod de kristne fra anden halvdel af 2. århundrede i saftige vendinger fremsatte lignende beskyldninger¹⁰²⁵. Når Plinius her understreger de kristne måltiders harmløshed, er det oplagt, at han må have hørt rygter om kristen kannibalisme, rygter som han formodede, at også Trajan kendte¹⁰²⁶. Vi må dog slå fast, at der ikke er nogen antydninger af, at Plinius skulle have hørt eller troet rygter om blodskam.

Sherwin-White og Walsh har med udgangspunkt i disse formuleringer hos Plinius argumenteret for, at de kristne indtil midten af 2. århundrede primært blev forfulgt af de romerske myndigheder, fordi de romerske myndigheder mistænkte dem for at leve et liv i sådanne skændsler¹⁰²⁷. For at imødegå Ste. Croix' ugudelighedstese fremhæver Sherwin-White, at kravet om offer kun var en test, og at det derfor ikke var de kristnes uvilje til at deltage i traditionel kultus i sig selv, som var motivet for at straffe de kristne (herom nedenfor). Imidlertid viser netop offertesten og Trajans accept af denne, at Plinius og Trajan ikke primært straffede de kristne på grund af konkrete mistanker om incest eller kanibalisme. Ste. Croix har med vanligt vid skrevet: *It is most significant that deniers and (by Trajan's rescript) even apostates were allowed to escape by accepting the sacrifice test: this is yet another proof that the "flagitia" were not nearly as important as Mr. Sherwin-White thinks – if you take charges of cannibalism seriously, you do not pardon the cannibals simply because they tear up their membership cards of the Cannibals' Club*¹⁰²⁸.

Lane Fox er enig men går også ét skridt videre og skriver: *he investigated the rumours of immorality and found them completely unfounded*¹⁰²⁹. Plinius' undersøgelse skulle altså have overbevist ham om de kristnes uskyld i sådanne beskyldninger om skændigheder. Hans brev til Trajan skulle derefter, ifølge Sordi, have været: *an indirect defence of the Christians against accusations of the famous flagitia and against the suspicion of constituting a*

¹⁰²⁵ Se fx Aristides, *Apol.* 17; Justin, *1.Apol.* 5-6, 26, *2.Apol.* 12 og *Dial.* 10; Athenagoras, *Legatio* 31-36; Theofilus, *Ad Autolyicum* I,9-11 og III,4; Tatian, *Oratio ad Graecos* 25,3-28,1 og 33,1-2 og Tertullian, *Apol.* 4 og 7-9. Fronto se Minucius Felix, *Octavius* 9,5-6 og 31.

¹⁰²⁶ Se fx Sherwin-White 1966 s.707 og Klein 1993 s.322.

¹⁰²⁷ Se Sherwin-White 1966, 1964 s.23-24 og Walsh 1991.

¹⁰²⁸ Se Ste. Croix 1964 s.31. Se fx også Ste. Croix 1963 s.20.

¹⁰²⁹ Se Lane Fox 1986 s.427. Se også Sordi 1988 s.60-62 og 196-197.

*danger to the state*¹⁰³⁰. Og dette skulle ifølge Lane Fox have resulteret i, at ingen ledende romer siden tog anklager om de kristnes skændigheder alvorligt. Lane Fox skriver: *After Pliny's letter, ..., it was generally known in the ruling classes that the extreme allegations of Christian vice were false*¹⁰³¹. Lane Fox' påstand er forsimplet. Vi har allerede set, at den ledende romerske sagfører og retoriker, Fronto, i midten af 2. århundrede i malende vendinger beskrev de kristne som blodskændere og kannibaler, mens sådanne anklager også spillede en vigtig rolle i forfølgelsen af de kristne i Lyon under Marcus Aurelius¹⁰³².

Tilbage til Pliniusbrevet: Ste. Croix' argumentation er overbevisende, undersøgelserne havde påvirket Plinius, han havde ikke fundet de kristne skyldige i konkrete skændsler, som fx rituel kannibalisme – Plinius' fjendtlighed var altså (i det mindste ikke længere) af kimærisk fjendtlighed. Det mest bemærkelsesværdige er her måske, at Plinius i indledningen antyder, ganske vist kun i en hypotetisk bisætning, at han kan forestille sig, at i det mindste nogle af de anklagede eller angivne kunne have båret kristennavnet uden dermed at have gjort sig skyldige i de normalt tilhørende skændsler¹⁰³³. Ikke desto mindre viser denne indledning også, at Lane Fox og Sordi går for langt. Selv efter undersøgelsernes afslutning tager Plinius det for givet, at der var knyttet skændsler til kristennavnet, *an flagitia cohaerentia nomini*¹⁰³⁴. Plinius' fjendtlighed kan altså fortsat karakteriseres som xenofobisk.

Plinius beskriver de kristne, kristendommen og hans egne modtræk mod disse i patologiske og medicinske vendinger og metaforer¹⁰³⁵. Derfor kan man ikke påstå, at Plinius' undersøgelser har fået ham til at anse de kristne som forfulgte uskyldigheder.

Undersøgelserne havde måske kun fået ham til at tvivle på ét eller flere af følgende forhold:

1. At alle (også de besindige) kristne nødvendigvis havde optrådt skændigt.
2. Om der ikke kunne være formildende omstændigheder – alder, anger og besindelse.
3. At de kristnes skændighed omfattede så alvorlige forbrydelser som kannibalisme.

Det er ikke Plinius, der henviser skændighedsbeskyldningerne til en underordnet rolle, dér var de allerede, idet anklagen ikke lød på skændigheder men på selve kristennavnet. Plinius' undersøgelser bekræftede imidlertid for Plinius (og Trajan) det rimelige i, at *de skændsler, som knytter sig til navnet* spillede en underordnet, men altså selv efter Plinius' undersøgelser, ikke fuldstændig ligegyldig rolle. Debatten mellem Walsh og Sherwin-White på den ene side

¹⁰³⁰ Se Sordi 1988 s.61.

¹⁰³¹ Se Lane Fox 1986 s.427.

¹⁰³² Fronto se Minucius Felix, *Octavius* 9,5-6 og 31. Lyon se nedenfor kapitel 14 og Euseb, *HE* V,1.

¹⁰³³ *nomen ipsum, si flagitiis careat*. Se Plinius X,96,2.

¹⁰³⁴ Se Plinius X,96,2.

¹⁰³⁵ Se Plinius X,96,2-3 og X,96,8-10. Se fx også Lührmann 1986 s.200-201.

og Ste. Croix på den anden om den relative betydning af opfattelsen af de kristne som umoralske kan altså med fordel nuanceres gennem inddragelse af Langmuirs fjendtlighedsbegreber. Pliniusbrevet viser tydeligt, at Plinius' fjendtlighed efter undersøgelserne ikke (længere) var kimærisk fjendtligt motiveret af rygter om kristen kannibalsime. Trajans reskript viser tilsvarende, at han, efter at have læst Plinius' brev, ikke (længere) var kimærisk fjendtligt motiveret af sådanne rygter (Ste. Croix vindikeres). Dette forhindrede dog hverken Trajan eller Plinius i fortsat at have xenofobisk fjendtlige opfattelser af, at de stædige kristne var mænd og kvinder af lav moral (Walsh og Sherwin-White vindikeres).

Myndighedernes motiver: De kristnes opsætsighed?

Vi har citeret den passage, hvor Plinius irriteret skriver om de stædige kristne: *For jeg var ikke i tvivl om, uanset hvad de tilstod, at i hvert fald deres trods og ubøjelige stædighed burde straffes*¹⁰³⁶.

Dette udsagn er naturligvis centralt for Sherwin-Whites argumentation for "opsætsighedstesens". Når Plinius' undersøgelser fik Plinius til at tvivle på omfanget og graden af de kristnes skændigheder, der var knyttet til *nomen*, altså den formelle anklage, så gav de stædiges opsætsighed ham, ifølge Sherwin-White, en god alternativ grund til henrettelse. Sherwin-White skriver: *Pliny cut off the heads of the first batch because they were 'Christiani', not because they refused to sacrifice to di nostri – he did not require them to do so – nor because they obstinately refused to change their habits, when ordered to do so, though he thought the latter a good alternative reason for punishment when he began to have qualms about the formal charge*¹⁰³⁷. Videre hævder Sherwin-White, at denne straf for opsætsighed dannede præcedens og skriver: *It remains true that the Roman official is indifferent to the religious aspects in the known cases, provided that the Christian sheds his contumacia*¹⁰³⁸.

Ste.Croix har overbevisende argumenteret imod opsætsighedstesens med fire begrundelser¹⁰³⁹:

1. Den teknisk juridiske term, *contumacia* optræder ikke i Plinius' brev og heller ikke i nogen anden kilde om de kristne¹⁰⁴⁰.
2. Offertesten bruges ikke af Plinius over for de stædige kristne, som straffes men kun over for de besindige, som skal have lejlighed til at bevise deres omsindelse.

¹⁰³⁶ *Neque enim dubitabam, quaecumque esset, quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.* Se Plinius X,96,3.

¹⁰³⁷ Se Sherwin-White 1966 s.779.

¹⁰³⁸ Se Sherwin-White 1966 s.785.

¹⁰³⁹ Se Ste.Croix 1963 s.18-19.

¹⁰⁴⁰ Se fx også Klein 1993 s.321.

3. Selv når stædige kristne, ifølge senere kilder, stilles overfor et krav om offer, anser Ste. Croix det for absurd, at den anklagede kristne primært skulle blive straffet for en forbrydelse vedkommende først gjorde sig skyldig i under selve resthandlingen.
4. *Contumacia*-teorien kan ikke forklare, hvorfor myndighederne var villige til/ønskede at føre sager mod kristne under anklage for *nomen*.

Alt dette ændrer dog ikke ved Plinius' oplevelse af, at den opsætsighed, de stædige og af andre årsager strafbare kristne udviste under selve sagsbehandlingen, var en kilde til irritation og forargelse for Plinius. I en proces, hvor provinsmyndigheden havde vide selvstændige beføjelser, har denne forargelse og irritation ikke været uden betydning. Således kan vi ikke fastholde Sherwin-Whites opsætsighedstese i en form, hvor opsætsigheden mod de romerske autoriteter i en kortere eller længere overgangsfasen skulle have været den *primære* årsag til de romerske myndigheders forfølgelse. På den anden side fremgår det klart af Pliniusbrevet, at denne opsætsighed havde betydning som *medvirkende* motiv til Plinius' afstraffelse af de stædige. Dette motiv til modstand må karakteriseres som baseret på realistisk fjendtlighed.

Myndighedernes motiver: De kristnes ugudelighed?

Sherwin-White og Walsh er enige i, at hverken Sveton, Tacitus eller Plinius opfattede de kristne som ugudelige¹⁰⁴¹. Walsh skrev: *All three express contempt for the new sect, but none mentions atheism as a source of his own or popular hatred, or even indicates awareness of the atheistic nature of Christianity*¹⁰⁴². For Sveton og Tacitus var beskrivelsen af de kristne blot en del af deres historie om Nero og/eller Roms brand¹⁰⁴³. For Plinius derimod var de kristne selve anledningen til, at han skrev det længste af sine breve til kejser Trajan, brev X,96. Herom skriver Walsh: *Pliny seems to have known next to nothing about the Christians before his investigation. Although he probably discovered at some juncture in his inquiry that the Christians were atheistic, he indicates this nowhere in his letter*¹⁰⁴⁴. Imidlertid fremgår det klart af Pliniusbrevet, at Plinius allerede på et tidligt tidspunkt vidste, at de, *som virkelig er kristne*, hverken ville forbande Kristus, anråbe guderne eller ofre til kejserens og gudernes billeder¹⁰⁴⁵. På baggrund af denne viden udformede Plinius nemlig en sindelagstest, som han anvendte på de besindige/frafaldne. Plinius skriver: *De, som sagde, at de ikke var eller havde været kristne, og, idet jeg sagde ordene for dem, anråbte guderne og ofrede røgelse og vin til dit*

¹⁰⁴¹ Se Sherwin-White 1966 s.779, 1964 og Walsh 1991 s.259.

¹⁰⁴² Se Walsh 1991 s.259.

¹⁰⁴³ Se Tacitus, *Ann.* XV,44,3-4 og Sveton, *Nero* 16,2.

¹⁰⁴⁴ Se Walsh 1991 s.259-260.

¹⁰⁴⁵ Se Plinius X,96,5.

billede, som jeg med dette formål havde ladet bringe ind sammen med gudernes billeder, og desuden forbandede Christus – og de, som virkelig er kristne, siges ikke at kunne tvinges til noget af dette – dem fandt jeg burde frifindes¹⁰⁴⁶. I Trajans svar anerkendes det, at denne sindelagstest havde beviskraft. Derfor kan vi konkludere, at også Trajan kendte til de kristnes ugudelighed¹⁰⁴⁷. Både den regionale romerske myndighed i Pontus, Plinius og den centrale romerske myndighed i Rom, Trajan, var således allerede i 112 helt på det rene med de kristnes stejle uvilje mod at dyrke guderne og forbande Kristus¹⁰⁴⁸. Ugudelighed var altså intimt knyttet til *nomen*.

Men kan vi som Ste. Croix på dette grundlag også konkludere, at Plinius og Trajan ønskede at straffe de kristne på grund af ugudelighed, eller var offertesten blot en praktisk måde at bevise de besindiges omsindelse på, og blev de stædige straffet af andre årsager? Sherwin-White skriver: *Neither Pliny nor Trajan, who approves the test, seeks to compel conformity to the state religion or the imperial cult as such, or regards the Christian ἀθεοῦτης as an offence in itself. The imperial cult was a voluntary institution, and involved the upper classes of the provinces rather than the masses: Appendix, p. 783... Those condemned had shown no active disrespect to di nostri. Pliny uses no suggestive term such as impietas, nothing beyond amentia, obsinatio, and prava superstitio, ss. 3-4,8¹⁰⁴⁹*. Jeg skal nedenfor vende tilbage til, at nogle af de termer, Sherwin-White nævner, *amentia, obsinatio, and prava superstitio*, faktisk er *suggestive* i relation til ugudelighed. Her skal vi blot fastholde, at Sherwin-White har en pointe: Kravet om offer til gudernes og kejserens billeder er ikke umiddelbart og i sig selv et forsøg på at bekæmpe ugudelighed og fremme kultus. Derimod er kravet en test af de besindiges oprigtighed. Ste.Croix er enig i Sherwin-Whites vurdering af, at kejserkult ikke havde selvstændig betydning i forbindelse med forfølgelserne¹⁰⁵⁰. Med hensyn til ofrene til gudernes billeder argumenterer han derimod ud fra brevets slutning for, at hedensk kultus og den trussel, som de kristne udgjorde, herimod lå Plinius på sinde¹⁰⁵¹.

I brevets afslutning berettede Plinius, at kristendommen var udbredt (i Pontos) og fortsatte: *men det ser ud til, at den kan standses og bringes under kontrol. I hvert fald er det sikkert, at templer, som allerede næsten var forladt, har begyndt at få søgning igen, og længe*

¹⁰⁴⁶ *qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt re vera Christiani, dimittendos esse putavi.* Se Plinius X,96,5.

¹⁰⁴⁷ Se Plinius X,96,5 og X,97,2. En sådan offertest havde ifølge Frensdorff præcedens i græske magistraters lejlighedsvisse forfølgelse af jøder – se Frensdorff 1958 s.146. For eksempel her på hvor romerske soldater overvåger se fx også Josefus, *Bell.Jud.* VII,3,3.

¹⁰⁴⁸ Se fx også Schoedel 1973 s.310.

¹⁰⁴⁹ Se Sherwin-White 1966 s.700-701.

¹⁰⁵⁰ Se Ste.Croix 1963 s.10.

¹⁰⁵¹ Se Ste.Croix 1963 s.19.

afbrudte ofringer genoptages, og at offerkødet, som der kun sjældent fandtes en køber til indtil nu, sælges i stor udstrækning. Deraf kan man let slutte, hvor mange mennesker der kan bringes til fornuft, hvis der er mulighed for omsindelse¹⁰⁵².

Herom skriver Ste. Croix: *In view of this it can hardly be denied that Pliny was genuinely concerned...about the decline of the traditional religion in his province, and regarded its revival as a justification of his policy of repression, tempered by mercy to apostates*¹⁰⁵³.

Fordi Ste. Croix har bygget sin argumentation op om denne passage, har Walsh måttet tage til genmæle herimod. Walsh skriver: *The end of the letter...need not suggest that Pliny's or the accusers, primary concern is Christian atheism*¹⁰⁵⁴. Han hævder videre, at Plinius lige så vel kunne have troet, at de kristne blot, som fx en tilbeder af Isis, havde mistet interessen for de traditionelle guder. Vi har imidlertid lige set, at Plinius, da han skrev brevet, var helt på det rene med, at de kristne ikke blot undlod at dyrke guderne af manglende interesse. Plinius havde ikke kun hørt om de kristes uvilje mod at ære guderne¹⁰⁵⁵. Til sin egen store irritation havde han tilmed erfaret, at selv ordre og dødsstraf ikke formåede at retlede de mest vanvittige, som tværtimod fremturede i ubøjelig og stædig trods¹⁰⁵⁶. Nej Plinius var ikke i tvivl! De kristne var ikke bare uinteresserede i guderne, de trodsede dem åbent, ligesom de trodsede ham. Således opfattede Plinius de kristne som ugudelige, selvom han ikke brugte den græske term, *αθεοι*. En del af kontroversen mellem Walsh og Ste. Croix kan måske skyldes, at Walsh i for høj grad har fokuseret på dette ord, mens Ste Croix blot anvender det som en bekvem betegnelse for at forkaste guderne, unnlade at tilbede dem etc.¹⁰⁵⁷

Af brevets afslutning fremgår det også, at Plinius betragtede det som godt, når guderne blev æret, og dårligt når de ikke blev det, og han formodede, at Trajan ville være enig med ham heri. Plinius' argument for frifindelsen af de besindige var jo netop bundet op på, at Trajan ville billige, at Plinius' hidtidige fremgangsmåde havde fremmet dyrkelsen af guderne. At det selvfølgelig er tænkeligt, at han overdrev såvel det oprindelige problems omfang samt den rolle, han spillede i at løse det, for at stille sig selv i et gunstigt lys, det er en anden sag. En anden sag, der absolut ikke udelukker, at både Plinius og Trajan var oprigtigt interesserede i, at guderne fik den ære, de havde krav på, således at freden med guderne

¹⁰⁵² *quae videtur sisti et corrigi posse. certa satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra sollemnia diu intermissa repeti passimque venire victimarum (carnem), cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus.* Se Plinius X,96,9-10.

¹⁰⁵³ Se Ste.Croix 1963 s.19. En argumentation som Wilken har tilsluttet sig. Se Wilken 1984 s.48-67.

¹⁰⁵⁴ Dette og følgende se Walsh 1991 s.260.

¹⁰⁵⁵ Se Plinius X,96,5.

¹⁰⁵⁶ Se Plinius X,96,3-4.

¹⁰⁵⁷ Se Walsh 1991 s. 259 og Ste.Croix 1963 s.24. Ste.Croix henviser til, at det latinske låneord fra græsk, *atheus*, først findes hos de kristne forfattere Arnobius og Lactants i begyndelsen af det 4. århundrede.

kunne opretholdes (også i Pontos) til alles bedste¹⁰⁵⁸. Plinius' øvrige korrespondance med Trajan tyder da også på, at de begge var interesserede i gudernes gunst, og Plinius i Trajans¹⁰⁵⁹. Plinius' og Trajans fjendtlighed overfor de kristne kan her betegnes som realistisk.

Myndighedernes motiver: De kristnes overtro?

Hidtil har al opmærksomheden omkring Plinius' "sindlagstest" samlet sig omkring Plinius' krav til de besindige om offer til gudernes og kejserens billede. Dette afspejler den opmærksomhed, som "sindlagstesten" har fået i forskningen, hvilket måske igen skyldes, at vi i senere kristne kilder, martyrakter og apologier, ser, at statholderens krav til den kristne om offer stod centralt (se nedenfor)¹⁰⁶⁰. Men egentlig har vi her gjort os skyldige i kun at læse Plinius' beskrivelse af sindlagstesten halvt, for den omfattede ligeledes det krav, at den besindige skulle forbande Kristus. Om de besindige/frafaldne skrev Plinius jo netop: *Også alle disse tilbad dit billede og gudernes statuer og forbandede Kristus. Men de påstod, at deres hovedforseelse - eller vildfarelse havde været den, at de havde plejet at mødes før daggry på en bestemt dag og med hinanden at synge en hymne til Kristus som gud*¹⁰⁶¹.

Var det nu tilfældigt og en underordnet detalje, at sindlagstesten også omfattede et krav om, at Kristus skulle forbandes? Næppe¹⁰⁶²! De besindiges/frafaldnes tidligere tilknytning til Kristus, deres dyrkelse af ham *quasi deo* som (om han var) en gud, betegnes af de besindige/frafaldne i Plinius' gengivelse som deres *culpae* (brøde, skyld) og *erroris* (fejl). Sproget i Plinius' breve til Trajan og også det aktuelle brev, X,96, er, ifølge den førende kender af Plinius' breve, Sherwin-White, trods brevenes officielle karakter, som regel mere litterært end juridisk, fagligt, teknisk¹⁰⁶³. Når Plinius her skriver: *hance summam vel culpae suae vel erroris* er dette en undtagelse herfra. Dette er ifølge Sherwin-White: *Lawyer's language*, hvilket Sherwin-White giver flere eksempler på fra romerske retskilder¹⁰⁶⁴. Det betyder, at vi her, ifølge Plinius, står med de kristnes væsentligste brøde. Kernen i sagen var

¹⁰⁵⁸ Se fx Christensen 1977 s.55.

¹⁰⁵⁹ Se fx Plinius X,100, X,101, X,102 og X,103.

¹⁰⁶⁰ Se fx Schoedel 1973 s.310.

¹⁰⁶¹ *(hi) quouqu omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo maledixerunt. Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem.* Se Plinius X,96,6-7.

¹⁰⁶² Benko 1984 s.10 har med henvisning til 1.Kor. 12,3 argumenteret for at denne del af Plinius' sindlagstest var blevet brugt af romerske myndigheder på Paulus' tid. Passagen taler ikke afgørende herfor, og da Plinius i X,96,1 direkte påberåber sig manglende kendskab til tidligere procedurer for retsforfølgelse af kristne, er det mest sandsynligt, at Plinius selv har "opfundet" denne del af sindlagstesten. Plinius' motiver hertil er altså et spørgsmål af central interesse.

¹⁰⁶³ Se Sherwin-White 1966.

¹⁰⁶⁴ Se Sherwin-White 1966 s.702, henviser fx til *Cod.* 10. 32. 33 og Paulus, *Dig.* 9. 2. 31.

de kristnes fanatiske tilknytning til Kristus, det havde Plinius ladet sig fortælle allerede fra sagens begyndelse, og det havde hans forhør af de besindige bekræftet¹⁰⁶⁵.

Til overmål blev det også bekræftet, da Plinius efter vanlig omhu fandt det nødvendigt at forhøre to kristne slavinder under tortur. Plinius skriver: *Des mere nødvendigt fandt jeg det at forhøre to slavinder, som kaldtes tjenerinder, og under pinsler om, hvad der var sandt i dette. Jeg fandt intet andet end en tosset og overdreven overtro*¹⁰⁶⁶. Som det vil fremgå oversættes *superstitionem pravam et immodicam* af Gunner Andersen til *tosset og overdreven overtro*. Når overtroen i den danske oversættelse beskrives som tosset, kan det umiddelbart forekomme ufarligt og harmløst. Dette svarer til, at vi normalt højst betragter overtro som skadeligt for den overtroiske selv. Skaden for den overtroiske er endda ofte til at overse, da det måske drejer sig om, at man må ulejlige sig uden om stiger eller skifte retning, hvis en sort kat krydser ens vej. Richard Klein har da også fortolket Plinius' udsagn således, at Plinius under forhøret skulle have opdaget, at han havde at gøre med en *harmlosen Aberglaubens*¹⁰⁶⁷.

Imidlertid er Plinius' opdagelser og de beskyldninger, han retter mod de kristne, når han beskriver disse opdagelser for Trajan, skrappere end som så. For en romer var *superstitio* hverken harmløs eller ufarlig – den var den direkte modsætning til og fjende af den højt skattede *religio*¹⁰⁶⁸. Lührmann skriver fx: *Das Wort weckt in der lateinischen Sprache eine Reihe von Assoziationen, die in den hier behandelten Texten angesprochen werden: Schwachsinn, Geistesverwirrung..., Fremdheit, dem öffentlichen Interesse entgegen..., Neuheit im negativen Sinn..., also keineswegs „harmlos“, wie eine der stehenden Verbindungen zu dem deutschen Wort „Aberglaube“ lautet.* Når overtroen her tilmed betegnes som *pravam et immodicam* er den ikke blot tosset og overdreven, men *fordærvet og grænseløs*¹⁰⁶⁹. Plinius var som sagt i tvivl om meget (også) mht. de kristne, derfor skrev han angiveligt til Trajan¹⁰⁷⁰. Men Plinius var ikke i tvivl om, at kristendommen var skadelig og overtroisk og på grund af de kristnes antal så alvorligt skadelig, at kejseren burde spørges til råds om den modstand, Plinius hidtil havde ydet den. Plinius skrev: *Sagen forekommer mig at være så vigtig, at jeg måtte spørge dig, særlig på grund af antallet af implicerede. Thi mange af ethvert alderstrin, af*

¹⁰⁶⁵ Se Plinius X,96,5.

¹⁰⁶⁶ *qou magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. nihil aliud inueni quam superstitionem pravam et immodicam.* Se Plinius X,96,8. Se fx også Wilken 1980 s.105

¹⁰⁶⁷ Se Klein 1993 s.323. For en tilsvarende fortolkning se fx også Molthagen 1970 s.18-19 og 31-32.

¹⁰⁶⁸ Se fx Beard, North, Price 1998 s.92-96 og 213-227, Scheid 1985 s.24-25, Kätzler 1953 s.7-11, Grodzynski 1974 s.36-40 og 53, Michels 1976 s.66-72, Sachot 1991 s.364-367. Se fx også Tacitus, *His.* IV,54,4, *Ann.* XII,59, XIV,30, Cicero, *Flacc.* 28,67, *Nat.deor.* II,28 og II,71.

¹⁰⁶⁹ Se fx også Sordi 1988 s.60, Janssen 1979 s.133-134 og Lührmann 1986.

¹⁰⁷⁰ Se Plinius X,96,1.

enhver stand og begge køn både er anklaget og vil blive det. Og ikke blot til byerne, men også til landsbyerne og bondelandet har smitten af denne overtro bredt sig¹⁰⁷¹.

Lührmann omtaler sprogbrugen i Pliniusbrevet og skriver med særlig henvisning til den netop citerede passage: *Daneben zeigen sich aber ebenso durchgehend Begriffe sozusagen der Psychopathologie: Sturheit, unbeugsamer Starrsinn, Verrücktheit, widerlich, masslos, Seuche; Gegenmittel: stoppen, in Ordnung bringen, bessern. Dies alles fasst zusammen der Begriff superstitio – das ist mehr als "Aberglauben", das ist "Scwachsinn"*¹⁰⁷². Men dette idioti var ikke uskyldigt. Overtroen var netop smitsom, omsiggribende og noget som burde (og kunne) kontrolleres og standses. Og Plinius mente, ifølge Lührmann, at kende *das Rezept: Abschreckung (getötet wird, wer sich als Christ bekennt) und Milde (wer zur Vernunft kommt, kann auf Verzeihung rechnen)*¹⁰⁷³.

Skønt det med moderne optik er overraskende at se kristendommen betegnet som en overtro, må den fjendtlighed, som ligger bag set med en datidig optik, karakteriseres som realistisk.

Konklusion: Modstand og modstandere ifølge Pliniusbrevene.

Denne og den ovenstående analyse af Pliniusbrevet tyder altså på, at Plinius' egen modvilje mod de kristne og deraf hans villighed til at straffe dem på anklager for *nomen*, for en stor del skyldtes, at han betragtede kristendommen som en overtro, der var ganske særligt fordærvelig og smitsom. Mennesker i Pontus, der blev kristne, holdt nemlig op med at ære og adlyde dem, de skyldte ære og lydighed: først og fremmest guderne, men også – til yderligere irritation – Plinius selv. I stedet ærede de Kristus ud over alle grænser, og det selvom han overhovedet ikke var en gud¹⁰⁷⁴. Ste. Croix hævder faktisk i den lille artikel, han skrev som svar til Sherwin-White, at de kristnes ulydighed overfor Plinius *was one of the undesirable manifestations of the Christian superstitio*¹⁰⁷⁵. Wilken tilføjer, at overtroen for Plinius at se medførte, at de kristne tillige undlod at ære guderne: *The superstitious person engaged in religious practices that neither honored the gods nor benefited men and women*¹⁰⁷⁶. Jeg kritiserede ovenfor Sherwin-White for i polemik mod Ste. Croix' "ugudelighedstese" at skrive: *Pliny uses no suggestive term such as impietas, nothing beyond amentia, obsinatio, and prava superstitio. Obsinatio er imidlertid i høj grad a suggestive term i relation til ugudelighed.*

¹⁰⁷¹ *visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum; multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. neque civitates tantum, sed vicus etiam atque agros superstitutionis istius contagio pervagata est.* Se Plinius X,96,9.

¹⁰⁷² Se Lührmann 1986 s.200-201.

¹⁰⁷³ Se Lührmann 1986 s. 201.

¹⁰⁷⁴ Se Plinius X,96,7.

¹⁰⁷⁵ Se Ste. Croix 1964 s.29.

¹⁰⁷⁶ Se Wilken 1984 s.60. Se fx også Wilken 1980 s.106.

For når man ikke respekterede de respektindgydende guder, var det kun logisk, at man var opsætsig mod myndighederne og omvendt. Ligeledes er *superstitio a suggestive term*, som leder tankerne hen på ugudelighed. Dette har Sherwin-White selv i anden sammenhæng erkendt. I en fodnote til den reviderede udgave (fra 1966) af 1952 artiklen skriver han, idet han kritiserer en anden forsker: *one of the effects of a superstitio was to withdraw men from due observance of their obligations to the civic gods, as in the Bacchanalian affair*¹⁰⁷⁷. Mange forskere har argumenteret for, at netop Livius' beskrivelse af Bacchanalieaffæren var et litterært forbillede for Plinius, når Plinius skulle beskrive de problemer, han havde med de kristne i Pontus og den foreløbige fremgangsmåde, han havde fulgt for at løse dette problem¹⁰⁷⁸. Dette er interessant. Bacchanalieaffæren giver os netop et eksempel på, at de romerske myndigheder fandt det nødvendigt at slå hårdt ned på en *superstitio*. En *superstitio*, som ikke alene svækkede de overtroiskes respekt for de guder og myndigheder, de skyldte respekt, men som også førte de overtroiske ud i allehånde skændsler, som de begik, når de samledes om natlige riter. Om de beskyldninger for skændsler, som Plinius hentyder til, skriver Klein: *ähliche Vorwurfe wurden bekanntlich gegen die Anhänger des griechischen Gottes Dionysos im J. 186 v. Chr. In Rom und Italien erhoben (im sog. Bacchanalienskandal; CIL I(2) 581; Liv. 39,8ff.)*¹⁰⁷⁹. Når Plinius altså betragtede og straffede de kristne, fordi de var overtroiske, får vi heri kombineret alle de øvrige primære og sekundære teser for, hvorfor de romerske myndigheder straffede de kristne.

Som det fremgår, var de kristnes overtroiske dyrkelse af Kristus de kristnes *culpa* og *erroris*, deres brøde og fejl. Plinius oplevede, at mange kristnes overtro, som det var almindeligt med overtro, var forbundet med:

1. Overmåde hengivenhed for én kult, på bekostning af alle andre (ugudelighedsteser). I dette tilfælde en hengivenhed til Kristus, som om han var en gud, en hengivenhed som forhindrede de virkeligt kristne i at forbande Kristus.
2. Manglende respekt for autoriteter, guderne, kejseren og Plinius (ugudeligheds- og opsætsigheds-teser). Den manglende respekt for guderne havde en overgang, fordi den var smitsom, givet Plinius store problemer, hvorfor Ste. Croix' argumentation for, at Plinius' bekymring over de kristnes ugudelighed var Plinius' primære motivation, virker overbevisende.

¹⁰⁷⁷ Se Sherwin-White 1966 s.785 note 2.

¹⁰⁷⁸ Se fx Sordi 1988 s.62, Sherwin-White 1966, Benko 1980 s.1072, Robinson 1995 s.357.

¹⁰⁷⁹ Se Klein 1993 s.322.

3. Med skændigheder, som dog ikke i dette tilfælde, ifølge Plinius' undersøgelser, omfattede kannibalisme, og som ikke nødvendigvis praktiseredes af alle (også besindige/frafaldne) kristne.
4. Med uønskede sammenkomster, som dog efter Plinius' (og Trajans') påbud var blevet indstillet (måske kun af de besindige).

Af sindelagstestens fremgår det, at det var magtpåliggende for Plinius at sikre sig, at de besindige havde opgivet den ugudelighed og den fanatiske tilknytning til Kristus, som var de stædige/virkelige kristnes kendemærke – med ét ord, at de besindige havde opgivet den *superstitio*, overtro, som ellers kendetegnede de kristne. Ved at opfylde sindelagstestens krav demonstrerede den besindige jo samtidig sin troskab mod autoriteter, guderne, kejseren og Plinius. Med denne de besindiges troskab var det mindre sandsynligt, at den besindige havde opført sig skændigt i fortiden, og at han eller hun ville opføre sig skændigt i fremtiden.

Man vil dog bemærke, at Trajan i sit svar ikke inddrager ofre til sit eget billede og forbandelse af Kristus i sindelagstesten. Dette er måske:

1. En detalje, som viser os, at Plinius' "efterfølgere", som kristenforfølgere og statholdere (som de også burde) snarere søgte præcedens i Trajans reskript end i Plinius' spørgsmål.
2. En medvirkende årsag til, at også eftertidens forskning synes at have "glemt" den anden halvdel af Plinius' oprindelige sindelagstest.

Betyder dette nu, at Trajan var uenig med Plinius? Betragtede Trajan ikke kristendommen som en overtro? Var det tilstrækkeligt for ham at afklare, at den besindige nu ikke længere var ugudelig? Var det uden betydning for Trajan, at den anklagede fortsat var overtroisk knyttet til Kristus, hvis blot vedkommende havde opgivet sin ugudelighed? Næppe! En kejsers reskript havde og burde have et kort koncentreret indhold. Det aktuelle reskript er sammen med brev X,39 et af de længste, som Plinius modtog fra Trajan¹⁰⁸⁰. Derfor kan vi ikke forvente, at kejseren skulle gentage detaljerne i Plinius' fremgangsmåde. Det afgørende er:

1. At Trajan ikke opponerer mod Plinius' fremstilling af, at det centrale i kristendommen er en overtroisk tilknytning til Kristus (med deraf følgende ugudelighed, skændsel og opsætsighed).
2. At Trajan samtidig bekræfter, at man kan anklages og straffes for at være kristen.

¹⁰⁸⁰ Se fx Sherwin-White 1966 s.710.

I del II så vi, at omvendelse for de kristne primært var etableringen af kontakt mellem konvertit og Kristus. På denne baggrund må vi konkludere, at Plinius vurdering af, at sande kristne, tolket ud fra Plinius' religiøse verden, var så fanatisk og overtroisk knyttet til Kristus, at de ideelt set ikke kunne tvinges til at forbande Kristus, var forbløffende præcis.

Præcedens?

Plinius' brevveksling med kejser Trajan blev formentligt offentliggjort før år 120¹⁰⁸¹. Herved blev Trajans instrukser til Plinius angående de kristne tilgængelige for flere. Herved fik disse instrukser også *mulighed* for at påvirke andre provinsguvernørers reaktion på kristendommen. Kejserlige reskripter om en given sag til en given statholder i en given provins var ikke formelt retsligt bindende for en anden statholder i en anden provins i en lignende sag. Reelt indgik sådanne reskripter ofte i den "anden" statholders beslutninggrundlag¹⁰⁸².

Det er en meget udbredt opfattelse, nærmest et dogme i forskningen, at Trajans reskript kom til at præge de romerske myndigheders behandling af de kristne helt frem til kejser Decius¹⁰⁸³. I det efterfølgende skal vi ud fra kilderne diskutere, om det var tilfældet eller om billedet af modstandere og modstand i denne periode er mere komplekst.

Hadrians reskript.

Hadrians reskript til Minucius Fundanus var skrevet på baggrund af en forespørgsel fra dennes forgænger som prokonsul i Asien, Q. Licinius Silvanus Granianus, år 123/124¹⁰⁸⁴. Denne forgænger optræder som adressat i tre af Plinius' breve¹⁰⁸⁵. Hans spørgsmål til Hadrian kendes desværre ikke. Når en ven af Plinius få år efter offentliggørelsen af korrespondancen mellem Plinius og Trajan fandt det nødvendigt at spørge Hadrian til råds om den rette retslige behandling af de kristne, tyder dette på, at Trajans reskript ikke havde etableret en så fast præcedens, som det normalt antages¹⁰⁸⁶.

Med hensyn til Hadrians reskript er der uenighed om, hvilken tekstoverleveringen der bør foretrækkes – Rufins latinske eller Eusebs græske. Euseb hævder i kirkehistorien at have oversat reskriptet fra latin til græsk efter den originale latinske tekst,

¹⁰⁸¹ Se fx Sherwin-White 1966.

¹⁰⁸² Se fx Millar 1997 s.313-316 og Ste.Croix 1963 s.14.

¹⁰⁸³ Se fx Molthagen 1970 s103, Christensen 1967 s.120-121, Sordi 1988 s.59, Lührmann 1986 s.200, Barnes 1968b s.48, Lane Fox 1986 s.424 og Ste. Croix 1963 s.17.

¹⁰⁸⁴ Se Euseb, *HE* IV,9,1.

¹⁰⁸⁵ Se Plinius I,9, IV,15 og VI,6. Se fx også Guyot og Klein 1993 s.325.

¹⁰⁸⁶ Richard Klein medgiver, til trods for dennes generelle tese om at Trajans reskript dannede præcedens, dette i forsigtige vendinger. Se Guyot og Klein 1993 s.325.

som Justin skulle have gengivet i sin apologi¹⁰⁸⁷. Uheldigvis er reskriptet i de bevarede håndskrifter af Justins *Første Apologi* gengivet på græsk. Denne græske oversættelse er endog ikke en kopist's selvstændige arbejde, men en direkte afskrift efter Eusebs oversættelse. Imidlertid oversatte Rufin i slutningen af 4. århundrede Eusebs kirkehistorie til Latin. Heri er Hadrians reskript (naturligvis også) gengivet på latin. Nogle argumenterer for, at denne teksts indholdsmæssige afvigelser fra Eusebs græske viser, at Rufin ikke her har oversat fra Euseb, men at han derimod på anden vis er kommet i besiddelse af en latinsk tekst – enten fra det kejserlige arkiv eller (mere sandsynligt) fra en udgave af Justins værk, som svarer til den, Euseb anvendte – hvorfor Rufins latinske tekst bør foretrækkes frem for den græske tekst hos Euseb¹⁰⁸⁸. Andre argumenterer derimod for, at Rufins gengivelse af reskriptet blot er en løs genoversættelse af Eusebs græske oversættelse, og at den derfor er uden selvstændig kildeværdi¹⁰⁸⁹. Da spørgsmålet er uafklaret, vil jeg i det efterfølgende, hvor intet andet er nævnt, tage hensyn til såvel den græske tekst hos Euseb som den latinske hos Rufin.

Modstand og modstandere i Hadrians reskript.

Af Hadrians reskript fremgår det igen, at der var tre parter i modstanden mod kristendommen:

1. Angivere og anklagere.
2. Regional romersk myndighed.
3. Central romersk myndighed.

Vi har igen en situation, hvor initiativet til modstanden udgår fra det folkelige niveau af angivere og anklagere, og hvor statholder og kejser reagerer herpå, kejseren først efter at være blevet inddraget af sine underordnede. Det er imidlertid kejserens svar, vi har, og derfor giver reskriptet bedst mulighed for indblik i den kejserlige reaktion og denne reaktions motiver. Kun herfra kan vi håbe efterfølgende at få indblik i motiver og reaktioner på det regionale og folkelige niveau i 120'ernes (lille)asiatiske provins.

Hadrians reskript og forskningen – ændring af de kristnes retsstilling?

Der er to skoler med hensyn til at fortolke betydningen af Hadrians reskript¹⁰⁹⁰.

Ifølge den ene skole stadfæstede Hadrian i det store og hele de retningslinier, som allerede Trajans reskript havde udstukket. De kristne kunne, når blot det foregik på

¹⁰⁸⁷ Dette og følgende se Euseb, *HE* IV,8,7 og Justin, *1.Apol.* 68.

¹⁰⁸⁸ Se fx Thyssen 1996 s.138-139 note 252 og Friend 2000 s.822 og 836 note 17.

¹⁰⁸⁹ Se fx Klein 1993 s.325, Nesselhauf 1976 s.348, Keresztes 1989 s.121 note 3 og Barnes 1968b s.37 note 55.

¹⁰⁹⁰ Se fx Keresztes 1989 bd.1 s.121.

sømmelig vis, anklages, dømmes og henrettes for at være kristne¹⁰⁹¹. Den eneste bestemmelse, som lettede de kristnes forhold, var, at Hadrian understregede, at en person, som anklagede uskyldige, burde straffes¹⁰⁹². En bestemmelse som dog formentligt ikke var uvæsentlig, hvis man antager, at den anklagede fortsat i overensstemmelse med brevvekslingen mellem Plinius og Trajan kunne bevise sin uskyld ved at ofre til guderne og eventuelt også forbande Kristus¹⁰⁹³. Anklageren skulle i så fald være ganske overbevist om den anklagedes standhaftighed for at vove at indklage sagen.

Ifølge den anden skole var det derimod Hadrians intention at ændre de kristnes retsstilling. Ifølge denne tolkning bestemte Hadrian, at de kristne ikke kunne forfølges for *nomen*, men kun for almindelige kriminelle handlinger¹⁰⁹⁴.

Den centrale passage fra Hadrians reskript i denne diskussion lyder, ifølge Knud Bangs oversættelse af Eusebs græske tekst (oversættelse), således: *Hvis nogen altsaa anklager dem og godtgør, at de handler mod Lovene, fæld da Dom efter Forbrydelsens Størrelse*¹⁰⁹⁵. Den latinske tekst hos Rufin afviger ikke indholdsmæssigt herfra¹⁰⁹⁶. Mange forskere mener, at denne passage skal fortolkes således, at kristne fra nu af ikke burde anklages og dømmes for kristnavnet, men at de kun, som alle andre, burde dømmes for konkrete kriminelle handlinger¹⁰⁹⁷. Denne tolkning følges af forskere af begge skoler blot med den forskel, at de forskere, som betragter reskriptet som stadfæstende Trajans bestemmelser, argumenterer for, at netop denne passage – eller mere kontroversielt hele reskriptet – er en kristen forfalskning med apologetisk motiv¹⁰⁹⁸. Hovedargumentet er her negativt: At man i kilderne fra de efterfølgende år ikke mener at kunne finde belæg for, at retspraksis i forhold til de kristne blev ændret, ligesom man ud fra Tertullian argumenterer for, at Trajans bestemmelser stod ved magt århundredet ud. Deres synspunkt forudsætter imidlertid, at denne passage i Hadrians reskript i samtiden blev fortolket på samme måde, som disse forskere fortolker passagen. Derfor må vi se på disse forskeres positive argumenter for denne tolkning og imod alternative fortolkninger.

¹⁰⁹¹ Se fx Moreau 1971 (1956) s. 46-47, Barnes 1968b s. 37 og note 59 på samme side, Chadwick 1993a s.28 og Molthagen 1970 s.34-35 og noterne 104-105 på samme sider.

¹⁰⁹² Se Euseb, *HE* IV,9,3.

¹⁰⁹³ Se fx Frend 2000 s.822-823 og Frend 1965 s.224-225.

¹⁰⁹⁴ Se fx Mommsen 1890 s.414-415, Bang 1945 s.174-175 note 4, Speigl 1970 s.105, Keresztes 1967 og 1989 bd.1 s.125-130, Nesselhauf 1976 s.352-354 og Guyot og Klein 1993 s.326 note 34.

¹⁰⁹⁵ *εἴ τι οὖν καθ' ὅσον καὶ τῆς...κρίσεως...τῆς παρὰ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τῆς ἐκείνου ἐπιπέρας, οὕτως ὅσον κατὰ τὴν δυνάμιν τοῦ ἵματιοῦ*. Se Euseb *HE* IV,9,3. Denne og øvrige citater fra Euseb, *HE* i Bangs oversættelse 1945.

¹⁰⁹⁶ *Si quis igitur accusat et probat adversum leges quicquam agere memoratos homines, pro merito peccatorum etiam supplicia statuet*. Her fra Otto 1876 s.192.

¹⁰⁹⁷ Se fx Speigl 1970 s.105, Nesselhauf 1976 s.352-354 og Guyot og Klein 1993 s.326 note 34.

¹⁰⁹⁸ Dette og følgende se fx Guyot og Klein 1993 s.326 note 34 og Nesselhauf 1976 s.352-359.

Nesselhauf argumenterer for, at selve det, at den anklagede var kristen, ikke kunne være det strafbare, fordi det da ikke ville give mening at differentiere strafudmålingen¹⁰⁹⁹. Dette argument bygger på den muligvis teologisk set sande, men i denne sammenhæng tvivlsomme præmis, at personers kristendom eller kristenhed ikke kan gradbøjes. Nesselhauf forudsætter altså, at en anklaget ikke i dommerens og Hadrians øjne kunne være mere eller mindre kristen – modsat andre typer kriminalitet hvor en tyv naturligvis kunne have gjort sig skyldig i et større eller mindre antal forseelser. Vi har imidlertid netop set, at Plinius ønskede en lignende nuancering af domfældelsen og strafudmålingen med hensyn til de, som stod anklaget for ham for at være kristne¹¹⁰⁰. Vi har også set, at han hos Trajan opnåede en sådan nuancering med hensyn til de besindige, som ligefrem kunne frifindes, men vi har også set, at Trajan fx ikke svarede på Plinius' spørgsmål med hensyn til om helt unge skulle straffes på samme måde som ældre¹¹⁰¹. I martyrakter fra det 2. århundrede ser vi tilsvarende, at den regionale romerske myndighed hos nogle kristne finder skærpene omstændighed, fx hvis den anklagede har undervist og dermed forledt andre til at blive kristne¹¹⁰². Hos andre kristne forsøger myndighederne at finde formildende omstændigheder, som fx alder eller hensynet til den anklagedes børn eller forældre¹¹⁰³. Vi ved, at sådanne personlige hensyn spillede en stor rolle for strafudmålingen i antikke retssager. Ligeledes ved vi, at procedure og strafudmålingen traditionelt blev varieret under hensyn til, om den anklagede var romersk borger eller ej¹¹⁰⁴. Denne traditionelle forskelsbehandling blev i løbet af 2. århundrede mindre betydningsfuld, mens en anden standsdifferentiering mellem *humiliores*, de lave, og *honestiores*, de fornemme, voksede frem¹¹⁰⁵. Denne differentiering gjorde sig netop særligt prægnant gældende mht. strafudmåling, og den dukkede først op i juridiske tekster netop under Hadrian.

Vi kan ikke udelukke, at det aktuelle brev til Hadrian (ligesom Plinius' brev til Trajan) har indeholdt spørgsmål til sådanne forhold, og at Hadrian da simpelthen har undladt at svare på alle underspørgsmål (ligesom Trajan) og blot svaret, at statholderen bør variere straffens strengthed efter graden af forbrydelsen (graden af den anklagedes kristendom, kristenhed, tilknytning til og status i det kristne fællesskab eller lignende).

De forskere, som fortolker passagen på den måde, at Hadrian ændrede de kristnes retsstilling således, at de ikke længere kunne anklages for kristennavnet, men derimod udelukkende

¹⁰⁹⁹ Se Nesselhauf 1976 s.352

¹¹⁰⁰ Se Plinius X,96,2.

¹¹⁰¹ Se Plinius X,97.

¹¹⁰² Se fx *Justin* m.fl. B,4, C,3, *Carpus* i Euseb, *HE* IV,15,28-35 og folkemængdens anklager i *Polyk.mart.* 12,2.

¹¹⁰³ Se fx *Polyk.mart.* 9,2, *Carpus* i Euseb, *HE* IV,15,28-35 og *Perpetua* 6.

¹¹⁰⁴ Således også Plinius i forhold til de kristne i Pontos se X,96,4.

¹¹⁰⁵ Dette og følgende se fx Christiansen 1995 s.142-143, Garnsey og Saller 1987 s.35 og 118 og Millar 1981 s.8.

for almindelige kriminelle handlinger, argumenterer også ud fra Justins fortolkning. Justin skriver i *Første Apologis* 68. kapitel henvendt til kejser Antoninus Pius at de kristne på baggrund af Hadrians reskript kunne kræve at retssagerne skal foregå på den måde, som ”vi” har anset det for rigtigt at forlange¹¹⁰⁶. Argumentet forudsætter, at disse formuleringer skulle dække over, at Justin ønskede de kristne anklaget for almindelige kriminelle handlinger frem for kristennavnet. Disse ønsker fremsætter Justin ganske vist i skriftets 4. kapitel. Men i alle de mellemliggende afsnit vender han ikke tilbage hertil. At han hentyder hertil i det 68. kapitel forudsætter altså, hvad disse forskere ikke eksplicit indrømmer, at Justin stillede meget store krav til Antoninus’/læserens hukommelse. Det er naturligvis ikke umuligt. Hvis vi accepterer denne hypotetiske mulighed, viser det, at Justin ligesom nogle moderne forskere, men i modsætning til andre, fortolkede Hadrians reskript således. Det sandsynliggør også, at den ”originale” latinske udgave af reskriptet, som Justin gengav, og som vi måske ikke længere har adgang til, ligesom de bevarede tekster hos Euseb og Rufin tillader en sådan tolkning. Det kan imidlertid ikke vise os, at denne tolkning var enerådende i samtiden og da slet ikke, at det var den tolkning Hadrian intenderede. Justins kritik af de romerske myndigheders juridiske forfølgelse af de kristne i skriftets 4. kapitel viser tværtimod med al ønskelig tydelighed, at de kristne i Justins samtid *blev* anklaget og straffet for kristennavnet. For at afklare hvilken tolkning Hadrian intenderede må den citerede passages kontekst analyseres.

Hadrians intentioner.

Det er her væsentligt at erindre, at Hadrians reskript i streng forstand ikke er en reaktion på kristendommen i sig selv, men derimod en reaktion på, at andre reagerede på kristendommen ved at anklage de kristne for den regionale romerske myndighed i provinsen Asien og en reaktion på, at denne myndighed derpå spurgte kejseren til råds. Reskriptets udgangspunkt og problem er altså snarere følgerne af og den rette procedure for modstanden mod kristendommen i Asien, end den er kristendommen selv. Deraf kan man med rimelighed formode, at det ligeledes har været dette, den regionale myndighed har spurgt til – i lighed med Plinius.

I indledningen til reskriptet motiverer Hadrian, hvorfor han skriver et svar til Minucius Fundanus om noget, som dennes forgænger har spurgt om. Ifølge Rufins latinske tekst gør han her, i overensstemmelse med ovenstående udgangspunkt, rede for, at han er bekymret for, *at de uskyldige ikke skal blive foruroliget og for at de professionelle angivere ikke skal gives lejlighed til at udøve misgerninger*¹¹⁰⁷. Den græske tekst er mindre eksplicit med hensyn til at angive, at kejseren bekymrer sig om uro og de uskyldige ofre for

¹¹⁰⁶ Se Justin, *I. Apol.* 68,3.

¹¹⁰⁷ *ne et innoxii perturbentur et calumniatoribus latrocinandi tribuatur occasio.*

kristendomsanklager. Ifølge Euseb skrev Hadrian: *for at Folk ikke skal komme i Vildrede og Angiverne tilskyndes til Ugerninger*¹¹⁰⁸. Men også af denne formulering fremgår det implicit, at Hadrian ikke motiverer sit svar med noget særligt hensyn til de af de anklagede, som virkelig var kristne. Af fortsættelsen fremgår det, at anklager bl.a. var blevet fremført på upassende vis med tilråb, og at Hadrian forbød dette og ligesom Trajan henviste angiverne til ordentlige retssager. Med disse formuleringer fremstiller Hadrian ligesom Trajan sig selv som en god, ikke-despotisk kejser, i overensstemmelse med tidens idealer. Det fremgår også af det allerede citerede og af reskriptets slutning, at Hadrian mistænkte nogle af anklagerne for at have urene motiver, for at være professionelle angivere som fremsatte beskyldningerne med egen vinding for øje. Det er i denne kontekst, at den omstridte passage optræder. Denne kontekst indikerer, at Hadrian i passagen som i resten af reskriptet var mere bekymret for de uskyldige, provinsboerne i almindelighed, for ro og ordnede forhold i provinsen og for sit eget omdømme end for de kristne, som anklagedes og straffedes for kristennavnet. Barnes kommenterer den omdiskuterede passage således: *Hadrian was in fact here mainly considering the case of those who were falsely accused of Christianity*¹¹⁰⁹. Barnes sammenligner med, hvordan mange senatorer i Rom under Tiberius (og Sejanus) blev anklaget for *maiestas*. Det er altså muligt at fortolke passagen således, at Hadrian med reskriptet ønsker at bringe et lignende uvæsen til livs, ikke af hensyn til kristne, som fortsat udmærket kan dømmes på anklager om kristennavnet, men af hensyn til mange både uskyldige og kriminelle, som plages af en (tillægs)anklage for kristennavn.

Reskriptets autencitet og dets bekræftelse af Trajans retningslinier.

Der er altså ingen grund til at betvivle ægtheden af hele reskriptet eller af den meget omdiskuterede passage på baggrund af, at en gennemgang af det senere kildemateriale viser, at de kristne ikke blev behandlet i overensstemmelse med en bestemt og kontroversiel fortolkning af reskriptet eller passagen, som hverken dengang eller nu var den eneste mulige¹¹¹⁰. Så meget desto mindre, når den ovenstående analyse af passagens kontekst har vist, at den alternative fortolkning af reskriptet og passagen, som bekræftende den, af Trajan fastlagte fremgangsmåde, forekommer mere sandsynlig. Sandsynligheden taler altså for, at reskriptet er ”ægte”, at dets retningslinier i det store og hele bekræftede de retningslinier, som Trajan havde fastlagt, samt at reskriptet (og passagen), hvis det nød nogen større udbredelse blandt romerske provinsembesiddere, blev fortolket således af dem.

¹¹⁰⁸ *ἡνα μὲν τε οἱ ἄναρχοι τὰ ἔθνη ταῖς κατὰ τὴν οὐρανὴν κοίτην ἀποπέμπουσιν... ἀκακοῦ... ἀπὸ παρασκευῆς.*

¹¹⁰⁹ For citatet se Barnes 1968b s.37 note 59. For konteksten se Barnes 1968 s.37 og s.37 note 58.

¹¹¹⁰ Se fx også Frend 1965 s.224-225 og Frend 2000 s.822-823.

Hadrian mener som sagt, at nogle af de lokale angivere var besjælet af urene motiver til for egen vindings skyld at anklage kristne (og ikke kristne) for kristennavnet. Når vi ser bort fra denne interessante vurdering, giver reskriptet os ingen mulighed for indblik i de lokales motiver til at yde de kristne modstand. Disse ukendte motiver har ellers været af afgørende betydning, eftersom det tydeligvis var den lokale befolkning, som havde taget initiativ til modstanden mod de kristne.

Kapitel 14: Reaktioner på kristendommen hos Tacitus, Sveton og Lukian.

Hvor de kejserlige reskripter, som netop er blevet analyseret, havde (den rette form for) negativ reaktion mod kristne som deres egentlige anledning, skal vi nu analysere hvordan tre forfattere omtalte de kristne (og andres reaktion på kristne) en passant. De to af disse forfattere, Tacitus og Sveton vil blive behandlet i samme (længere) underafsnit, mens Lukian vil blive behandlet i et selvtændigt (og kort) underafsnit. Motiveringen for denne disponering fremgår af følgende.

Reaktioner på kristendommen hos Tacitus og Sveton.

Både Tacitus og Sveton omtaler de kristne i relation til Nero. I en opremsning af forskellige tiltag fra Neros regeringstid skriver Sveton lakonisk: *de kristne, en slags mennesker, der var befængt med en ny og skadelig overtro, blev ramt af hårde straffe*¹¹¹¹. Tacitus beretning er længere, og her knyttes Neros kristenforfølgelse til Roms brand i juli 64¹¹¹². Tacitus skriver:

*Men al menneskelig virksomhed og regentens gaver formåede lige så lidt som forsoning af guderne at bringe det slemme rygte til at forstumme, at ilden var påsat efter Neros befaling. For altså at gøre ende på folkesnakken kastede han skylden over på andre og straffede navnlig på de mest udsøgte måder de for deres skændigheder forhadte mennesker, som man kaldte kristne. Disse mennesker havde dette navn efter Kristus, som under Tiberius' regering blev henrettet ved prokuratoren Pontius Pilatus. Således blev denne fordærlige overtro for øjeblikket undertrykt, men brød siden atter ud, ikke blot rundt om i Judæa, hvor den fra først af var opstået, men også her i hovedstaden, hvor alt afskyeligt og skammeligt strømmer sammen fra alle kanter og finder tilhængere. Først lod man dem pågribe, som tilstod, dernæst efter deres angivelse en meget stor mængde andre mennesker, og de blev ikke så meget overbevist om brandstiftelse som om had til menneskeslægten. Man nøjedes ikke med at henrette dem, men drev oven i købet løjer med dem: nogle blev bedækket med dyrehuder og sønderrevet af hunde; andre korsfæstedes, og atter andre blev indsvøbt i brandbare klæder og tjente, når dagen var omme, til at oplyse natten. Nero havde åbnet sine haver for dette skuespil og gav lege i det derværende cirkus, hvor man så ham klædt som vognstyrer blande sig med mængden eller køre på en vogn. Dette var også årsagen til, at man, skønt disse mennesker var skyldige og fortjente at behandles med den yderste strengthed, trods dette følte medlidenhed med dem, idet man tænkte, at det ikke var for almenvellets skyld, de måtte lide døden, men for at tilfredsstille en enkelt mands grusomme sind*¹¹¹³.

¹¹¹¹ *afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae*. Sveton, Nero 16,2. Drachmann 1989.

¹¹¹² Enkelte forskere, se fx Laupot 2000 og Koestermann 1967, anfægter, at Tacitus her skulle omtale kristne. De hævder, at han derimod omtaler en ellers ukendt antiromersk sekt. Argumentationen herfor er lidet overbevisende.

¹¹¹³ *sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia quin iussum incendium crederetur. ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio*

Beretning og levn.

Når vi står overfor disse udsagn, har vi to muligheder. Vi kan enten bruge dem som kilde til begivenhederne under Nero (som beretning), eller vi kan bruge dem som kilde til forfatterens egen tid (som levn). I overensstemmelse med den i afhandlingen valgte tilgang, at bygge på samtidige kilder, vil Tacitus' og Svetons udsagn blive brugt som kilde til deres egen (tids) reaktion på de kristne. Mens det er forholdsvis sikkert at benytte Sveton og Tacitus beretning som kilde til selve den "begivenhed", at de kristne under en eller anden form blev forfulgt af Nero, så burde det være klart, at det er mere problematisk ureflektet at forudsætte, at de to forfatters vurderinger af de kristne afspejler, hvordan de kristne blev vurderet på Neros tid af Nero og andre¹¹¹⁴.

Vurderingerne af de kristne: Tacitus' og Svetons eller deres kilders?

Der er alligevel flere eksempler på, at forskere tilsyneladende ureflektet forudsætter, at Svetons og Tacitus' vurderinger giver et direkte indblik i motiverne til modstand under Nero. Frensdorff bruger således Tacitus ikke blot som kilde til begivenhederne i 64, men også som kilde til de motiver, som lå bag begivenhederne¹¹¹⁵. Ifølge Frensdorff blev de kristne i Rom i år 64 allerede opfattet som "*haters of the human race*"¹¹¹⁶. Det er da muligt, om end umuligt at påvise, at Tacitus havde sit indtryk af, at de kristne hadede deres medmennesker fra en kilde, der var samtidig med Nero, og at man derfor på baggrund af Tacitus kan sige noget om, hvordan nogle i 60'ernes Rom opfattede de kristne. Tilsvarende er det muligt, men umuligt at påvise, at Tacitus og Sveton skulle have bedømmelsen af kristendommen som en fordærlig eller skadelig overtro fra én eller flere tidligere kilder. Noget kunne således tyde på at Neros lærer, Seneca, havde betragtet de kristne som en overtro¹¹¹⁷.

Imidlertid er der mere, der taler for, at denne bedømmelse af kristendommen (i det mindste også) er de to forfatters egen. Både hos Tacitus og Sveton indgår vurderingen nemlig i

adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contacti laniatu canum interirent, aut crucibus adfixi aut flammandi, atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. Unde quamquam adversus sontis et novissima exempla meritis miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica sed in saevitiam unius absumerentur. Se Tacitus, Ann. XV,44,2-5. Oversættelse Hovgaard 1887.

¹¹¹⁴ For en påpegnings af de metodiske problemer heri mht. Tacitus se fx Clayton 1947 s.81-85, Benko 1980 s.1063 og Wilken 1984 s.49.

¹¹¹⁵ Se Frensdorff 2000 s.820-821.

¹¹¹⁶ Se Frensdorff 2000 s. 820. Det forudsættes som regel og også her, at det af Tacitus omtalte had er de kristnes. Dette forekommer mest sandsynligt ud fra sammenhængen – det kan dog ikke sprogligt udelukkes, at Tacitus taler om menneskeslægtens had, underforstået til de kristne.

¹¹¹⁷ Ifølge Augustin, civ. VI,11 skulle Seneca have omtalt de kristne i et værk om overtro, *superstitio*.

parentetiske indskud¹¹¹⁸, hvor de to forfattere forklarer deres læsere, hvem de kristne er, og hvordan de kristne bør opfattes. Disse indskud er strengt taget overflødige for Tacitus' beretning og Svetons opremsning af kejserlige tiltag. Konteksten tyder altså på, at vurderingerne af de kristne som overtroiske hos både Tacitus og Sveton udtrykker disse forfatteres egen opfattelse. Når både Tacitus og Sveton omkring år 120 anså det for nødvendigt at forklare læseren om de kristne i sådanne indskud, viser det, at dele af deres publikum endnu var relativt uvidende om kristne og kristendom.

Denne uvidenhed prøver både Sveton og Tacitus altså at råde bod på, Tacitus i særdeleshed med et lille historisk tilbageblik på kristendommens konfrontation med de romerske myndigheder¹¹¹⁹. Kristus var, ifølge Tacitus, blevet henrettet ved Pilatus under Tiberius' regering, og således var den fordærlige overtro for en tid blevet undertrykt. Tacitus forklarer altså læseren, at de kristne var tilhængere af en forbryder, der i en ikke fjern fortid med gunstig virkning og god grund, var blevet henrettet af romerske myndigheder. I modsætning til al for megen af den moderne forskning, som altså uden videre har overtaget den sene kristne traditions udpegning af Nero, som den første kristenforfølger, havde de romerske myndigheders forfølgelse af de kristne, ifølge Tacitus, en længere historie. Hermed er Tacitus i overensstemmelse med de tidligste kristne forfattere, der, som vi har set, så myndighedernes forfølgelse af de kristne, som en naturlig fortsættelse af myndighedernes henrettelse af Kristus. Hvor det sidste var tænkt som trøst for samtidige kristne læsere, er det klart, at Pilatus' henrettelse af Kristus gør Kristi tilhængere suspekter i Tacitus øjne, og at han ønsker at formidle dette billede til læseren¹¹²⁰.

Tacitus' og Svetons vurdering af kristendommen som en overtro.

Tacitus' og Svetons vurdering af kristendommen som en skadelig og fordærvet overtro bekræfter det billede, som Plinius gav os. Disse tre dannede romere, som havde en viden om kristendommen, betragtede den ikke som harmløs men derimod som farlig og smitsom. Plinius var bekymret over udbredelsen i Pontus, mens Tacitus klagede over, at den ikke kun var udbredt i Judæa, men at den, som alt andet afskyeligt og skammeligt, havde vundet sig tilhængere i Rom.

Vi har altså set, at tre dannede romere med betroede embeder i tre forskellige typer af skrifter, en embedsskrivelse, en biografi og et historieværk, har betegnet kristendommen som en skadelig, fordærvet, smitsom overtro. For at forstå hvad Tacitus og Sveton mente, når de bedømte kristendommen således, kan vi sammenligne med nogle eksempler på, hvordan de i øvrigt bruger begrebet *superstitio* (og afledte begreber) i deres værker.

¹¹¹⁸ Hos Tacitus hele XV,44,3. For en påpegning heraf se fx også Molthagen 1970 s.32.

¹¹¹⁹ Se Tacitus, *Ann.* XV,44,3.

¹¹²⁰ For Tacitus syn på Kristus og dette syns betydning for hans opfattelse af de kristne se fx også Lührmann 1986 s.203.

Svetons og Tacitus' forståelse af overtro belyst ved andre eksempler: Jøderne som overtroiske.

Her er det først og fremmest sigende, at jøderne, hvorfra i det mindste Tacitus udmærket var klar over, at de kristne stammede, bedømmes som overtroiske¹¹²¹. Mange andre græske og romerske forfattere bedømte ligeledes jøderne som overtroiske¹¹²². Jøderne satte én gud i stedet for de mange guder, som de forkastede. Denne for jøderne almægtige Gud fortjente og forlangte overmåde og eksklusiv hengivenhed. For Tacitus var dette uforståeligt og han kommenterede det bl.a. således i sin beretning om Jerusalems belejring: *Der var sket jærtegn, hvis trusler dette til overtro hengivne og mod al gudsdyrkelse fjendske folk ikke tør søge at afvende ved slagtofre eller løfter*¹¹²³.

Svetons og Tacitus' forståelse af overtro belyst ved andre eksempler: Overtro og gudløshed.

Denne sammenstilling af overtro og gudløshed var på ingen måde enestående. Overtroisk dyrkelse af én gud kunne ikke tilfredsstille de andre guder, og derfor ville mennesker, der, som jøderne, i hengivenhed til én gud forsømte andre, påkalde sig disse andre guders vrede. Således fx også kejser Domitian, som, ifølge Sveton, overtroisk dyrkede Minerva men forsømte alle andre guder og efter mange ilde varsler blev straffet herfor¹¹²⁴. Selv mere agtværdige kejsere kunne risikere at påkalde sig en guds skinsyge, hvis denne mente sig forfordelt i forhold til en anden. Således beretter Sveton, at Augustus i en drøm modtog en klage fra den Capitolinske Juppiter over, at hans dyrkere blev draget fra ham, fordi Augustus for ofte opsøgte det nyopførte tempel for Juppiter Tonans¹¹²⁵. Hjortsø har i et populært oversigtsværk gjort en god iagttagelse, der er meget sigende i denne forbindelse. Han skrev: *Hvor pendantisk pontifex-kollegiet gik frem, ses af en bestemt lejlighed, hvor kollegiet protesterede mod et tempel, der skulle være fælles for Honos og Virtus (de militære Dyder) med den begrundelse, at ved et lynnedslag kunne man i så tilfælde ikke vide, hvem af de to guder man skulle ofre til ved soningsritualet*¹¹²⁶. Dette pedanteri havde imidlertid en god grund: At man

¹¹²¹ Se fx Tacitus, *Hist.* V,8 og *Ann.* II,85. For Tacitus kendskab til relation mellem kristne og jøder se Tacitus XV,44,3.

¹¹²² Se fx Plutark, *De super.* 8, Dio Cassius, *Historiarum Romanarum* XXXVII,17-18, Seneca i Augustin, *civ.* VI,11 og talrige andre eksempler herpå i Stern 1974. Se fx også Beard, North, Price 1998 bd.1 s.371.

¹¹²³ *Evenerant prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa.* Se Tacitus, *Hist.* V,13.

¹¹²⁴ Se Sveton, *Dom.* 15,3-6.

¹¹²⁵ Se Sveton, *Aug.* 41.

¹¹²⁶ Se Hjortsø 1982 s.126.

ikke mente at kunne tilfredsstillé én gud ved at ære en anden¹¹²⁷. Derfor var overtro ligeså farlig for *pax deorum* som gudløshed, og derfor kunne den ligesåvel motivere realistisk fjendtlighed – særligt i situationer, hvor en ulykke eller katastrofe havde overbevist mange om, at guderne var vrede.

Når den hedenske polytheisme med dens stærke identifikation mellem magt og guddommelighed tages i betragtning, er det ganske forståeligt, at dyrkelse af én gud frem for andre måtte blive betragtet som en overtro. Overtro var nemlig bl.a. at dyrke én gud for meget, for idet ingen gud var almægtig, havde ingen gud krav på at være ene om at modtage guddommelige æresbevisninger. Som eksemplet med Domitian viser, kunne guderne selv straffe mennesker for overtro, med kupmagerne i Domitians egen husstands mellemkomst, men også senatet kunne ifølge Tacitus under Tiberius påtage sig at straffe fire tusinde efterkommere af frigivne, som var inficerede af overtro, *superstitione infecta*, nærmere bestemt ægyptiske og jødiske riter, *sacris Aegyptiis Iudaicisque*¹¹²⁸. At det var særdeles alvorligt at blive anklaget for overtro, bekræftes af endnu en beretning hos Tacitus. På Agrippinas foranledning blev den tidligere prokonsul, Statilius Taurus, anklaget af dennes tidligere legat, Tarquinius Priscus¹¹²⁹. Anklageren krævede erstatning for nogle få tilfælde af udsugelse, men Tacitus kommenterer det således, at det var værre, at Statilius Taurus også blev anklaget for magi og overtro, *magicas superstitiones*, og at dette drev ham til selvmord.

Overtro var altså inkriminerende for såvel mennesker af lav som af høj status. Jødernes overtro var jo imidlertid tilladt dem, og ved et særligt privilegium var de fritaget for kult til alle andre guder. I forhold til myndighederne kunne dette give beskyttelse, om end det altså ikke beskyttede de fire tusinde frigivne, og myndighederne kunne vælge at udbrede denne beskyttelse, så jøderne også blev beskyttet mod folkelige pogromer. Så længe de kristne blev identificeret med jøderne, gav dette altså en relativ beskyttelse. Imidlertid kunne privilegiet naturligvis ikke forhindre, at de kristne ligesom jøderne blev ildesete pga. deres overtro og gudløshed. Når romere som Tacitus, Sveton og Plinius blev bevidste om forskellen mellem kristendom og jødedom, var der nemlig også forhold ved kristendommen, som gjorde de kristnes overtro værre end jødernes.

Her er en sammenligning med Svetons beskrivelse af Nero instruktiv. Nero gjorde sig, ifølge Sveton, skyldig i både overtro og gudløshed og blev straffet herfor efter ilde varsler¹¹³⁰. Sveton skrev om Nero: *Gudsdyrkelsen foragtede han til enhver tid undtagen den ene Dea Syria*¹¹³¹. Dette minder om jødernes og Domitians overtro og ugudelighed, og det var galt

¹¹²⁷ Dette og følgende se Beard, North, Price 1998 bd.1 s.105 og 215-219, Livius, *Ab urbe condita* XXV,40,1-3, XXVII,25,7-9, Cicero, *Verr.* II,4,120-123, Cicero, *Nat.deor.* II,1 og Cicero, *Rep.* I,21.

¹¹²⁸ Se Tacitus, *Ann.* II,85. Beretningen bekræftes af Josefus, *Ant.Jud.* XVIII,3,4-5.

¹¹²⁹ Dette og følgende se Tacitus, *Ann.* XII,59.

¹¹³⁰ Se Sveton, *Nero* 56-57.

¹¹³¹ *Religionum usque quaque contemptor, praeter unius Deae Syriae.* Se Sveton, *Nero* 56.

nok. Værre var det dog, at Nero siden blev *alia superstitione captus, in qua sola pertinacissime haesit hildet i en anden overtro, den eneste han holdt hårdnakket fast ved*. På grund af denne overtro besudlede han endog Dea Syria for i stedet at dyrke et lille barneportræt, han havde fået af en mand af folket, som han slet ikke kendte. Nero mente nemlig, at dette portræt reddede ham fra et attentat, og derfor dyrkede han det siden som en stor guddom med tre ofringer dagligt. Ifølge Sveton ville Nero gerne have, at man skulle tro, at han ved meddelelser fra dette portræt kunne se ind i fremtiden. Neros overtroiske dyrkelse af portrættet var værre end hans dyrkelse af Dea Syria, for Dea Syria var dog, skønt fremmed, en gud. Det var barneportrættet ikke.

Skærpende omstændigheder i forbindelse med de kristnes overtro ifølge Tacitus.

Ligesom Neros dyrkelse af portrættet var værre end hans dyrkelse af Dea Syria, var de kristnes overtro værre end jødernes. De dyrkede jo, som Plinius rapporterede, Kristus, som om han var en gud. Dette blev klart for hedningerne, så snart de blev klar over forskellen mellem kristendom og jødedom. Yderligere var det, som Gibbon klart har iagttaget, en skærpende omstændighed, at mens jøderne tilhørte ét folkeslag, så var de kristne tilhængere af en ny omsiggribende sekt¹¹³².

Under alle omstændigheder nærede Tacitus altså modvilje mod kristendommen pga. de kristnes overtro, overtroens smitsomhed og overtroens foragtelige grundlægger – Kristus. De kristne var med Tacitus ord i sandhed *skyldige og fortjente at behandles med den yderste strenghed*, selv om han ikke anså dem for brandstiftere.

Hos både Tacitus og Sveton gik både Domitians og Neros overtro hånd i hånd med både gudløshed og umoral. Vi ser, at overtroen på linie med gudløsheden bragte freden med guderne i fare, og vi ser, at overtroen på linie med umoral var til fare for grundlæggende sociale omgangsformer og strukturer. Overtro repræsenterede i forhold til både guder og mennesker det asociale og egoistiske¹¹³³. På den baggrund bliver det forståeligt, at Tacitus, skønt han ikke mente, at de kristne i år 64 i Rom var skyldige i brandstiftelse, udtrykker, at det havde været rimeligt om de kristne havde lidt døden *for almenvællets skyld*, idet de var *skyldige og fortjente at behandles med den yderste strenghed*.

Gode og dårlige motiver til at forfølge de kristne ifølge Tacitus.

Her kommer vi – om ikke begivenhederne i 64 – så i hvert fald Tacitus' tolkning og forståelse af disse begivenheder nærmere. Rom var brændt i en mægtig katastrofe, guderne var vrede, og intet

¹¹³² Se Gibbon 1930 kap. XVI s.85, Tacitus, *Ann.* XV,44 og Plinius X,96.

¹¹³³ Se fx Beard, North, Price 1998 bd.1 s.215-219 og 242 og Janssen 1979 s.134-150.

syntes at kunne formilde dem. I denne situation rygtedes det, at branden havde været påsat efter Neros befaling. Tacitus beskriver videre, med hvilke grusomme løjer Nero på skændig vis straffede de kristne. Derefter skrev han: *skønt disse mennesker var skyldige og fortjente at behandles med den yderste strængthed, følte man dog medlidenhed med dem, idet man tænkte, at det ikke var for det almene bedstes skyld, de måtte lide døden, men for at tilfredsstille en mands grusomme sind.* Hvis vi for et øjeblik ser bort fra rygterne om Nero, begyndte miseren for de kristne med en situation, hvor Tacitus mente, at guderne var vrede og umulige at forsone. Det er mens Tacitus beskriver hvorledes man efter branden søgte at finde måder at forsone guderne på, at han går over til at beskrive Neros forfølgelse af de kristne¹¹³⁴.

Tacitus' afslutning, hvor han gør det klart, at de kristne fortjente at dø, hvis det ellers bare skete *for almenvellets skyld*, kan måske på denne baggrund forstås på følgende måde: De kristne var ikke skyldige i selve brandstiftelsen, men derimod kunne de meget vel være skyld i gudernes vrede. Dermed ville der, ifølge Tacitus, have været god grund til at straffe de kristne for at forsone guderne og dermed gavne alle. Tacitus fremstiller Nero som et overtroisk menneske, som var en fjende af sand religiøsitet¹¹³⁵. Hvis Tacitus derfor havde ladet Nero henrette de kristne på sømmelig vis af rent gudfrygtige motiver, for at forsone guderne for almenvellets skyld, ville han have ladet Nero handle ude af karakter. Nu lader han derimod dette motiv supplere med det suspekterede motiv, at Nero ønskede at fjerne mistanken fra sig selv, ligesom han lader Nero optræde i rollen som den despotiske kejser, som lader angivelser ramme en meget stor mængde i flæng. En stor mængde som derpå blev straffet på usmagelig vis med det upassende formål at tilfredsstille sit eget grusomme sind. Sveton har som bekendt disponeret sit materiale tematisk, hvor Neros gode regerings handlinger, herunder bekæmpelsen af de kristne, indgår i ét afsnit, mens de dårlige indgår i et andet. Ifølge den netop fremførte tolkning mente både Tacitus og Sveton altså, at Nero kunne have haft god grund til at straffe de kristne. I Tacitus' historie er denne gode grund gudernes vrede og hensynet til almenvellet. I overensstemmelse med Neros grusomme, overtroiske natur lod Nero imidlertid ikke dette gudfrygtige motiv stå rent, men sammenblandede det med egne interesser og egen grusomhed. Tacitus' fjendtlighed overfor de kristne kan altså, når han bedømmer dem som overtroiske, karakteriseres som realistisk – også hvis han vitterligt mente, at de med god grund kunne straffes for at formilde guderne.

Om Tacitus virkelig mente noget lignende, lader sig næppe endeligt afgøre, men denne tolkning styrkes af, at den kan forklare, hvorfor de kristne, ifølge Tacitus, blev henrettet for

¹¹³⁴ *Et haec quidem humanis consiliis providebantur. mox petita dis piacula aditque Sibyllae libri, ex quibus supplicatum Vulcano et Cereri Proserpinaeque ac propitiata Iuno per matronas, primum in Capitolio, deinde apud proximum mare, unde hausta aqua templum et simulacrum deae perspersum est; et sellisternia ac pervigilia celebrare feminae quibus mariti erant.* Se Tacitus, *Ann.* XV,44,1.

¹¹³⁵ Se fx også Elsner 1994 og Griffin 1987.

had til mennesker, og fordi de *tilstod*, men ikke for brandstiftelse. En rimelig tolkning af tilståelsen, når den altså ikke gik på brandstiftelse, må være, at den ifølge Tacitus gik på, at de var kristne. Så meget desto mere som det jo netop var de, som blev kaldt kristne, som blev ramt og så meget desto mere, som vi har set, at det netop var for *nomen*, at de kristne i Tacitus' samtid blev anklaget og retsforfulgt. Det ses her igen, at Tacitus er en langt bedre kilde til sin egen samtid end til tiden under Neros regering. Frend har tolket Tacitus' beskrivelse af begivenhederne således: *The macabre character of their deaths was designede to appease the gods whom the Christians were presumed to have outraged*¹¹³⁶. Den afgørende forskel mellem denne tolkning og den ovenfor fremførte er, at Frend ikke tager det forbehold, at Tacitus' skildring ikke nødvendigvis afspejler de "virkelige" begivenheder i år 64 og i særdeleshed næppe de "virkelige" motiver bag disse begivenheder. Den ovenstående tolkning af Tacitus betyder altså ikke nødvendigvis, at de kristne i år 64 blev straffet med sådanne motiver, men det betyder med sikkerhed, at sådanne motiver forekom Tacitus (og hans læsere/tilhørere) plausible, gode og rimelige, da han små 60 år senere skrev sin beretning. Den dannede romersk forfatter, Tacitus, anså det altså i 120'erne, for naturligt, at kristne kunne fremkalde guddommelig vrede, og han anså det også for rimeligt, at kristne, når en sådan vrede kom til udtryk i katastrofer, blev draget til ansvar af de romerske myndigheder med det formål at forsone guderne, idet *disse mennesker var skyldige og fortjente at behandles med den yderste strengthed*. Tacitus og Plinius var nemlig ikke ene om at bekymre sig, når en overtro var omsiggribende. Tacitus skildrer således, at Claudius var bekymret over fremmed overtros fremgang¹¹³⁷.

Tacitus' religiøsitet.

I mange år var det "god latin" i forskningen at betragte Tacitus som en forholdsvis areligiøs rationalist¹¹³⁸. Denne traditionelle opfattelse af Tacitus skulle tale for, at han ikke selv kunne forestille sig de kristne som skyldige i guddommelig vrede, men at hans bemærkninger derfor kun viser, at andre i hans samtid nærrede sådanne forestillinger. I de senere års forskning er der imidlertid blevet stillet spørgsmålstejn ved den traditionelle opfattelse af Tacitus og andre dannede romere som areligiøse. Problemet med hele denne diskussion er naturligvis, at vi kun endeligt ville kunne afklare, om fx Tacitus' religiøsitet var seriøs, hvis vi, på trods af århundredernes afstand, kunne læse hans tanker. Det højeste vi kan konkludere, er altså, at Tacitus ønskede, at hans læsere skulle se ham som religiøs, idet han gentagne gange hylder traditionel religiøsitet i sine værker¹¹³⁹. En moderne læser af Tacitus (og Sveton og Plinius) vil formentlig være tilbøjelig til at opfatte overtroens modsætning som rationalitet, videnskab eller lignende. Når Tacitus (og Sveton og

¹¹³⁶ Se Frend 2000 s. 820-821. Frend henviser til Tacitus, *Ann.* XV,44 og *I.Clem.* 6,2.

¹¹³⁷ *externae superstitiones valescant*. Se Tacitus, *Ann.* XI,15.

¹¹³⁸ Se fx kritik heraf i Scott 1968 og Morgan 2000 s.26-39. Dette og følgende se også kap. 3.

¹¹³⁹ Se Morgan 2000 s.38-39.

Plinius) fordømmer kristendommen som en overtro, er det imidlertid ikke fra et stede, hvor han (og de) fremstiller sig selv som en oplyst (oplyste) rationalist (rationalister), men derimod fra et stede hvor han (de) fremstiller sig selv som religiøs (religiøse) og den overtroiske kristendom, som den sande religions modpol og fjende¹¹⁴⁰. Simon Price har ivrigt og overbevisende argumenteret for, at *superstitio* og *religio* i samtiden blev set som hinandens modsætninger, hvor *religio* naturligvis var det positive begreb og *superstitio* det negative¹¹⁴¹.

Reaktioner på kristne hos Lukian.

Lukians tid, baggrund og ærinde adskilte sig fra Tacitus' og Svetons. Han blev født omkring år 120 (hvor Tacitus og Sveton skrev deres værker) så langt østpå som i Samosata, han gjorde ingen karriere indenfor den kejserlige forvaltning, og vi kender ham derfor primært fra hans litterære produktion, som var filosofisk og satirisk. Han omtaler de kristne i to af hans satiriske værker, *Perigrinos* og *Alexander*, sidstnævnte skrevet (kort) efter år 180¹¹⁴². I begge værker omtales de kristne en passant i forbindelse med en satire over to samtidige bedragerere.

Lukians egen bedømmelse af de kristne er på en måde bedrevident overbærende. I beretningen om Perigrinos er de uskyldige og naive ofre for hans bedrag, mens de i beretningen om Alexander introduceres af Alexander, som udslynger anklager mod dem for at aflede opmærksomheden fra det pinlige faktum, at han selv er blevet grebet i (religiøst) bedrag.

Lukians egen bedømmelse af de kristne som overtroiske og ugudelige.

Ifølge Lukian havde bedrageren, Perigrinos, opnået stor status blandt de kristne, så de endog ærede ham som en gud og betragtede ham som mester, lovgiver og beskytter. Ifølge Lukians beskrivelse blev Perigrinos' status på disse områder kun overgået af deres veneration og dyrkelse af den korsfæstede fra Palæstina (Jesus). Senere forklarer Lukian at de kristnes tilbedelse af denne korsfæstede medfører en fornægtelse af de græske guder.

Skønt Lukians indstilling til de kristne og deres rolle i hans fortælling er en anden end hos Sveton og Tacitus og end hos Plinius, ser vi altså, at han er enig med disse tre i at bedømme de kristne som overtroiske (i relation til den *korsfæstede*) og som ugudelige (i relation til guderne). Der er intet som tyder på, at Lukian selv ønskede at yde de kristne anden modstand, end den at han

¹¹⁴⁰ Se fx også Lührmann 1986 s.193.

¹¹⁴¹ Se Beard, North, Price 1998 bd. 1 s.215-219. Se fx også Plutark, *De super.* 1.

¹¹⁴² Se Lukian, *Perigrinos* 11-16 og *Alexandros* 25 og 38.

netop (i forbifarten) havde karakteriseret dem som overtroiske og ugudelige. Denne (moderate) fjendtlighed må karakteriseres som realistisk.

Lukians skildring af en folkelig reaktion på de kristnes ugudelighed.

Af Lukians skildring af Alexanders bedrifter fremgår det imidlertid at andre ikke var lige så overbærende overfor ugudelighed, at det endog var plausibelt at en menneskemængde kunne blive ophidset til at stene kristne og andre ugudelige elementer for at sikre sig gudernes gunst. Ifølge Lukian lod Alexander da han var ved at blive afsløret udgå den proklamation at Pontos var fyldt af ugudelige og kristne, som formastede sig til at bespotte ham. Videre befalede Alexander at man skulle stene de kristne og gudsfornægterne til døde, hvis man ville opnå guddommelig velsignelse. Alexander må (som Nero i Tacitus' beretning) have formodet at en realistisk motiveret fjendtlighed mod de kristne (og andre ugudelige) var latent til stede blandt folk i Pontos for ellers ville han ikke have formodet at hans proklamation kunne aflede opmærksomheden fra hans egen brøde. Ifølge Lukian blev Alexander en tid lang ikke skuffet i disse forventninger. Senere skildrer Lukian hvordan han ved indstiftelsen af mysterier lader advarende kundgørelser udgå mod gudsfornægttere (heriblandt kristne) og at han selv fører an i råbet: *Ud med de kristne, "Exw CristianoÚj*, hvortil folkemængden svarede: *Ud med epikuræerne, "Exw 'Epikoure...ouj*.

Vi ser altså hos Lukian et vidnesbyrd om folkelig realistisk fjendtlighed overfor de kristne (og epikuræere) motiveret af en opfattelse af de kristne (og epikuræere) som ugudelige.

Kapitel 15: Modstand og modstandere i de kristnes beretninger om martyrer.

Modstand og modstandere i beretningen om Polykarps martyrium.

Datering af beretningen om Polykarps martyrium til ca. år 155-159 gør beretningen til den ældste bevarede martyrberetning¹¹⁴³, hvis vi ser bort fra evangeliernes beretning om Jesu død og Lukas' beretning om steningen af Stefanus. Det er også den ældste bevarede kristne tekst, hvori afledninger af *mÉrtuj*, vidne, anvendtes om kristne, som henrettedes under "særlige" omstændigheder¹¹⁴⁴.

Polykarps martyrium og henrettelsen af Jesus.

Der er imidlertid meget, der tyder på, at vi netop ikke kan se bort fra beretningerne om Jesu død, hvis vi skal forstå, med hvilket formål og på hvilken baggrund Markianus, skrev sin beretning om Polykarps død. Markianus tilstræber nemlig at sammenligne Jesu død med Polykarps, og han ønsker, at også læseren skal se og opfange denne sammenhæng. Allerede i det første kapitel skriver han således, at Polykarp blev forrådt *ligesom herren, æj ka^ Ð kÚrioj*, og dette skete, for at han og læseren kunne få et forbillede. Forfatteren giver læseren mange lignende eksplicite og implicite hentydninger til lighedspunkter mellem Jesu og Polykarps død og fremhæver, at Polykarps død bør huskes, for at den kan styrke de kristne, som i fremtiden vil komme til at kæmpe som Polykarp¹¹⁴⁵.

Markianus beskriver sig selv som øjenvidne til Polykarps henrettelse, og han hævder, at også andre kristne var vidne hertil (15,1-2 og 9,1). De havde bevidnet dette og var blevet sparet for selv at blive martyrer for at kunne berette om begivenheden for andre (15,1). I forskningen er der udbredt tillid til, at forfatteren vitterligt var øjenvidne og til, at beretningens brevform også er autentisk¹¹⁴⁶. Men som van Henten og Friedrich Avemarie har påpeget, udelukker dette naturligvis ikke, at beretningen er litterært bearbejdet bl.a. med henblik på at etablere den omtalte og tilstræbte sammenligning mellem Jesu og Polykarps død¹¹⁴⁷. I denne litterære bearbejdning har den danske teolog Søren Agersnap fundet et overbevisende og spidsfindigt argument for, at forfatteren, som hævdede, var et øjenvidne¹¹⁴⁸. Agersnap har påpeget, at sammenligningerne mellem Jesu og Polykarps død til tider er meget søgte og anstrengte. Forfatteren må derfor rimeligvis have været bundet af sit kendskab til de faktiske begivenheder, ellers kunne han jo have "digtet" nogle mere oplagte ligheder. At vi har en førsteklases, om end tendentiøs kilde til de faktiske begivenheder,

¹¹⁴³ Se fx Klein 1993 s.328 og Bowersock 1995 s.14-17 hvor beretningen derfor spiller en afgørende rolle for udviklingen af de (ifølge Bowersocks hovedtese) originale kristne martyrideologi.

¹¹⁴⁴ Se fx *Polyk.mart.* 1,1, 2,1, 14,2. Se fx også Henten og Avemarie 2002 s.2-3.

¹¹⁴⁵ Jesus og Polykarp se fx *Polyk.mart.* 5,2, 6,2, 7,1, 8,1, 14,1-2, 19,1. Se fx også Klein 1993 s.331 note 31, Agersnap 1985 s.173-174, Henten og Avemarie 2002 s.95 og Buschmann 1998 s.51-52 og 178-180. Forbillede se *Polyk.mart.* 18,3, 17,3, 19,1 og 20,1.

¹¹⁴⁶ Se fx Barnes 1968a s.510, Agersnap 1985 s.171-174.

¹¹⁴⁷ Se Henten og Avemarie 2002 s.95.

¹¹⁴⁸ Dette og følgende se Agersnap 1985 s.174.

ændrer dog ikke på, at det er relevant, at fokusere på beretningens funktion i forhold til forfatter og læser.

Forfatterens tilstræbte sammenligning mellem Jesu og Polykarps død gør det muligt at fæste særlig lid til forfatterens ”vidnesbyrd”, når han beretter om detaljer i forbindelse med Polykarps død som afviger eller kun vanskeligt korresponderer med detaljer fra beretningerne om Jesu død, mens det giver os anledning til skepsis, når sammenhængen er indlysende og præcis.

Smyrna omkring år 155: Modstand fra den romerske prokonsul i Provinsen Asien.

Polykarps henrettelse var ikke en enkeltstående episode men blev derimod set som kulminationen på en større forfølgelse i Smyrna (1,1). Andre martyrer, måske omkring en halv snes, var gået forud for ham, hvoriblandt en kristen ved navn Germanicus fremhæves¹¹⁴⁹. Jesus døde som bekendt kun i selskab med to forbrydere, hvorfor Markianus’ oplysning om, at Polykarps martyrium ikke var enestående i Smyrna, må anses for troværdig. Djævelen stod bag forfølgelsen i Smyrna, mens det på det mere praktiske plan var prokonsulen, som på djævelens foranledning søgte at tvinge de kristne til fornægtelse. Prokonsulens fremgangsmåde er blevet set som en bekræftelse af, at Plinius’ sindelagstest og mulighed for besindelse, den offertest og mulighed for besindelse som Trajan havde konfirmeret, havde dannet præcedens¹¹⁵⁰. Denne opfattelse savner imidlertid præcision, og ligheden er overfladisk og misvisende. Hos Plinius og Trajan var kravet om offer og forbandelse af Kristus en test, som skulle bevise, at de som hævdede at være frafaldne, vitterligt var besindige. Plinius anvendte tortur på to slavinder med det klassiske motiv at skaffe informationer – i romerret havde slavers vidnesbyrd netop kun gyldighed, hvis det blev afgivet under tortur. I Smyrna anvendte prokonsulen derimod tortur med det formål at fremtvinge fornægtelsen, en fornægtelse som derfor næppe vil kunne tages som et udtryk for besindighed (2,4). Den nærmeste parallel hertil hos Plinius er, at han truede de stædige med straf, så de var klar over konsekvenserne af deres stædighed. Det er muligt, at prokonsulens fremgangsmåde i Smyrna repræsenterer en udvikling af Plinius’ fremgangsmåde, men det er også muligt, at den ikke havde nogen relation hertil. Under alle omstændigheder havde prokonsulen i Smyrna held til at fremtvinge et offer og en ed af en kristen fryger ved navn Qvintus, mens flere andre styrket af Germanicus’ mod holdt ud under torturen og blev kastet for de vilde dyr. Martyrernes lidelser fyldte nogle af tilskuerne med medlidenhed, mens andre blev opflammet i vrede mod de kristne (2,2 og 3,2). I forhold til Germanicus og de anonyme martyrer hører vi intet til, at andre end den regionale romerske myndighed var involveret i

¹¹⁴⁹ Dette og følgende se *Polyk.mart.* 1-4 og 19,1. Se fx også Musurillo 1972 s.XIV.

¹¹⁵⁰ Se kapitel 12.

modstanden. Qvintus og enkelte andre havde angivet sig selv¹¹⁵¹, men når de bebrejdes dette af forfatteren, må vi formode, at de øvrige martyrer var blevet angivet eller anklaget af andre.

Smyrna omkring år 155: Lokale modstandere.

Først nu træder Polykarp ind i beretningen, og det er ”mængden” af tilskuere, som introducerer ham, idet de med tilråb kræver ham opsporet. I Smyrna blev Polykarp herpå eftersporet med iver af den lokale bymyndighed repræsenteret af Irenarchen¹¹⁵², Herodes. Polykarp havde søgt tilflugt uden for byen, og det lykkedes først Herodes at finde ham efter - under tortur - at have fået én af to unge slaver fra Polykarps egen husstand til at røbe, hvor Polykarp skjulte sig. Denne slave sammenlignes, næppe ganske retfærdigt, af Markianus med Judas (5-6). Her afveg modstanden i Smyrna med sikkerhed fra de retningslinier, som Trajan og Hadrian havde udstukket. Hadrian forbød eksplicit prokonsulen i Asien at tage hensyn til mængdens tilråb. Tilsvarende fremgår det implicit af Trajans krav om en formel anklager, at heller ikke han ville have billiget, hvis Plinius havde ladet initiativet til modstanden udgå fra en folkemængde, mens han eksplicit forbød Plinius at efterspore kristne.

Prokonsulens modstand og uoverensstemmelser i forhold til Trajans retningslinier.

Uoverensstemmelserne mellem den fremgangsmåde i modstanden som Trajan foreskrev, og den fremgangsmåde som prokonsulen, ifølge Markianus, fulgte, har fået nogle til at tvivle på, at beretningen afspejlede de ”virkelige” begivenheder¹¹⁵³. Andre, som har bemærket forskellen, betragter fremgangsmåden som atypisk eller endog ulovlig og argumenterer for, at prokonsulen er sig denne anormalitet (ilegitimitet) pinligt bevidst¹¹⁵⁴. Begge måder at forholde sig til beretningen på er styret af den underliggende tese, at de romerske myndigheders retslige behandling af de kristne i resten af 2. århundrede fulgte de retningslinier, som Trajan havde udstukket¹¹⁵⁵. Denne tese er imidlertid tvivlsom, og når Markianus her skildrer forfølgelsens forløb således, tyder det på, at Trajans retningslinier ikke havde så afgørende indflydelse som normalt antaget. Når Markianus’ beretning altså sandsynligvis er samtidig med begivenhederne og sendt fra én menighed med flere øjenvidner til en anden, er det for det første tvivlsomt, om Markianus ville have følt sig fri til at ”opfinde” en fiktiv eftersporing af Polykarp. Som Agersnap har påpeget, virker det søgt, når Markianus sammenligner den slave, som under tortur røbede hvor Polykarp skjulte sig, med

¹¹⁵¹ Dette kritiseres i vor tekst. Nogle ser dette som en senere antimontanistisk tilføjelse, se fx Klein 1993 s.330 note 23.

¹¹⁵² Et lokalt embede med ansvar for forhør, protokol og offentlig orden. Irenarchen blev i byerne i Asien foreslået af bystyre, valgt på folkeforsamling og indsat af prokonsul. Se fx Klein 1993 s.330-331. Se også *Dig.* 50,4,18,7.

¹¹⁵³ Se fx Musurillo 1972 s. LV og Bisbee 1988 s.121-122.

¹¹⁵⁴ Se Sordi 1988 s.69 og Lane Fox 1986 s.424.

¹¹⁵⁵ Se ovenfor kapitel 3 og 12.

Judas¹¹⁵⁶. Hvis Polykarp, som kritikerne af beretningen antager, på ”reglementeret” vis var blevet angivet og anklaget, havde det været langt enklere for Markianus at få billedet af Judas til at passe med en sådan angiver end med den torterede slave. Mod kritikken kan man også indvende, at Markianus’ beretning ikke ville fungere i forhold til den samtidige kristne læserskare, som han ønskede at opmuntre, hvis denne samtidige læserskare ikke kunne genkende billedet af modstanden og de forskellige modstanderes rolle heri som troværdig. Hvis læserne vidste, at myndighederne aldrig eftersporede og kun retsforfulgte kristne på initiativ af formelle anklager fra *privati*, ville Markianus’ beretning have forekommet dem utroværdig. Både beretningen og de begivenheder, den altså på dette punkt har skildret troværdigt, tyder på, at Trajans reskript ikke havde den afgørende indflydelse på al senere romersk kristenforfølgelse i 2. århundrede, som mange forskere har ment.

Polykarp og de lokale myndigheder.

Da Polykarp omsider var blevet arresteret på den (anden) landejendom, hvor han havde søgt tilflugt, blev han ført mod byen. Undervejs fik han en overgang plads i en vogn sammen med *Irenarchen* Herodes og dennes far, Niketes¹¹⁵⁷. Ligesom vi allerede har set prokonsulen, med det gode og det onde, søge at overtale de kristne til at fornægte og til at ofre¹¹⁵⁸, således forsøgte Herodes og Niketes med mindelighed at overtale Polykarp med ordene: *Hvad galt er der dog i at sige: Kejseren er Herre! og i at ofre, og hvad man nu ellers skal gøre, for at redde livet*¹¹⁵⁹?

Da vi næppe kan forestille os, at Markianus sad med i vognen, repræsenterer dette overtalelsesforsøg ikke, hvad der virkelig skete og hvad der virkelig blev sagt, men snarere hvad det forekom forfatteren (og læserne/tilhørerne) sandsynligt, at Herodes og Niketes kunne sige. Det vil sige, at ordvalget er en bedre kilde til den modstand mod kristendommen, som forfatteren og læseren/tilhøreren genkendte fra andre (egne?) samtaler end til den modstand mod kristendommen, som Polykarp mødte i den aktuelle konfrontation. Har vi her de ord, som læseren måske kunne møde fra ikke-kristne slægtninge eller venner, som ville dem det godt og ikke ønskede at se dem dø under en igangværende forfølgelse og som derfor med ”fornuft” eller mindelighed søgte at overtale den kristne til at ofre og dermed sætte sig selv uden for fare? Dette er spekulation, men som vi nedenfor skal se, er der indicier som tyder på, at Herodes og Niketes havde mindst én kristen slægtning, og at Markianus

¹¹⁵⁶ Se ovenfor og Agersnap 1985 s.174.

¹¹⁵⁷ Navnet Herodes er på overfladen mistænkeligt, idet Jesus som bekendt blev ført fra ”Herodes til Pilatus” (dog ikke af Herodes). Navnet er imidlertid bevidnet i fire indskrifter fra Smyrna fra 3.-1. årh. f.Kr. og i én fra romersk kejsertid. Se *Die Inschriften von Smyrna*, Bonn 1982 nr. 49, 86, 107 og 168 samt 502,3.

¹¹⁵⁸ Fornægte: Se *Polyk.mart.* 2,4. Ofre: Se *Polyk.mart.* 4.

¹¹⁵⁹ *T... g'ir kakÒn t'mstin e,pe'n- KÚrioj Ka'sar, ka' t'mpiqàsai ka' t' toÚtoij økÒlouqa ka' diasèzesqai.* Se *Polyk.mart.* 8,2. Oversættelse af *Polyk.mart.* her og efterfølgende ifølge Agersnap 1985.

ønskede at gøre læseren opmærksom herpå – heraf måske Herodes' og Niketes' ønske om at bekæmpe kristendommen på en måde, hvor kristnes dødsfald blev undgået.

Polykarp for prokonsulen på stadion.

Da Polykarp under alle omstændigheder ikke lod sig overtale, ligesom Markianus ikke ønskede, at nogen af læserne skulle lade sig overtale, blev han smidt af vognen og blev gående ført til stadion, hvor mængden jubede ved nyheden om hans tilfangetagelse (9,1). På stadion blev Polykarp stillet for prokonsulen, som også forsøgte at overtale ham til at fornægte. Prokonsulen henviste til Polykarps høje alder og sagde, ifølge Markianus, bl.a.: *Sværg ved kejserens lykke, vend om og sig: Ned med de gudløse*¹¹⁶⁰! Dette overtalelsesforsøg kommenterer Markianus som *den slags, som de plejer at sige*¹¹⁶¹. Dette var ifølge beretningen et offentligt forhør, derfor er det muligt, at Markianus har overværet forhøret og gengiver ordvekslingen forholdsvist præcist¹¹⁶². Hans formulering viser imidlertid, at vi, selv hvis dette er tilfældet, ikke kun kan bruge ordvekslingen som kilde til begivenhederne omkring Polykarps død, men at de tillige (hvilket er vigtigere for os) er en kilde til myndighedernes ”sædvanlige” fremgangsmåde i forhold til de kristne. Prokonsulens udsagn var ”sædvanlige”, og læseren inviteres af Markianus til selv at forestille sig, hvad prokonsulen i øvrigt, i overensstemmelsen med sædvanen, sagde (9,2). I den følgende dialog befaler prokonsulen Polykarp at sværge (ved kejserens genius) og at forbande Kristus (9-10). Under trussel om straf i form af de vilde dyr eller ild opfordrer prokonsulen Polykarp til at vende om (11).

Polykarps svar er interessante, idet han vender brodden i prokonsulens krav, trusler og anklager. Polykarp afviser at være gudløs ved at kalde mængden gudløs (9,2); han truer prokonsulen med evig ild og afviser selv at omvende sig ved at bekende sig som kristen og opfordre prokonsulen til omvendelse (10-11). Denne omvendelse vil, ifølge Polykarp, kræve tid og undervisning og i overensstemmelse med det herskende omvendelsesideal omfatte en forandring fra det onde til det retfærdige. Ifølge Markianus tabte prokonsulen herpå besindelsen og lod sin herold proklamere følgende for folkemængden: *Polykarp har bekendt, at han er kristen*¹¹⁶³!

Prokonsulens behandling af Polykarp fra det øjeblik, hvor han var bragt for ham, svarer således bedre til de retningslinier, som Plinius havde fået af Trajan. Her anvendes ikke tortur for at fremkalde omsindelse, men ”kun” trusler. Offertest med tilhørende forbandelse af Kristus (og af de gudsløse kristne) og ed er dog nærmere blevet til krav end til test. Heroldens meddelelse er særdeles interessant, idet den viser, at det centrale i sagen mod Polykarp og det, han blev dømt for netop var, at han var kristen, ligesom i de sager, Plinius førte, var *nomen* altså i centrum. Også

¹¹⁶⁰ ”Omoson t̄¼n Ka...saroj tÚchn, metanÒhson, e pon· A re toÝj øqšouj. Se *Polyk.mart.* 9,2.

¹¹⁶¹ toÚtoij økÒlouqa, in æqoj aÚto·j lšgein. Se *Polyk.mart.* 9,2.

¹¹⁶² Ligesom det er muligt at forhørsprotokoller er blevet anvendt som kilde til kristne martyrbetretninger. Se kapitel 4.

¹¹⁶³ PolÚkarpøj æmolÒghsen ~autÕn CristianÕn e nai. Se *Polyk.mart.* 12,1.

folkemængden på stadion var tilsyneladende klar over, at sagen med Polykarps bekendelse, som proklameret af Herolden, var afgjort, idet de herpå krævede ham henrettet¹¹⁶⁴. Folkemængden bidrog til at eksekvere dommen, idet ”den” samlede brænde til det bål, hvorpå Polykarp skulle brændes, mens Herodes og Niketes overtalte prokonsulen til ikke at udlevere Polykarps lig til hans fæller¹¹⁶⁵.

I beretningen om Polykarps martyrium finder vi altså tre niveauer af aktører i modstanden, et folkeligt, et lokalt myndighedsniveau og et regionalt. Men hvorfor var disse tre parter eller aktører enige i, at de kristne burde straffes?

Modstandernes motiver: prokonsulen.

Prokonsulens hensynstagen til mængdens tilråb, hans forsøg på overtalelse ved tortur og det, at han lod de lokale myndigheder opspore og arrestere Polykarp, adskilte sig fra den fremgangsmåde, som Trajan og Hadrian havde foreskrevet. De forskellige elementer i Plinius’ ”sindlagstest”: offeret, forbandelsen af Kristus og eden til kejseren, genfindes i de krav, prokonsulen stillede til Polykarp – blot med den forskel, at de besindiges test hos Plinius nu var blevet til et krav fra prokonsulen i Asien til de stædige. Det eneste helt nye element heri i forhold til Plinius er, at prokonsulen i Asien også krævede af Polykarp, at han skulle sige: *Ned med de gudløse!* – en nyskabelse, som prokonsulen, ifølge Markianus, ikke selv stod for, idet hans ordvalg betegnes som sædvanligt¹¹⁶⁶. Der er ingen tvivl om, at prokonsulen med *de gudløse* sigtede til de kristne. Polykarp skulle altså tage afstand fra sit eget fællesskab og fra sit eget forestillede samfund. At prokonsulen og altså med ham andre romerske embedsmænd, idet beskyldningen var sædvanlig, således mente, at de kristne var gudløse, bekræfter Ste.Croix’ ugudelighedstese¹¹⁶⁷. Vi har ovenfor set, at også Plinius bekymrede sig for de kristnes manglende deltagelse i dyrkelsen af guderne, så der er ingen grund til at tro, at Plinius ikke skulle have billiget hans efterfølgeres betegnelse af de kristne som gudløse. I beretningen om Polykarps martyrium genkender vi altså prokonsulens fjendtlighed som realistisk.

Modstandernes motiver: folkemængden.

Folkemængden var her i overensstemmelse med prokonsulen. Om de anonyme martyrer skriver Markianus: *Slået af undren over den ædelhed, som det gudselskende og gudfrygtige kristne folk lagde for dagen, gav hele mængden sig derpå til at råbe: ”Ned med de gudløse! Polykarp skal*

¹¹⁶⁴ Se *Polyk.mart.* 12,2.

¹¹⁶⁵ Se *Polyk.mart.* 13 og 17,2.

¹¹⁶⁶ *A re to Ýj øqšouj.* Se *Polyk.mart.* 9,2.

¹¹⁶⁷ Se kapitel 3 og 12 og Ste.Croix 1963 og 1964.

findes!"¹¹⁶⁸ Det er næppe tænkeligt, at mængden beundrede de gudelskende og gudfrygtige kristne martyrs ædelhed, mens den beskyldte dem for at være gudløse – dette må være Markianus' tilføjelse. At Markianus anså en sådan tilføjeelse som nødvendig viser, at beskyldningen om, at de kristne var gudløse, var så central, at han ikke kunne tillade sig at lade den stå uimodsagt, hvorfor han modsiger den med de smykkende tillægsord. Dette bekræftes af, at Markianus, som sagt, lader Polykarp svare på prokonsulens betegnelse af de kristne som gudløse ved at kalde mængden gudløs.

Mængden beskyldte også Polykarp for at være gudløs, eller mere præcist for at lære andre at være det. Om Polykarp skulle mængden, her bestående af både jøder og hedninger, angiveligt have råbt: *Denne person er Asiens lærer, de kristnes far, ham er det, der omstyrter vore guder og lærer en masse mennesker at holde sig fra at ofre og tilbede*¹¹⁶⁹. Hermed bliver det også klart, at det for mængden, som for Plinius, mere var de kristnes manglende deltagelse i kulthandlinger end i deres eventuelle "indre overbevisning", der var problemet. Det var de manglende ofre og den manglende tilbedelse som bragte freden med guderne i fare, den tilbedendes sindelag var underordnet. Vi ser også her mængden dele Plinius' og Tacitus' bekymring for, at den kristne trussel mod kultus var omsiggribende, og mængden fremfører Polykarps rolle heri som en anklage. Der er som sagt intet til hinder for, at Markianus troværdigt har gengivet (nogle af) mængdens tilråb, men mere afgørende er det, at læseren må have kunnet genkende disse beskyldninger, for at kunne have gjort martyrerne og forfatterens afvisning heraf til deres egen og for at kunne have gjort martyrerne til deres forbilleder i udholdenhed. I den aktuelle situation er det mistænkeligt, at Markianus lader jøderne deltage i råbet om, at Polykarp omstyrter vore guder og lærer en masse mennesker at holde sig fra at ofre og tilbede. Det er blevet foreslået, at Markianus her og senere i skriftet overdriver jødernes rolle i forfølgelsen, for at få beretningen om Polykarps død til at minde mere om de velkendte beretninger om Jesu død¹¹⁷⁰. Dette kan næppe afvises. På den anden side må læseren have kunnet genkende en jødisk fjendtlighed mod de kristne, som vi da også kender fra andre samtidige kilder, kristne og jødiske¹¹⁷¹. Det er også blevet kritiseret, at råbene om Polykarp snarere er forfatterens konstruktion – et forsøg på at smykke Polykarp med betegnelser som de kristnes fader og hele Asiens lærer¹¹⁷². Det er utvivlsomt rigtigt, at alt, hvad mængden råber om Polykarp, i kristne ører, var rosende, men dette ændrer ikke ved, at det troværdigt kan fremstilles af forfatteren som anklager i "mængdens munde". Alt dette viser os altså blot igen, at

¹¹⁶⁸ *TMk toÚtou oân pOn tÕ plÁqoj, qaum£san t¼n gennaiÒthta toà qeofiloà ka` qeoseboà gšnouj tîn Cristianîn, TMbÕhsen. A re toYj øqšouj. zhte...sqw PolÚkarpoj.* Se Polyk.mart 3,2.

¹¹⁶⁹ *OátOj TMstin Ð táj 'As...aj did£skaloj–Ð pat¼r tîn Cristianîn–Ð tîn 'metšrwn qeîn kaqairšthj–Ð polloYj did£skwn m¼ qÚein mhd proskune'n.* Se Polyk.mart. 12,2.

¹¹⁷⁰ Se fx Agersnap 1985 s.175 og Henten og Avemarie 2002 s.95-96. Her henvises også til Se Polyk.mart. 17-18.

¹¹⁷¹ Se fx Justin, *I. Apol.* 31,6, Justin, *Dial.* 16,4, 131,2 og 133,6 og eksempler herpå fra *Talmud* og *Midrash* i Herford 1903. Se fx også Guyot og Klein 1993 s.332 note 44 – om omtalen i Justin, *I. Apol.* 31,6 må det dog siges at oplysningen her rider på skriftets apologetiske tendens.

¹¹⁷² Se fx Henten og Avemarie 2002 s.96 og fader som synonym for Biskop se fx Guyot og Klein 1993 s.332 note 45.

skønt kilden er førsteklases til belysning af begivenhederne omkring Polykarps død, så er den endnu bedre til belysning af den modstand, som også ramte Polykarps samtidige kristne. De må have kunnet genkende ”mængdens” anklager om gudløshed.

Samtidens kristne i Lilleasien i 150’erne kendte altså til modstand fra jøder, befolkningen generelt, lokale myndigheder og regionale myndigheder. Vi kan også konkludere, at samtidens kristne mente, at deres modstandere opfattede dem som gudløse, og at denne beskyldning blev set som central og uomgængelig – Ste. Croix’ ugudelighedstese bekræftes.

Lokale myndigheder: Personlige motiver?

Den anonyme folkemængde fremstilles som blodtørstig. Der ingen dog tvivl om, at Markianus skildrer både den lokale og den regionale myndighed som mere interesseret i Polykarp og de øvrige anklagedes frafald end i deres martyrium. Dette er for så vidt i fin overensstemmelse med Trajans retningslinier bortset fra, at prokonsulen i nogle tilfælde ligefrem greb til torur for at sikre frafaldet. Dette har ikke hindret nogle forskere i, som ovennævnt, at spekulere over personlige motiver til de lokale myndigheders tilbageholdenhed¹¹⁷³. I Markianus’ beretning præsenteres Herodes’ far, Niketes på et tidspunkt som *Alkes bror*¹¹⁷⁴. Denne Alke præsenteres ikke nærmere, hvilket må betyde, at forfatteren forudsatte, at læseren/tilhøreren i forvejen kendte hende. Når en i sig selv (lokalt) betydningsfuld mand, Niketes, præsenteres ved hjælp af en familietilknytning til en kvinde (som ”normalt” ville være den mindre betydningsfulde, og som derfor ”normalt” ville være den, som blev præsenteret gennem et familietilhørsforhold til en mand) må det ydermere betyde, at Markianus (og læseren/tilhøreren) anså denne kvinde som en fremtrædende person. Dette kan forklares, hvis vi identificerer denne Alke med en kvinde af det samme navn, som Ignatius ca. 45 år tidligere omtalte i sine breve netop til menigheden i Smyrna og til Polykarp¹¹⁷⁵. Hvis Herodes og Niketes havde kristne i familien, kan dette forklare både Herodes’ iver for at bringe Polykarp for retten og hans forsøg på at sikre hans frafald frem for hans død. At dømme efter indskriftsmaterialet fra Smyrna var Alke ikke et almindeligt navn¹¹⁷⁶. Det vil derfor være usandsynligt, at der indenfor det samme slægtled var to ubeslægtede (hvis vi har at gøre med to beslægtede kvinder, ville Niketes og Herodes i beretningen om Polykarps martyrium fortsat være beslægtede med mindst én kristen) kvinder af navnet Alke, som var kendte og ansete blandt de kristne i Smyrna og Lilleasien.

¹¹⁷³ Dette og følgende se fx Agersnap 1985 s.176 og Guyot og Klein 1993 s.334 note 64.

¹¹⁷⁴ *αὐτὸς ἐστὶν ὁ πατὴρ τοῦ Πολυκάρπου*. Se *Polyk.mart.* 17,2.

¹¹⁷⁵ Se *Ign.Smyrn.* 13,2 og *Ign.Polyk.* 8,3.

¹¹⁷⁶ I indskrifterne fra Smyrna har vi én indskrift med navnet, *Alkh0* (, én med indskriften, *Klaudioα Νεικη0του*, altså en datter af Niketes og derudover én med navnet *Nikh9thj*. Bortset fra den ene indskrift med navnet Niketes er indskrifterne fra romersk kejsertid – indskriften om datteren af Niketes kan endog dateres nøjere til kort efter år 124. Se *Die Inschriften von Smyrna*, Bonn 1982 nr. 195,1, 697,22 og 442(b),1.

I vore øvrige kilder ser vi under alle omstændigheder, at kristnes familie ofte var involveret i modstand mod kristendommen¹¹⁷⁷. En modstand mod kristendommen – eller mere præcist mod det, at slægtningen var kristen – som undertiden var motiveret af slægtningens ønske om at ”redde” deres (kristne) slægtning¹¹⁷⁸.

Hvis det altså var Markianus’ hensigt at præsentere læserne/tilhørerne for Herodes og Niketes som slægtninge af den kristne Alke, ville det næppe have været overraskende for læserne/tilhørerne at finde sådanne slægtninge af kristne blandt kristendommens modstandere. Når mange af læserne/tilhørerne selv havde hedenske slægtninge, ville de altså muligvis have kunnet genkende det overtalelsesforsøg, som Markianus havde konstrueret til Herodes og Niketes.

Modstand og modstandere i Justins beretning om Ptolemaios’ og Lucius’ martyrium.

I Justins *Anden Apologi* beretter Justin, at en nyomvendt kristen kvindes kritik af hendes hedenske mands umoralske levned motiverede denne mand til at anklage først kvinden selv (idet hun havde forlangt skilsmisse) og siden kvindens kristne lærer, Ptolemæus¹¹⁷⁹. Som en optakt¹¹⁸⁰ til denne beretning har Justin skrevet, at kristne fædres, naboers, børns, venners, brødres, ægtemænds eller hustruers kritik af deres ikke-kristne relationers fejl, *e211eiyyin*, når denne relation er for hengiven hertil til at lade sig omvende, overalt fører til at kristne bliver dræbt.

Denne beretning og denne optakt skrives, som vi diskuterede i kapitel 7, ind i en kontekst hvor Justin forsvarer de kristne for beskyldninger om, at de fører et umoralsk levned. Ovenfor påviste vi, at det derfor tjente det apologetiske formål, at skildre omvendelse som en omvendelse fra umoral til moral. Justins beretning bliver hermed et vidnesbyrd om, at rygter om kristen umoral rent faktisk indgav hedninger xenofobisk eller kimærisk fjendtlighed og dermed var medvirkende til at motivere modstand – hvis ikke Justin havde oplevet, at rygterne om kannibalisme og blodskam blev troet, havde han næppe nogen grund til at forsvare sig overfor sådanne beskyldninger. Sherwin-White og Walshs skændselstese bekræftes her¹¹⁸¹.

Modstand og modstandere i beretningen om Justins martyrium.

I årene mellem 163 og 167 blev Justin og seks af hans elever dømt og henrettet af *Praefectus urbi*, Qvintus Iunius Rusticus i Rom. I samtiden forfattede en ukendt kristen forfatter en beretning herom. Denne original kendes ikke. Til gengæld vil vi ud fra to indbyrdes uafhængige bearbejdelser heraf

¹¹⁷⁷ Se fx Justin, 2. *Apol.* 2, *Matt.* 10,32-38, Tertullian, *Apol.* 7,3 og *Scap.* 3. Se fx også Colwell 1939 s.62-63 og Sandnes 1994 s.21-32.

¹¹⁷⁸ Se om Perpetuas fars forsøg herpå nedenfor. Se også Theklas mors og forlovedes forgæves forsøg på at ”redde” Thekla fra Paulus ved at få Paulus dømt i *Paulus og Thekla* 7-22.

¹¹⁷⁹ Se Justin, 2. *Apol.* 2, se også kapitel 7.

¹¹⁸⁰ Se fx Thyssen 1996 s.139 note 3.

¹¹⁸¹ Se kapitel 3 og 12.

fra det 3. århundrede diskutere modstand og modstandere i Rom omkring årene 163-167. De udsagn, som optræder i begge versioner, vil blive betragtet som mere ”oprindelige”, ”samtidige” og ”troværdige” end de udsagn, som kun optræder i den ene eller anden af de to anvendte versioner.

Blev de syv dømt på grundlag af et kejserligt offeredikt?

Ifølge den mellemlange version B, men ikke ifølge den korte version A, gav Rusticus ved forhørets indledning Justin ordre til at adlyde guderne og kejserne (Se B 2,1). Flere forskere, fx Klein, Sordi og Keresztes, har heri ment at finde et samtidigt bevis på, at kirkehistorikeren Orosius og forfatteren af helgenbiografien om Abercius havde ret, når de 200 år senere skrev, at Marcus Aurelius og Lucius Verus udstedte et offeredikt¹¹⁸². Denne tolkning er imidlertid problematisk og bygger endog på en fejllæsning af Orosius. Orosius taler ganske vist om kejserlig forfølgelse af de kristne i Asien og Gallien efter Marcus Aurelius forskrift eller måske endog edikt, *precepto*, men han nævner intet offeredikt. Hans udpegning af Marcus Aurelius som forfølger er også tvivlsom. Dels passer den lidt for godt ind i hans skematiske og af gammeltestamentlige profetier inspirerede fremstilling af forfølgerkejsere¹¹⁸³. Dels har beretningen om den kejserlige forfølgelse et apologetisk formål, idet forfølgelsen hos Orosius udløser den pest, som under Marcus Aurelius ramte riget. Pesten er hos Orosius Guds velfortjente afstraffelse af Aurelius, som da også senere kommer på bedre tanker i forhold til de kristne. Tilbage har vi altså kun helgenbiografiens påstand¹¹⁸⁴ om et kejserligt offeredikt. Barnes har imidlertid overbevisende påvist, at udsagnet heri om offerediktet er utroværdigt¹¹⁸⁵. Præsentationen af ediktet er inspireret af ”Juleevangeliets” præsentation af det augustæiske mandtalsedikt, ediktets indhold er kopieret fra edikter under de senere deciske og diocletianske forfølgelser, og ediktet er bl.a. adresseret til statholderen i *Phrygia Salutaris*, en provins, som først blev oprettet af Diocletian.

Vi må altså bedømme, om formuleringerne i martyrakten i sig selv forudsætter et egentligt kejserligt edikt. Indledningen af version B gør det næppe, for her taler Rusticus jo lige så meget om lydighed mod guderne som mod kejserne. Mere afgørende er det, at Rusticus i denne versions afslutning direkte dømmes martyrerne under henvisning til, at de har nægtet at ofre til guderne og under henvisning til kejsernes edikt (B 5,8)¹¹⁸⁶. Imidlertid optræder denne henvisning til kejsernes edikt ikke i den korte version A. Som sagt er der enighed om, at begge versioner er bearbejdede i 3.-4. århundrede. Her er det mere sandsynligt, at denne senere tids kristne, når

¹¹⁸² Se Klein 1993 s.336 note 80, Sordi 1988 s.71, Keresztes 1989 bd.1 s.143-151, *Vita Abercii* 1 og Orosius, *Hist.adv.pag.* VII,15,4.

¹¹⁸³ Dette og følgende se Orosius, *Hist.adv.pag.* VII,7-27. Se fx også Christensen 1977 s.16.

¹¹⁸⁴ Som tidligst kan være fremsat i 360'erne – der hentydes til Julian.

¹¹⁸⁵ Dette og følgende se Barnes 1968b s.39.

¹¹⁸⁶ Se fx også Klein 1993 s.338 note 97.

martyrakten også i deres samtid skulle bruges til opmuntring i version B, lagde Rusticus' ord i munden, som svarede til den modstand, de selv mødte eller huskede, nemlig en forfølgelse hvor Decius' eller Diocletians offeredikter var i centrum, end at denne senere tids kristne i version A, skulle have undladt at gengive sådanne sammenlignelige udsagn, når de bearbejdede "originalen".

Rusticus domfældelse af de syv for kristennavnet og motivet hertil.

Denne umiddelbare formodning bekræftes, hvis vi ser på konteksten i begge versioner. I hele Rusticus' forhør af de syv kristne er han nemlig langt mindre optaget af spørgsmålet om ofringer end af at fastslå, at de syv anklagede er kristne. I begge versioner spørger Rusticus de anklagede, om de er kristne, og i begge versioner bekender (tilstår) de alle syv at være det¹¹⁸⁷. Når Rusticus udspørger Evelopistus er kristennavnet underforstået i spørgsmålet, Evelopistus spørges blot om hvad han er. Evelopistus er imidlertid ikke i tvivl om, hvad det er han spørges om og svarer som de øvrige, at han er kristen. Dette viser med al ønskelig tydelighed, at det centrale i sagerne mod alle syv var kristennavnet. Version A levner, som vi har set, ingen støtte til tesen om et kejserligt offeredikt, her nævnes de syvs uvilje til at ofre først i Rusticus' domfældelse (A 5,6). Men også i version B er det klart, at spørgsmålet om offer er underordnet, det altafgørende spørgsmål er de syvs bekendelse af kristennavnet. Først efter de syvs bekendelse hertil kræver Rusticus et offer (B 5,1). Det er altså ikke de syvs manglende efterlevelse af et tænkt kejserligt offeredikt, der har fået Rusticus til at mistænke de syv for at være kristne. Derimod tyder sammenhængen på, at Rusticus, som Plinius før ham, var klar over de kristnes uvilje til at ofre – med de syvs bekendelse gik Rusticus ud fra at de ikke ville ofre. I version Bs gengivelse af forhøret af Liberian lader forfatteren eller redaktøren Rusticus sætte lighedstegn mellem kristennavnet og det at nægte at være from, *eÙsebe j* (B 4,9). Det er derfor kun for at give de syv en sidste anledning til besindelse, at Rusticus i version B kræver offer, og her er han altså ikke styret af et kejserligt edikt, men blot på linie med prokonsulen i Smyrna i beretningen om Polykarps martyrium. I begge beretninger, Polykarps martyrium og version B af Justins martyrium, er offerkravet altså enten udviklet fra Plinius' offertest eller "opstået" uafhængigt heraf – fordi de kristnes ugudelighed og manglende fromhed var velkendt. Hverken i Smyrna i 150'erne eller i Rom i 160'erne er der altså nogen grund til at antage, at de romerske embedsmænds krav om offer forudsatte noget kejserligt offeredikt. Det forudsatte kun, som det eksplicit siges i version B, og som det implicit fremgår af version A, at Rusticus forbandt kristendommen med manglende fromhed. Beretningen bekræfter altså Ste. Croix' ugudelighedstese, og at ledende romerske embedsmænds fjendtlighed overfor de kristne var realistisk.

¹¹⁸⁷ Se A og B Justin 3,4, Chariton 4,1, Charito 4,2, Evelopistus 4,3, Hierax 4,4, Paeon 4,6, Liberian 4,9.

I version B er Rusticus som prokonsulen i Smyrna før ham mere interesseret i at sikre de anklagedes frafald end i at dømme dem til døden. Med deres afvisning af hans "tilbud" (B 5,7) fælder han derpå sin dom (B 5,8). Kristennavnet var altså i begge versioner det centrale og offerkravet, selv i version B, af sekundær betydning. I begge versioner er Rusticus endog mere optaget af at fastslå om Justin har gjort sig skyldig i at forlede, undervise og mødes med de seks andre anklagede end af at diskutere, om Justin vil ofre eller ej (B 3 og A 4). For Rusticus er det tydeligvis inkriminerende for Justin, hvis og når han har undervist de øvrige og (for)ledt dem til kristendommen, ligesom det for "mængden" i Smyrna var belastende for Polykarp, at han var de kristnes fader og lærer. Hermed skal vi igen ikke forestille os, at der var nogen lov eller noget kejserligt edikt, som forbød at lede andre til omvendelse¹¹⁸⁸. Vi ser blot en bekymring over den kristne ugudeligheds smitsomme karakter¹¹⁸⁹, og at Rusticus betragtede det som en skærpende omstændighed, hvis og at Justin var skyld i, at nogle af de seks andre også var kristne. Ovenfor i diskussionen af Hadrians reskript blev det hævdet, at en romersk dommer udmærket kunne tænkes at betragte nogle kristne for mere forbryderiske end andre. Rusticus' interesse for Justins undervisning af de seks øvrige bekræfter denne formodning.

Andre modstandere.

Der er altså ingen grund til at antage, at den modstand, vi møder i beretningen om Justins martyrium, skulle have været foranlediget af noget kejserligt offeredikt. Der er heller ingen grund til at tro, at den samtidige forfatter, som skrev den oprindelige beretning herom, skulle have ønsket at give sine læsere/tilhørere noget indtryk heraf. Selv i de senere bearbejdede beretninger om Justin og elevernes martyrium ser vi intet andet niveau i modstanden end det, som repræsenteres af Rusticus. Når kejseren er fraværende som aktør eller initiativtager, betyder dette imidlertid ikke, at Marcus Aurelius skulle have misbilliget henrettelsen af de syv. Embedet som Roms bypræfekt var det øverste i det kejserlige embedshierarki, og Rusticus selv stod højt i Marcus Aurelius agtelse.

I beretningen ser vi intet folkeligt niveau i modstand repræsenteret. Det sidste hænger sammen med den *acta*-form af martyrberegningen, som vi her har det ældst bevarede eksempel på. Derfor kan vi heller ikke afvise, at sagerne, i overensstemmelse med Trajans og Hadrians reskripter, kan have været rejst af én eller flere private anklagere. Justins elev, apologeten Tatian, beskylder i sit apologetiske skrift, *Mod grækerne* filosofen Crescens for at arbejdede på at få Justin og Tatian selv dødsdømt¹¹⁹⁰. Idet Tatian opholdt sig i Rom i 160'erne og idet han var elev af Justin, har han sandsynligvis kendskab hertil. Ifølge Tatian var Crescens vred på Justin fordi han havde følt sig

¹¹⁸⁸ Se dog *Dig.* 48,19,30 for et Aureliansk forbud mod at indgive andre overtro.

¹¹⁸⁹ Se også Plinius, X,96,9 og Tacitus, *Ann.* XV,44.

¹¹⁹⁰ Se Tatian, *Oratio ad Graecos* 19,1. Se også Euseb *HE* IV,16,7-9.

truffet, når Justin havde kritiseret filosoffer for at være grådige og griske. Hvor der er god grund til at fæste lid til, at Tatian vidste om selve Crescens efterstræbelse af Justins (og Tatians) liv, er der næppe grund til at fæste lid til, at han vidste meget om Crescens' motiver. Crescens skildres i de mest ufordelagtige vendinger, som en, der frygter døden og brænder af begær efter små drenge, og det er klart, at det kan tjene Tatians apologetiske formål at mistænkeliggøre Crescens motiver. Det er imidlertid afgørende at Tatian må have ment, at hans samtids publikum anså det for plausibelt:

1. At Justins domfældelse skyldtes en privat *delators* efterstræbelse.
2. At denne efterstræbelse var motiveret af den kristnes kritik af *delators* moral.

Det første viser, at samtidige kristne anså det for sandsynligt, at der var privat initiativ bag myndighedernes modstand mod de kristne. Det andet kan tyde på, at den kristne læser/tilhører af det apologetiske skrift kunne genkende, at kristen forkyndelse, som omfattede kritik af hedningers umoral, kunne resultere i modvilje og hermed, som beskrevet af Justin, motivere til modstand.

Går vi til Justins egne værker, finder vi faktisk også her et udsagn om, at Crescens var Justins modstander¹¹⁹¹. Her ser vi endog, at Justin forventer, at Crescens vil angive ham og få ham dømt. Vi ser endvidere at Crescens, ligesom Rusticus, opfattede de kristne som gudløse, *ϕqšwn*, og ugudelige, *ϕsebîn*. Hvis dette er korrekt, og hvis Crescens, som Tatian hævdede og Justin forventede, var *delator*, vil vi altså se, at anklagerens og dommerens bedømmelse af de kristne var overensstemmende. Under alle omstændigheder leverer Justin i denne passage et solidt argument til Ste. Croix ugudelighedstese. Dette bekræfter, hvad vi fandt i beretningen om Polykarps martyrium: At også folkelige modstanderes fjendtlighed kunne være realistisk.

Modstand og modstandere i Lyon år 177.

Dateringen af beretningen og begivenheden til år 177 under Marcus Aurelius har fået nogle forskere til at se begivenhederne som et udtryk for generelle, eller endog kejserlige kristenforfølgelser¹¹⁹². Her følger og afviger disse forskere på én og samme tid fra Eusebs tolkning. Ifølge Euseb blussede forfølgelsen af de kristne i disse år op i flere egne (hvilket kunne tyde på central styring), men for Euseb var det mængden og ikke kejseren, der var skyldig heri (hvilket ikke tyder på central styring)¹¹⁹³. Det er afgørende, at beretningen, som Euseb gengiver, ikke indikerer, at modtagermenighederne i Lilleasien skulle have mødt så megen modstand som menigheden i Lyon.

¹¹⁹¹ Dette og følgende se Justin, *2.Apol.* 3,1-2.

¹¹⁹² Se fx Guyot og Klein 1993 s.339 og Sordi 1988 s.72. Keresztes har argumenteret herimod. Se Keresztes 1968. Hans negative argumenter imod en kejserlig styring er overbevisende. Hans positive tese (at forfølgelsen skyldes et *senatus consultum* fra år 177 som skulle skaffe gladiatorer) er derimod ikke overbevisende.

¹¹⁹³ Se Euseb, *HE* V. bogs indledningen og V,2,1.

Lokalt initiativ til modstand i Lyon i 177.

Hvis vi går til Eusbes uddrag af den originale beretning, finder vi, at både den lokale befolkning, de lokale myndigheder, den regionale romerske myndighed og kejseren var eller blev involveret i modstanden mod de kristne i Lyon¹¹⁹⁴. Der er imidlertid intet i beretningen, som tyder på, at initiativet til modstanden udgik fra kejseren. Tværtimod bekræfter beretningen Eusebs tolkning af, at initiativet var ”mængdens”, og at myndighederne først gradvist blev involveret og det på et stadig højere niveau. ”Mængden” involverede de lokale myndigheder (og den stedlige kommandant), de lokale myndigheder, den regionale myndighed, og den regionale myndighed kejseren¹¹⁹⁵.

Mængdens indledende modstand bestod i tilråb, stenkast, slag og plyndringer, og først herefter blev de lokale myndigheder på mængdens initiativ involveret¹¹⁹⁶. De lokale myndigheder forhørte derpå de ”anklagede” eller angivne, men de overskred ikke deres beføjelser, idet de lod dem, som bekendte, fængsle, så bekendterne kunne afvente statholderens dom¹¹⁹⁷.

Den regionale myndighed i modstrid med Trajans retningslinier.

Da statholderen imidlertid først havde indledt sagerne mod disse bekendere, lod han sig ikke nøje hermed. Statholderen iværksatte en aktiv eftersporing af de kristne, i hvilken den stedlige romerske garnison tog aktivt del¹¹⁹⁸. Dette er åbenlyst i modstrid med de retningslinier, som både Trajan og Hadrian havde udstukket¹¹⁹⁹. Dette har fået Musurillo til at mene, at forfatteren ikke var redelig i sin skildring af statholderens fremgangsmåde, mens Keresztes har fortolket statholderens eftersporing af de kristne som eftergiveness overfor masserne, som statholderen ikke kunne eller ville modstå¹²⁰⁰. Begge tolkninger bygger på den tvivlsomme forudsætning, at statholderen i den aktuelle situation både kendte Trajans og/eller Hadrians reskript/reskripter, og at han burde være og føle sig bundet heraf. I beretningen om Polykarps martyrium så vi, at mængden i Smyrna opfordrede prokonsulen til at opspore Polykarp. På samme måde ser vi i den aktuelle beretning, at mængden med tilråb havde indflydelse på formen af den straf, som ramte enkelte martyrier og på, at en kendt kristen, den romerske borger Attalus, blev opsporet¹²⁰¹. Initiativet til modstanden i Lyon var, som vi har set, også i første omgang udgået fra mængden. Men om det var mængden, som også opfordrede og ”tvang” en vrangvillig statholder til en aktiv eftersporing af de kristne, lader sig ikke afklare. Herom er beretningen tavs. Vi ser dog, at statholderen, da han opdager, at den af mængden kendte

¹¹⁹⁴ Befolkning: Se Euseb, *HE* V,1,7-17, 30-31, 38, 43, 58-60. Lokale myndigheder: Se Euseb, *HE* V,1,7-8 og 30.

Regionale myndighed: Se Euseb, *HE* V,1,9-17, 30 og 43-58. Kejseren: Se Euseb, *HE* V,1,43 og V,1,45.

¹¹⁹⁵ Se Euseb, *HE* V,1,7, V,7-8, V,8-9, V,44 og V,47.

¹¹⁹⁶ Se Euseb, *HE* V,1,7.

¹¹⁹⁷ Se Euseb, *HE* V,1,7-9.

¹¹⁹⁸ Se Euseb, *HE* V,1,14.

¹¹⁹⁹ Se Plinius X,97 og Euseb, *HE* IV,8,6. Se fx også Klein 1993 s.342 note 123.

¹²⁰⁰ Se Musurillo 1972 s.LV og Keresztes 1967a s.82 og 1989 bd.1 s.124-125.

¹²⁰¹ Se Euseb, *HE* V,1,38 og V,1,44.

og forhadte Attalus er romersk borger, ikke har noget problem med at modstå mængdens ønske om øjeblikkelig domfældelse, idet han lader ham føre fra amfiteatret til fængslet, hvor han skal afvente kejserens svar¹²⁰². Statholderens eftersporing af de kristne tyder altså på, at Trajans og Hadrians retningslinier, selv hvis de var kendt af statholderen i Lyon, ikke blev fulgt.

I ligeså åbenlys modstrid med Trajans retningslinier var statholderen, når han ikke lod de anklagede, som fornægtede – i Plinius' optik de besindige – gå fri. Men her er han, som vi har set, ikke kun i modstrid med Trajan, men også med den fremgangsmåde, som vi har set prokonsulen i Smyrna følge overfor den frafaldne Qvintus og i modstrid med den fremgangsmåde, vi har set Rusticus lægge op til overfor Justin og Justins seks elever. Dette lader da også til at have været en grim overraskelse for de af de anklagede i Lyon, som fornægtede, men en nærmest glædelig overraskelse for forfatteren¹²⁰³. Vi fornemmer derimod ingen overraskelse over statholderens eftersporing af de kristne, hvorfor vi kan konkludere, at frafaldne som regel må være blevet frigivet, mens det altså næppe, i uoverensstemmelse med Trajans retningslinier, var uhørt, at regionale myndigheder, som i Smyrna og Lyon, eftersøgte kristne.

Marcus Aurelius' reaktion.

Dette bekræftes af Marcus Aurelius' svar på statholderens forespørgsel – hvori Marcus Aurelius bekræftede, at kristne skulle henrettes (pines til døde), men fornægtere sættes fri¹²⁰⁴. Hans instruktioner indeholdt intet forbud mod eftersporing af kristne. Blandt andre Sordi har villet se denne udeladelse som en ny udvikling, kejserens bevidste fravigelse af de principper, som Trajan havde fastlagt og de principper, som i hele den mellemliggende periode var blevet fulgt¹²⁰⁵. Ovenstående analyse tyder imidlertid på, at Trajans retningslinier ikke havde været så dominerende, som det oftest antages, og at de kristne også i andre situationer var blevet eftersporet. Hvis det i Lyon vitterligt var epokegørende, at statholderen og at kejseren tillod eftersporing, så har dette ikke efterladt sig spor i beretningen – forfatteren udtrykker ingen overraskelse herover. Det mest sandsynlige er altså, at statholderen med sin eftersporing ikke mente at være i modstrid med nogen stående præcedens.

Marcus Aurelius' retningslinier blev efterfølgende fulgt¹²⁰⁶. Vi har set, at mens Trajan foreskrev, at de besindige skulle frigives, hvis de beviste deres besindelse gennem en offer- og

¹²⁰² Se Euseb, *HE* V,1,44.

¹²⁰³ Se Euseb, *HE* V,1,25-26, 33-35 og 48-50.

¹²⁰⁴ Se Euseb, *HE* V,1,44 og 47. Se fx også Klein 1993 s.348 note 173 og Grant 1993 s.56. Grant mener kun at denne frigivelse skulle gælde romerske borgere. Her forudsætter han, at alle de fængslede, som omtales i *HE* V,1,44 i lighed med en vis Attalus, er romerske borgere. Dette er i sig selv en mulig tolkning. Men tolkningen kan ikke opretholdes hvis man læser V,1,47, hvor statholderen i strafudmålingen i forhold til de stædige skældner mellem borgere (som halshugges) og ikke-borgere (som kastes for de vilde dyr).

¹²⁰⁵ Se fx Sordi 1988 s.72 og Grant 1993 s.55.

¹²⁰⁶ Se Euseb, *HE* V,1,48. Altså med den modifikation at statholderen lod romerske borgere halshugge.

edstest, så forholdt det sig således i beretningerne om Polykarps og Justins martyrier, at de stædige blev mødt af offer- og/eller edskrav. Vi så endog i beretningen om Polykarps martyrium, at nogle blev torteret med henblik på at sikre sig deres offer eller ed. Vi kunne ikke afklare, om denne fremgangsmåde var udviklet fra Plinius' offertest, eller om den var opstået uafhængigt heraf. På lignende vis ser vi i den aktuelle beretning, at statholderen i Lyon, efter at have modtaget kejserens instrukser om at frigive dem, som fornægtede, ikke alene efterkommer denne kejserlige instruks men ligefrem gik over til at søge at fremtvinge frafald gennem tortur¹²⁰⁷. Dette forekommer mærkeligt. Først undlader statholderen, tilsyneladende til alles overraskelse, at frigive fornægtere, og siden er han så ivrig efter at frigive, at han anvender tortur i et, ifølge forfatteren, forgæves forsøg på at tvinge flere martyrer til fornægtelse og ed. Han går således videre end det, som kejseren, ifølge vores kristne forfatters gengivelse, havde foreskrevet. Denne gengivelse er imidlertid overfladisk, kortfattet og uden citat. Derfor er det bestemt muligt, at kejseren direkte har anbefalet tortur af de stædige med henblik på at fremtvinge frafald. Vores forfatter kan have været uvidende herom, eller han kan have fundet det formålsløst, formålsstridigt eller irrelevant at dele denne viden med læseren/tilhøreren. Hvis derimod gengivelsen, trods sin kortfattede form, er fyldestgørende for Marcus Aurelius' reskripts indhold, må det betyde, at statholderen af egen drift har tolket det som givende hjemmel for en sådan tortur. Denne tolkning vil lettest blive forståelig, hvis statholderen vidste, at hans tortur af frafaldne var afvigende i forhold til normal fremgangsmåde, og hvis han vidste, at tortur af bekendere forekom. Beretningen vidner altså i sig selv om, at bekendere undertiden blev torteret med henblik på at fremkalde deres frafald, mens de omstændigheder, hvorunder vi i denne beretning hører herom, viser, at denne fremgangsmåde i år 177 forekom en romersk statholder almindelig, og/eller at den fik kejserlig konfirmation.

Straf for kristennavnet.

I forfatterens gengivelser af statholderens forhør af kristne står martyrens bekendelse som kristen i centrum¹²⁰⁸. Da en mand ved navn Vettius Epagathus, som ikke selv var anklaget, ønskede at forsvare de anklagede, blev det ham ikke tilladt. På mængdens opfordring spurgte statholderen ham simpelthen, om han også var kristen, og da Vettius svarede bekræftende herpå, var også hans sag afgjort¹²⁰⁹. Dette bekræfter det hidtidige billede af, at de kristne blev anklaget, dømt og straffet simpelthen for at være kristne. Men det forklarer naturligvis fortsat ikke, hvorfor dette kristennavn forekom mængden og myndighederne at være strafbart. Når vi nu skal benytte beretningen som kilde hertil, må vi være opmærksomme på, at forfatteren med større sikkerhed kan udtale sig om,

¹²⁰⁷ Se Euseb, *HE* V,1,53.

¹²⁰⁸ Se Euseb, *HE* V,1,8, 10, 15, 20, 26 og 50.

¹²⁰⁹ Se Euseb, *HE* V,1,10. Se fx også Klein 1993 s.341 note 117.

hvordan og af hvem de kristne mødte modstand end hvorfor. Dette var dog et større problem, hvis vi kun skulle bruge beretningen som kilde til begivenhederne i Lyon i år 177, end når vi nu skal bruge kilden til mere almene motiver til modvilje og modstand mod de kristne i denne periode. I ethvert begivenhedsforløb kan særlige forhold gøre sig gældende, i den aktuelle situation særlige forhold og særlige motiver som forfatteren (og vi) ikke kender, eller har mulighed for at gennemskue. I mangel af indsigt eller forståelse for de særlige motiver vil en forfatter imidlertid være tilbøjelig til at indsætte almene og velkendte motiver, og det er jo netop disse vi efterlyser. Man kan altså sige, at hvis forfatteren præcist har gengivet motiverne for modstanderne i Lyon, som de ”virkelig” var, vil hans beretning være en dårligere kilde til generelle motiver til modstand mod de kristne, end hvis han, i mangel af indsigt i de præcise og aktuelle motiver, har indsat generelle.

Beretningen om martyrerne i Lyon har været i centrum af megen debat om motiverne til kristenforfølgelserne, idet der heri både kan findes støtte for Sherwin-Whites og Walshs skændselstese og Ste. Croix’ ugudelighedstese¹²¹⁰. Således vil det også her blive diskuteret, om den alvorligste anke mod de kristne var deres påståede umoral eller deres påståede ugudelighed.

Motiver: De kristnes ugudelighed, umoral og overtro.

Over for statholderen forlangte den ovennævnte kristne, Vettius Epagathus, til *forsvar*, *ἔπολογοῦμένοι*, for de anklagede at erklære, at der ikke var noget *ugudeligt* eller *ufromt* hos de kristne (*hos os*)¹²¹¹. Dette har Klein tolket således at Vettius forsvarede de anklagede mod anklager om umoral, som fx rituel kannibalisme og seksuelle udskejelser¹²¹². Med en sådan fortolkning bekræfter passagen skændselstesen – de kristnes modstandere er motiveret af kimærisk fjendtlighed. Ordvalget tyder imidlertid på, at den unge kristne snarere forsvarede de anklagede mod anklager om gudløshed og ufromhed. Hermed bekræftes Ste. Croix’ ugudelighedstese, ligesom det ses, at fjendtligheden er realistisk. Imidlertid skal det her atter understreges, at der for anklagerne (som for de anklagede) var en nøje sammenhæng mellem det, de opfattede som ugudelighed og det, de opfattede som umoral¹²¹³. Forfatteren beretter således, at den frafaldne Biblis blev torteret af statholderen for at fremkalde tilståelse af ugudelige ting, *τι ἤφα*, og at hun – da hun mod alle odds under torturen fattede nyt mod – erklærede, at de kristne umuligt kunne spise børn¹²¹⁴.

Kimærisk fjendtlighed og beskyldninger om ritualiseret umoral og spillede altså tydeligvis en rolle i Lyon – side om side med opfattelsen af de kristne som ugudelige. Ifølge

¹²¹⁰ Se kapitel 3 og 12 og Sherwin-White 1964, Walsh 1991 og Ste. Croix 1963 og 1964.

¹²¹¹ *ἤφρον μὴδ ἄσεβῆς ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν*. Se Euseb, *HE* V,1,9.

¹²¹² Se Klein 1993 s. 341 note 115.

¹²¹³ Se fx Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* III,16 for et samtidigt vidnesbyrd om at ugudelighed og skændighed fortsat blev set som sammenhængende karaktertræk.

¹²¹⁴ Se Euseb, *HE* V,1,25-26.

forfatteren var der nogle af de kristnes hedenske slaver, som under trusler om tortur og tilskyndet af soldaterne, beskyldte de kristne for kannibalisme og blodskam¹²¹⁵. Hvis forfatteren har ret i, at det var soldaterne som tilskyndede slaverne til at komme med sådanne beskyldninger, bekræftes det, at hedninger i samtiden nærede forestillinger om, at de kristne praktiserede ritualiseret umoral. Under alle omstændigheder skildrer forfatteren, at slavernes beskyldninger bidrog til at øge mængdens modvilje mod de kristne¹²¹⁶. Forfatteren tolker videre på mængdens motiver til modstand og ser modstanden og dens motiver som opfyldelsen af en af Jesu profetier, ifølge hvilket der skulle komme en tid, hvor enhver, som slog hans disciple ihjel, skulle mene at være from¹²¹⁷. Forfatteren lader imidlertid den kristne slavinde Blandina afvise beskyldningerne, idet hun under statholderens tortur siger: *Jeg er en Kristen, og hos os sker det intet ondt*¹²¹⁸! Bekendelsen til kristennavnet står som sagt i centrum i flere andre forhør¹²¹⁹, men i to andre tilfælde lader forfatteren sideløbende martyren afvise forskellige beskyldninger om umoral¹²²⁰.

Når der, som vi har set, oprindeligt ikke var nogen redning i at fornægte¹²²¹, kan dette måske hænge sammen med, at statholderen, ligesom én af den tids andre ledende romere, Cornelius Fronto¹²²², vitterligt var besjælet af kimærisk fjendtlighed og troede på rygterne/anklagerne om, at de kristne var blodskændende kannibaler. Forfatteren af beretningen skriver videre, at de, som fornægtede, blev straffet som, *w9j, manddræbere, øndrofÒnoi, og blodbesudlede, miaro*¹²²³. At dette for forfatteren ikke kun er en sammenligning af straffens hårdhed men også afspejler de anklager, han mente ramte fornægterne, fremgår af fortsættelsen. Her skriver forfatteren, at de frafaldne blev hånet af mængden som æreløse og umandige, idet de *beskyldtes, TMgkl»mata*, for at være *manddræbere, øndrofÒwn*. Den samme mængde beskyldte de standhaftige for ugudelighed og overtro. Forfatteren citerer således mængden for, at de kristne *indførte en fremmed og ny Gudsdyrkelse hos os og ringeagtede de Ting, som man bør frygte for*¹²²⁴. Igen supplerer skændselstesen, ugudelighedstesen og overtrostesen hinanden. Religiøse motiver og mængdens ønske om at opretholde freden med guderne er også i centrum, når forfatteren om mængdens behandling af biskoppen Pothinus skriver: *Alle mente de, at de vilde begaa et Misgreb, ja forsynde sig mod Guderne, hvis nogen undlod at give sig frie Tøjler overfor ham. De mente nemlig, at deres*

¹²¹⁵ Se Euseb, *HE* V,1,14.

¹²¹⁶ Se Euseb, *HE* V,1,15. Se fx også Grant 1993 s.55-56.

¹²¹⁷ Se *Joh.* 16,2 og Euseb, *HE* V,1,15.

¹²¹⁸ *Cristian» e,,mi ka^ par' 'm<n oÙd n faàlon g...netai.*

¹²¹⁹ Se Euseb, *HE* V,1,8, 20, 26 og 50.

¹²²⁰ Se Euseb, *HE* V,26 og 52.

¹²²¹ Se Euseb, *HE* V,1,33.

¹²²² Fronto: Se Minucius Felix, *Octavius* 9,5-6 og 31.

¹²²³ Dette og følgende se Euseb, *HE* V,1,33-35.

¹²²⁴ *xšnhn tini ka^ kainʒan e,,sEgousin 'm<n qrVske...an ka^ katafronoàsi tin deinîn.* Se Euseb, *HE* V,1,63.

Denne og følgende oversættelser af Euseb, *HE* ifølge Bang 1940.

*Guder ville straffe dem for det*¹²²⁵. Ligeledes når forfatteren skriver om nogle i mængden, at de priste og ærede deres afguder, *εἰδωλα*, for at de kristne var blevet straffet¹²²⁶.

Ste. Croix gjorde sig lystig på bekostning af de forskere, som argumenterede for skændselsstesen ved at hævde, at myndighederne, hvis de havde taget anklager om kannibalisme seriøst, ikke ville have frigivet de frafaldne, blot fordi disse frafaldne havde revet deres medlemskort til kannibalklubben i stykker¹²²⁷. Denne indvending kan altså ikke bruges i forhold til den fremgangsmåde, som statholderen i Lyon oprindeligt fulgte overfor de frafaldne, men gælder fortsat fuldt ud i forhold til Marcus Aurelius' korrektioner heraf. Der er altså meget, der tyder på, at mængden, såvel som statholderen i Lyon, havde eller blev bibragt en opfattelse af, at de kristne ikke blot var alment umoralske (xenofobisk fjendtlighed), men at de ligefrem var kannibaler og blodskændere (kimærisk fjendtlighed). I martyrbetretningen er der intet, der tyder på, at Marcus Aurelius delte denne opfattelse. Derimod er der ingen tvivl om, at han mente, at de kristne fortjente døden. Her får vi imidlertid intet indblik i motiverne hertil.

Marcus Aurelius, *Selvbetrægtninger* og motiver til modstand mod de kristne.

Den eneste mulighed for indblik heri er i Marcus Aurelius' efterladte værk, *Selvbetrægtninger*. I en kontekst, hvor Aurelius drøfter, at sjælen må være beredt til at skilles fra legemet, kritiserer Aurelius de kristne for, at deres beredelse kommer af tom trods, *ἡλιζάν παράταξιν*, og ikke som det burde være tilfældet af fornuftig og alvorlig overvejelse¹²²⁸. Sherwin-White har anført denne passage som et væsentligt belæg for sin opsætsighedstese¹²²⁹. Imidlertid er konteksten altså ikke en redegørelse for motiverne bag retslige indgreb overfor de kristne, men den er en diskussion af centrale stoiske positioner. Når denne kontekst tages i betragtning, må vi nøjes med at konkludere, at de kristnes mod og trods forundrede og irriterede Marcus Aurelius og motiverede ham til en skriftlig filosofisk modstand, som vel at mærke fremsættes *en passant*. Hvor stor en rolle denne irritation spillede for hans villighed til at sanktionere den lokale forfølgelse af de stædige kristne i Lyon, som den regionale romerske myndighed tog del i, lader sig næppe afklare. En anden passage i Marcus Aurelius' selvbetrægtninger bliver imidlertid også undertiden set som en reference til kristne. Her taler Marcus Aurelius om, at tanken kan føre på afveje til det slette og anfører som eksempel, at dette sker hos de ugudelige, dem som svigter deres fædreland, dem som tillader sig alle afskyeligheder bag lukkede døre¹²³⁰. Ifølge det, vi allerede har set, og det vi skal se, svarer disse

¹²²⁵ *πεἰτῶν δὲ τῶν γουμῶν μετὰ τὴν πῆλμμελεῖν καὶ ἔσειβον, εἰ τὴν ἐπολεῖσθε... ἡ τὰ εἰ, ἡ αὐτῶν ἐσελθε... ἀγὼ καὶ γὰρ τοῦ γεοῦ ἡ αὐτῶν ὄντο οὐ τῶν τῶν κδικῶν σείν.* Se Euseb, *HE* V,1,31.

¹²²⁶ Se Euseb, *HE* V,1,60.

¹²²⁷ Se Ste. Croix 1964 s.31.

¹²²⁸ Se Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* XI,3

¹²²⁹ Se Sherwin-White 1966 s.784.

¹²³⁰ Se Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* III,16.

beskyldninger til beskyldninger, som mødte de kristne. Det er derfor plausibelt, at Marcus Aurelius her (bl.a.) skulle have kristne i tankerne. Hvis dette vitterligt var tilfældet, vil både ugudelighedstesen og skændselstesen blive bekræftet af denne passage. Vi vil altså utvivlsomt finde realistisk fjendtlighed mod de kristne hos Marcus Aurelius. I det tilfælde, at han med passagen refererede til de kristne, er der imidlertid fortsat to mulige fortolkninger af hans reference til skændsler bag lukkede døre:

1. At Marcus Aurelius anså de kristne som alment umoralske (xenofobisk fjendtlighed).
2. At Marcus Aurelius anså de kristne som skyldige i ritualiseret incest og kannibalisme (kimærisk fjendtlighed).

Den sidste mulighed understøttes af, at den ville bringe Marcus Aurelius' opfattelse (og kritik) af de kristne i overensstemmelse med hans lærers, Cornelius Frontos, kritik af de kristne. Denne mulighed giver os dog problemer i forhold til Marcus Aurelius' reaktion på henvendelsen om de kristne fra den regionale romerske myndighed i Lyon. Her greb Marcus Aurelius, som vi har set, ind og foreskrev, at frafaldne skulle frigives. Denne korrektion af provinsmyndighedens hidtidige fremgangsmåde ville (i forlængelse af Ste. Croix' argumentation) næppe give mening, hvis Marcus Aurelius ment, at de frafaldnes fortidige synder omfattede kannibalisme. Det er imidlertid umuligt at datere bog III til XII af Marcus Aurelius' *Selvbetrægtninger* nærmere end til perioden mellem år 172 og 180. Vi kan altså ikke afvise, at Marcus Aurelius skrev denne passage på et andet tidspunkt end i år 177, og at han altså, i tidsrummet mellem affattelsen af denne passage og reaktionen på henvendelsen fra Lyon, ændrede mening om de kristne på dette punkt. En anden mulighed er, at forskellen mellem hans ikke kimærisk fjendtlige reaktion i forhold til de kristne i Lyon og hans kimærisk fjendtlige udfald mod de kristne i *Selvbetrægtninger* simpelthen skyldes at han som kejser måtte tage andre hensyn til saglighed og rolige forhold i provinserne end når han bedrev (lomme)filosofi og her langede ud efter det han opfattede som modstandere.

Uanset om Marcus Aurelius i passagen refererede til kristne eller ej, og uanset om han på noget tidspunkt var kimærisk fjendtlig overfor kristne eller ej, så får vi med den omdiskuterede passage et samtidigt vidnesbyrd om, at ugudelighed og skændighed fortsat blev set som sammenhængende karaktertræk.

Modstand og modstandere i Scili i Nordafrika år 180.

Modstandere i Scili år 180.

Af den bevarede tekst kan vi ikke slutte os til, hvordan eller på hvilken persons initiativ de kristne blev bragt for, *inpositis*, prokonsulen. Hvis vi skal tro Augustins og tekstudgavernes overskrifts angivelse af, at martyrerne var fra Scili, er det imidlertid sandsynligt, at lokale modstandere på en

eller anden måde var involverede¹²³¹. Det forekommer usandsynligt, at prokonsulen i Karthago på eget initiativ skulle have restforfulgt hele tolv kristne fra en sandsynligvis lille og i hans øjne ubetydelig lokalitet som Scili. I særdeleshed når intet, ud over henrettelsesformen, tyder på, at de tolv var af en stand eller status, som normalt skulle have gjort dem bemærkelsesværdige for en prokonsul. Der eksisterer en senere kristen nordafrikansk tradition for, bl.a. bevidnet af Augustin og af flere indskrifter, at Saturninus skulle have halshugget fire kristne den 4. juli i det år, der svarer til 180¹²³². Hvis vi skal tro denne tradition, og hvis vi skal tro Tertullian, når han hævder, at Saturninus var den første prokonsul i Nordafrika, som henrettede kristne, kan det have været nyheden herom, der har fået lokale i Scili til kort efter at anklage de tolv kristne. Med Saturninus' henrettelse af de fire er det blevet klart for de lokale i Scili, at det, i modsætning til de hidtil herskende tilstande i Nordafrika, var muligt at få kristne henrettet. Hvis vi ikke fæster lid til traditionen, er det også muligt, at martyrerne fra Scili simpelthen var de første eller endog eneste henrettelser under Saturninus, og at det netop var disse henrettelser, som Tertullian hentydede til.

Beretningen viser os under alle omstændigheder, at nogle kristne i Nordafrika i år 180 blev dødsdømt af den regionale romerske myndighed. Noget tyder på, at også lokalbefolkningen på en eller anden måde var involveret i modstanden. Det sidste bekræftes muligvis også, som Klein meget spidsfindigt har foreslået i en tekstkommentar¹²³³, hvis et udfald mod falsk vidnesbyrd, som en af de anklagede, Speratus, fremsætter i forhøret, har sarkastisk brod mod en hedensk *delator* (7). Men på hvilket grundlag og med hvilke anklager blev de tolv retsforfulgt, og hvilke motiver havde de eventuelle ukendte lokale modstandere, og hvilke motiver havde Saturninus?

Den retslige behandling af de anklagede.

Ved den overleverede beretnings indledning lover prokonsulen som det første de anklagede kejserlig tilgivelse, hvis de vil genvinde den sunde fornuft, *si ad bonam mentem redeatis* (1). For at opnå denne tilgivelse er der imidlertid nogle krav. Prokonsulen befaler de anklagedes talsmand, Speratus, at sværge ved kejserens Genius (5), og han befaler alle de anklagede, at ophøre med at være af denne (kristne) overbevisning, *Desinite huius esse persuasionis* (7). Kristennavnet står i centrum, for Vestita og Speratus bekender sig lakonisk som kristen: *Christiana sum*, de øvrige anklagede samtykker i denne bekendelse (9-13,) og som vi skal se, indgår kristennavnet i dommen. Der er ingen tvivl om, at Saturninus håbede, at de anklagede kristne ville besinde sig, så han kunne undgå at dømme dem på deres bekendelse (tilståelse). Han giver dem nemlig atter mulighed for omsindelse og spørger for det første, om de ønsker at vedblive at være kristne og tilbyder dem for

¹²³¹ Med hensyn til lokalitet og datering se ovenfor kapitel 4. Lokal modstand se fx også Klein 1993 s.352 note 204.

¹²³² Her fra Friend 1965 s.313 og 339 note 86.

¹²³³ Se Klein 1993 s. 353 note 211.

det andet to gange betænkningsstid – den sidste gang hele 30 dage (Se 10-13). Da de anklagede imidlertid afviser alle hans ”tilbud”, læser Saturninus sin dom op (Se 14). Ifølge denne dømmes de anklagede til halshugning, idet de har tilstået, *confessos*, at leve efter kristen ritus, *ritu christiano*, og idet de stædigt har nægtet, *obstinanter perseveraverunt*, at vende tilbage til romernes sæder, *Romanorum morem*. I modsætning til den indledningsvise fremgangsmåde i Lyon, men i overensstemmelse med Marcus Aurelius’ forskrifter til statholderen her, giver Saturninus altså de kristne mulighed for at undgå straf gennem ed. Der er intet som tyder på, at Saturninus, som prokonsulen i Smyrna eller som statholderen i Lyon, forsøgte at fremtvinge frafald med tortur. Hermed er Saturninus på alle punkter i bedre overensstemmelse med de retningslinier, som Trajan havde udstukket for Plinius, end de romerske myndigheder, som vi har haft mulighed for at ”iagttage” i nogen af kilderne fra den mellemliggende periode.

Kejseren er indirekte til stede i kraft af Saturninus’ krav om ed ved hans Genius og i kraft af Saturninus’ forsikring til de anklagede om, at de i tilfælde af frafald vil blive benådet i hans navn. Intet tyder imidlertid på noget direkte kejserligt engagement i – eller initiativ til forfølgelse.

Specifikke eller almindelige motiver til modstand.

Af Saturninus’ spørgsmål, befalinger og kommentarer til de anklagede, kan der udledes en del om synet på de kristne og kristendommen og dermed om motiver for modstand. Hvis vi antager, at kilden pålideligt gengiver Saturninus’ ordvalg, har vi her et pålideligt vidnesbyrd om denne romerske prokonsuls syn på kristendommen og hans motiver til at retsforfølge kristne. Når disse motiver ikke forekommer at være betinget af mere eller mindre personlige oplevelser, som var unikke for Saturninus, kan vi med nogen forsigtighed formode, at også andre i Saturninus’ samtid har delt hans opfattelse. Hvis vi derimod antager, at kilden er et litterært arbejde af en samtidig kristen forfatter, som ikke tog meget hensyn til den aktuelle ordveksling, må Saturninus’ ”udsagn” i beretningen repræsentere det billede af kristendommen, som en samtidig kristen forfatter mente, at en romersk prokonsul havde og de motiver for modstand, som en sådan forfatter mente måtte være plausible for en samtidig kristen læser og tilhører. Sådanne ”plausible” motiver måtte være genkendelige fra læserens og tilhørernes hverdag. Således bliver beretningen en kilde til de motiver til modstand, som mange flere af samtidens kristne, end de tolv aktuelle martyrer, genkendte og mødte. Eller måske rettere hvordan disse kristne fortolkede motiverne bag den modstand de mødte.

Kristen ritus i uforsonlig modsætning til romerske skikke.

I vores beretning ser Saturninus, som vi har set, en uforsonlig modsætning mellem kristen ritus på den ene side og romerske skikke på den anden (14). Denne modsætning er klarere formuleret i denne kilde, idet den ligefrem indgår i dommens præmisser, end i nogen anden af de kilder fra den

aktuelle periode, som vi hidtil har analyseret. Vi finder derimod en parallel hertil i Lukas' beretning om modstanden i Filippi, hvor den lokale folkemængde anklager Paulus og Silas for, at de *forkynder skikke, som det ikke er tilladt os romere at antage eller følge*¹²³⁴. En parallelitet mellem en senere kristen kilde og en normativ nytestamentlig tekst kan tyde på en litterær afhængighed. Hermed er der risiko for, at forfatteren har tolket og beskrevet de aktuelle begivenheder i lyset af det normative forlæg. Dette ville være et afgørende problem, hvis vi udelukkende eller blot primært var interesseret i at finde Saturninus' motiver. Når vi nu derimod primært ønsker at bruge beretningen som kilde til mere generelle motiver, er det muligt at argumentere for, at den aktuelle parallel ikke ville være af interesse for samtidens kristne (hverken forfatter eller læser/tilhører), hvis de ikke fra deres tid kunne genkende at stå i en konfrontation mellem egen "kristen ritus" på den ene side og "romerske sæder" på den anden.

Denne konfrontation var mest akut på det, vi vil kalde det religiøse område. Forfatteren skildrer, at Saturninus på forhånd forventede af de kristnes talsmand, Speratus, at han ville bruge den "platform", som et forsvar i retsalen gav ham til at bagtale *vores hellige, sacris nostris* (5). At forkynde og forsvare kristendom bliver i beretningen skildret som synonymt for Saturninus med at bespotte det, som er helligt for romerne (3-5). Saturninus skildrer sig selv som gudfrygtig og loyal mod kejseren og befaler de kristne at være det samme (3-5). Han oplever imidlertid de kristnes stædige uvilje hertil, hvorved de kristne også demonstrerer en utilbørlig opsætsighed, en opsætsighed som også indgår i dommens præmisser (14). De kristne mangler altså respekt for de rette autoriteter, guderne, kejseren og Saturninus selv, og idet Saturninus ved beretningens indledning opfordrer de anklagede til at komme til fornuft, *ad bonam mentem*, underforstår han naturligvis, at de anklagede ikke er ved deres fulde fem (1). Dette bekræftes også senere i Saturninus' forhør, hvor han anvender glosen *dementiae*, afsind, vanvid (8).

De overtroiske kristne.

Når *dementia*, afsind, vanvid sammen med manglende gudsfrygt og manglende respekt for andre autoriteter hos de anklagede bekendere til kristennavnet står stejlt overfor prokonsulens og romernes *religio*, bliver det klart, at den måde, Saturninus i denne beretning bedømmer de kristne, ligger tæt op af, hvordan Plinius bedømte de kristne i Pontus en menneskealder tidligere. Plinius beskrev således de kristne som fanget i *amentiae*, afsindighed, som ubøjelet stædige og som uvillige til at dyrke guderne¹²³⁵. Når det for Plinius passede ind i ovenstående kontekst at bedømme de kristne som overtroiske, er det nærliggende at antage, at en lignende bedømmelse også ville

¹²³⁴ *kataggšllousin œq̄h § oÙk œxestin ʼmʼn paradšcesqai oÙd poieʼn `Rwma...oij oâsin*. Se ovenfor kapitel 11 og *Ap.G.* 16,20-21.

¹²³⁵ Se Plinius X,96,4. Se fx også Klein 1993 s.353 note 212. Se Plinius X,96,3 og X,96,5.

pas ind i den foreliggende kontekst. At der er sammenfald mellem Plinius' og Saturninus' retslige behandling af de kristne, modsvares således af et betydeligt sammenfald i de to embedsmænds opfattelse af kristendommen og dermed af et betydeligt sammenfald i deres motiver til at straffe – i det mindste som Saturninus' motiver og bedømmelse foreligger i vores beretning.

Det er et åbent spørgsmål, om Saturninus' bedømmelse af de kristne er skildret mere eller mindre præcist. Svaret på dette spørgsmål er imidlertid ikke altafgørende for den rejste problemstilling. Selv hvis Saturninus' bedømmelse af de kristne i beretningen kun har ringe relation til hans virkelige bedømmelse af kristendommen og hans virkelige dom over de tolv martyrer, vil forfatterens skildring af denne bedømmelse og denne dom vise os, at en sådan bedømmelse og en sådan dom forekom samtidens kristne sandsynlig. Dette vil vise os, at de i deres hverdag undertiden mødte hedninger, som bedømte de kristne som afsindige og i opposition til ordentlige "romerske" sæder i almindelighed og "romersk" religion i særdeleshed. Glosen benyttes ikke her, men med en sådan bedømmelse ville det ikke være malplaceret at antage, at mennesker, som bedømte kristendommen således, også kunne bedømme kristendommen som en *superstitio*, overtro. Det må altså konkluderes, at de kristne fortsat mødte realistisk fjendtlighed.

Umoral.

Der er intet i den bevarede beretningen, som tyder på at Saturninus i øvrigt har betragtet de kristne som skyldige i konkrete umoralske handlinger og dømte dem på et sådant grundlag – i dommen finder vi altså ingen kimærisk fjendtlighed. Her har vi igen et sammenfald med Plinius. Det forekommer imidlertid ejendommeligt, at de kristnes talsmand, Speratus, ved den bevarede beretnings indledning svarer på en opfordring om at komme til fornuft med en forsikring om, at de anklagede kristne aldrig har forbrudt, *malefecimus*, sig (2)¹²³⁶. Disse forsikringer interesserer ifølge beretningen ikke Saturninus, idet han, da han får ordet, straks skifter emne til en positiv beskrivelse af sin og den romerske religiøsitet (3).

Hvis vi først antager, at forfatteren har gengivet ordvekslingen og forløbet heraf præcist, har vi to muligheder:

1. Speratus forholder sig her til anklager, han har mødt i den konkrete sag. Disse kan være blevet fremsat af Saturninus eller – i betragtning af hvor uinteresseret Saturninus tilsyneladende er i forsvaret – mere sandsynligt af de eventuelle lokale angivere fra Scili. Disse anklager kan, som vi har været inde på, have været beskrevet i en nu tabt del af beretningen, eller de kan have været udeladt af forfatteren som uinteressante, underordnede eller lignende. I dette tilfælde vil

¹²³⁶ Se fx også Klein 1993 s.352 note 206.

vi altså se, at formodninger om, at de kristne var skyldige i umoralske handlinger, fortsat, som fx også i Lyon, spillede en rolle for modstanden mod de kristne. Om end vi altså i dette tilfælde, som med Plinius i Pontus, men i modsætning til statholderen i Lyon, ser, at rygter om kristen umoral ikke bidrog til den regionale myndigheds begrundelse for at straffe.

2. Speratus har ikke i forbindelse med den aktuelle retssag mødt sådanne anklager om umoral. Når han alligevel vælger at forsvare sig herimod, viser det, at han formodede, at den eventuelle modpart i sagen og/eller dommeren nærede forestillinger om, at de kristne var umoralske. I dette tilfælde vil vi få et endnu kraftigere vidnesbyrd om, at forestillinger om, at de kristne var umoralske, var almindelige, og at de derfor fortsat spillede en rolle for modstanden.

Hvis vi modsat antager, at forfatterens gengivelse af ordvekslingen mellem Speratus og Saturninus er et rent litterært produkt uden relation til den aktuelle sag, vil også denne antagelse lede os til en tilsvarende konklusion. Her vil vi se, at en anklaget kristen "burde" forsvare sig mod anklager om umoral, men vi ville også se, at forfatteren ikke mente, at den regionale myndighed ville tage hensyn til sådanne anklager, og hermed ville det motiv, at yde de kristne modstand på baggrund af antagelsen om, at de kristne var umoralske, være henvist til det folkelige og/eller lokale niveau.

Under alle omstændigheder finder vi altså, at rygter om kristen umoral fortsat spillede en vis rolle som motiv til modstand. Idet vi ikke møder konkrete anklager om rituel kannibalisme eller blodskam, må denne fjendtlighed betegnes som xenofobisk snarere end kimærisk.

Modstand og modstandere i Nordafrika omkring år 200 – beretningen om Perpetua.

En almen kejserlig forfølgelse af de kristne under Severus?

Ifølge Euseb indledte kejser Severus i det år, som svarer til år 203, en forfølgelse af menighederne¹²³⁷. Skønt Euseb hævder, at denne kejserlige jagt på de kristne overalt, *kata 9 pa0nta to0pon*, førte til, at mange blev martyrer, omtaler han kun konkrete eksempler fra Alexandria. Disse eksempler er utvivlsomt interessante for Euseb, fordi martyrerne i disse beretninger alle havde relation til Eusebs helt, Origenes – martyrerne var Origenes' far, Leonidas og nogle af Origenes' elever. Euseb har lidt rod i kronologien, idet han tydeligvis forestiller sig én sammenhængende forfølgelse i Alexandria fra Severus 10. år (år 203), mens de præfekter, som i Eusebs beretninger dømmer de kristne, er Q. Mæcius Lætus (år 201-202) og ikke dennes umiddelbare efterfølger, som Euseb forestiller sig, men den næstfølgende efterfølger, Subatianus Aquila (årene 206-210)¹²³⁸.

¹²³⁷ Dette og følgende se Euseb *HE* VI,1-2. Se fx også Klein 1993 s.355 note 6.

¹²³⁸ Se Euseb, *HE* VI,2,2, VI,3,3 og VI,5,2. Se fx også Sordi 1988 s.79-80, Barnes 1968 s.40-41 og Friend 1974 s.339, Schwarte 1963 s.185-208. Mellem de to var Claudius Julianus præfekt.

Nogle forskere, blandt andre Frend og Keresztes, har sat Eusebs bemærkninger om en kejserlig forfølgelse i forbindelse med et Severisk edikt, som omtales i *Historia Augusta, Septimius Severus*, en kejserbiografi fra slutningen af det 4. århundrede¹²³⁹. Ifølge denne kejserbiografi skulle Severus have forbudt omvendelse til jødedom og kristendom¹²⁴⁰. Flere af disse forskere har set beretningen om Perpetua og hendes fællers død som en samtidig bekræftelse af en Severisk forfølgelse, og et sådant edikts eksistens og/eller dette edikt og denne Severiske forfølgelse som baggrunden for og anledningen til Perpetuas og hendes fællers dom og henrettelse¹²⁴¹.

Der er ingen grund til at tvivle på Eusebs oplysninger om, at Origenes' far, Leonidas, og andre kristne vitterligt blev henrettet i Alexandria omkring år 201-202. Der er imidlertid al mulig grund til at være skeptisk overfor Euseb, når han fortolker denne begivenhed, som en del af en almen kejserlig forfølgelse. I denne fortolkning kan Euseb nemlig være præget af den kejserligt ledede forfølgelse af de kristne, som hans egen generation af kristne havde oplevet. Det er muligt, at der er kronologisk sammenfald mellem forfølgelserne i Karthago, som skildret i beretningen om Perpetuas martyrium og forfølgelserne i Alexandria, som skildret af Euseb, især hvis vi accepterer den traditionelle datering af Perpetuas død til år 203. Eusebs omtale af, at den Severiske forfølgelse af de kristne i Alexandria "først" brød ud i år 203¹²⁴² lader sig imidlertid dårligt harmonere med omtalen af ediktet mod omvendelse i Severus-biografien. Ifølge forfatteren af Severus-biografien udstedte Severus ediktet, mens han var på rejse mellem Antiokia og Alexandria. Moderne forskning har med stor sikkerhed dateret denne rejse til år 199¹²⁴³. For det første er det påfaldende, hvis resultatet af Severus' påståede edikt (*HA*) mod omvendelse skulle have været en almen forfølgelse af de kristne (Euseb), hvor også "gamle" kristne som Leonidas blev ramt¹²⁴⁴. For det andet er det mærkværdigt, hvis denne forfølgelse først skulle være brudt ud i Alexandria flere år efter udstedelsen af ediktet, når nu Severus, ifølge forfatteren af kejserbiografien, skulle have været i denne by kort efter ediktets udstedelse. Ligeledes harmonerer det dårligt med Eusebs billede af en generel kejserlig forfølgelse, når de eneste eksempler han giver på ofre herfor, henrettes med års mellemrum – efter dateringen af præfekturer i Egypten, henholdsvis i året 201-202 og indenfor årene 206-210. Passer dette ikke bedre med det hidtidige billede, vi har set med lejlighedsvis forfølgelser under ledelse af regionale romerske myndigheder? At forfølgelsen også i disse år typisk havde en sådan karakter, bekræftes af den samtidige kristne forfatter Hippolyt. I kommentarerne til

¹²³⁹ Se Frend 1965 s.319-323, Keresztes 1989 bd.2 s.1-17. Se også Henten og Avemarie 2002 s.101 og Siker 2000 s.245.

¹²⁴⁰ *Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. idem etiam de Christianis sanxit.* Se *Historia Augusta, Sep.Sev.* 16,8-17,1.

¹²⁴¹ Se fx Frend 1965 s.321-322, Keresztes 1989 bd.2 s.7-17, Siker 2000 s.245 og Henten og Avemarie 2002 s.101.

¹²⁴² År 203 hvis vi accepterer dateringen ud fra kejseren. År 201-202 hvis vi accepterer dateringen ud fra præfekten.

¹²⁴³ Se Barnes 1968b s.40-41 og Sordi 1988 s.84 og s.93 note 1. I modsætning til Henten og Avemarie 2002 s.101.

¹²⁴⁴ Dette og følgende se fx også Sordi 1988 s.80-81.

Danielsbogen fra Det gamle Testamente og De gammeltestamentlige Apokryfer ser vi netop jødiske og hedenske *privati* pågribe kristne og anklage dem overfor romerske statholdere¹²⁴⁵.

Det overfladiske sammenfald mellem de forskellige senere forfatteres beretninger om modstand mod kristendommen, kan altså ikke bruges som argument for en almen kejserstyret forfølgelse. I stedet må vi vende os direkte til en analyse af Perpetuaberetningens udsagn om modstand, modstandere og modstandernes motiver og herunder også på dette grundlag diskutere kejserens eventuelle rolle heri.

Modstand og modstandere i Karthago omkring år 200.

Som ovennævnt var både Saturus og forfatteren af rammefortællingen mere optaget af at opbygge deres samtids kristne læsere end af at oplyse os om den datidige modstands karakter, hvem de kristnes modstandere var, og hvilke motiver disse modstandere havde. I overensstemmelse hermed giver forfatteren af rammefortællingen os desværre ingen oplysninger om, hvordan, af hvem eller på hvilken persons initiativ de seks kristne blev bragt for retten¹²⁴⁶. Om de fem katekuméner skriver forfatteren lakonisk: *Apprehensi sunt adolescentes catechumeni* hvilket Balling, Bidstrup og Bramming har oversat til: *Nogle unge katekuméner blev anholdt*. Der er intet at indvende mod denne oversættelse, blot må man være opmærksom på, at den latinske term *apprehensi* ikke (nødvendigvis) og i modsætning til den danske term, *anholdt*, var juridisk og teknisk, sådan at vi ikke nødvendigvis med anvendelsen af denne latinske term kan fastslå, hvem der bragte de fem for retten – om det eventuelt var repræsentanter for myndighederne, som pågreb de fem. Samme dobbelttydighed finder vi i Perpetuas beretning, hvor hun i en indskudt sætning fortæller, at læreren Saturus havde meldt sig selv, idet han ikke havde været tilstede, da de øvrige var blevet ført (*adducti*) bort (4,5). Det var altså hverken magtpåliggende for den anonyme forfatter af rammefortællingen eller for Perpetua at fortælle os, hvem modstanderne var – enten fordi det var underforstået, eller fordi det var uinteressant for de samtidige læsere. Når vi i beretningen møder modstanderne, er det altså på en mere indforstået og selvfølgelig vis, hvor forfatterne ikke mener at have behov for at forklare deres læser/tilhører om modstandernes identitet eller motiver.

Perpetuas hedenske far.

I Perpetuas egen beretning er konfrontationen mellem hende selv og hendes hedenske far ganske indgående skildret. Efter pågribelsen blev de fem katekuméner i begyndelsen holdt i mildt fangenskab i et privathus (3,1)¹²⁴⁷. Her beretter Perpetua, at hendes far, der som den eneste i

¹²⁴⁵ Se Hippolyt, *Com.Dan.* I,22.

¹²⁴⁶ Se fx også Kraemer og Lander 2000 s.1052.

¹²⁴⁷ Se fx også Klein 1993 s.360 note 33.

familien ikke var kristen (5,6), forsøgte at overtale hende til ”frafald”. I centrum for deres diskussion stod, at Perpetua var kristen, for den sluttede, da Perpetua med en lignelse forklarede faderen, at hun aldrig kunne kaldes og være andet end netop kristen. Hendes konklusion lyder: *Jeg kan heller ikke sige, jeg er noget andet end det, jeg er. Jeg er kristen*¹²⁴⁸. Senere i Perpetuas beretning, da hun står overfor dommeren, Hilarianus¹²⁴⁹, bliver Perpetua tilsvarende spurgt, om hun er kristen, hvilket hun på tilsvarende vis bekender (tilstår) (6,4). I mødet med prokuratoren bekræftes det, at de kristne blev anklaget og dømt for selve kristennavnet¹²⁵⁰, men når diskussionen herom også er i centrum i datterens og faderens interne diskussion, og når Perpetua finder det formålstjenstligt at berette herom, tyder det på, at hun mente, at i det mindste nogle af hendes læsere/tilhørere ville kunne genkende en sådan intern konfrontation i ”blandede” familier. Skønt faderen, ifølge Perpetua, i sit overtalelsesforsøg, er under Djævelens indflydelse (3,3), hvilket må bestyrke læseren/tilhøreren i, at de i lignende situationer bør modstå familiemedlemmers overtalelseskunster, er hans motiver kærlige (3,1). Da Perpetua overfor faderen endeligt bekender sig som (forblivende) kristen, bliver faderen imidlertid rasende og griber til mindre kærlige midler, idet han overfalder datteren. I Perpetuas skildring er det eksplicit fremhævet, at det er ordet kristen, der ophidser faderen, og igen må vi formode, at en sådan afsky for kristennavnet koblet med en familiær bekymring for den kristne således har været genkendelig for nogle af samtidens kristne fra disses egne ”blandede” familier. At faderens motiver for så vidt var gode, fremhæves igen af Perpetua (5,5), men denne gang i en kontekst, hvor Perpetua også lader faderen bruge ord som afslører ”selviske” motiver. Perpetuas bekendelse som kristen får tydeligvis faderen til både at frygte for sit omdømme blandt folk og for sin egen og den øvrige (og kristne) families sikkerhed. Han siger bl.a.: *Udlevér mig ikke til vanære blandt folk*¹²⁵¹. Og videre siger han om sig selv og familien: *ødelæg ikke vores liv: ingen af os vil jo kunne tale frit, hvis der sker dig noget!*¹²⁵². Dette modsiges ikke af Perpetua i den skriftlige beretning, hvorfor vi kan konkludere, at Perpetua mente, at hendes samtids medkristne kunne genkende forholdet og sådanne argumenter. Selv hvis og når ordene i den aktuelle samtale mellem faderen og Perpetua sandsynligvis i større eller mindre grad faldt anderledes i den ”virkelige” samtale mellem de to, viser hendes gengivelse heraf, at det kunne være vanærende for en familie at have kristne medlemmer, og at det kunne bringe denne families sikkerhed i fare – måske for at blive ramt af sykofantiske anklager måske blot for at blive ramt af

¹²⁴⁸ *Sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, Christiana*. Se 3,1. Oversættelse her og i det følgende fra Balling, Bidstrup og Bramming 1997.

¹²⁴⁹ Som er prokurator med midlertidig *ius gladii* på grund af prokonsulens død, se fx Klein 1993 s.357 note 13. Hilarianus omtales omkring år 212 af Tertullian, *Scap.* 3,1 i relation til en strid om de kristnes begravelsesplads.

¹²⁵⁰ Se fx også Kraemer og Lander 2000 s.1053.

¹²⁵¹ *ne me dederis in dedecus hominum*. Se 5,2.

¹²⁵² *ne universos nos extermines: nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa*. Se 5,4. (Se fx også Klein 1993 s.362 note 61.

almen chikane. Perspektivet i modstanden breder her ud, og vi ser, at den regionale romerske myndigheds henrettelse af en håndfuld martyrer blot er den umiddelbart synlige og bemærkelsesværdige top af et isbjerg, hvor mange andre kristne på mindre dramatisk vis mødte sporadisk og uorganiseret modstand fra andre modstandere. Det er denne mindre dramatiske modstand, som gør martyrlitteraturens drama så interessant og opbyggelig for den samtidige kristne læser. Den samtidige kristne læser møder i beretningen en dramatisk og tilspidset loyalitetskonflikt mellem familie og kristendom og lærer af Perpetuas eksempel, at hverken medlidenhed eller lydighed overfor faderen bør forlede en kristen til frafald. Faderens bange anelser om forhånelse på grund af Perpetuas bekendelse til kristennavnet bliver allerede til virkelighed den dag, hvor Perpetua blev dømt, idet prokuratoren her i fuld offentlighed udsatte ham for en vanærende behandling (6,5).

Folkelig modstand og motiver hertil.

I Perpetuas egen beretning hører vi intet til folkelige modstandere af kristendommen ud over, at vi altså fra faderens bekymring over familiens omdømme kan slutte, at de kristne var ildesete af mange. I rammeberetningen stikker den folkelige modstand imidlertid hovedet en smule mere frem, idet vi får spredte bemærkninger om en hadefuldkemængde (16-18 og 20). Om "folks" og folkemængdens motiver for hadet til de kristne hører vi om frygt. Frygt for de kristnes magiske besværgelser (16,2) og frygt fremkaldt af martyrerne trusler om guddommelig straf (18,7-9). I forfatteren af rammeberetningens optik er det naturligvis klart, at den førstnævnte frygt er ubegrundet, den anden velbegrundet. Vi ved tilsvarende, at tre af de ikke-kristne antikke forfattere, hvis udsagn om de kristne, vi har bevaret, satte de kristne i forbindelse med profeti, mirakler og magi¹²⁵³. Umiddelbart ville det måske være nærliggende for nogle (med en substantivistisk tilgang) at karakterisere en fjendtlighed motiveret af frygt for magi, mirakler og trusler om guddommelig straf som kimærisk. Ud fra et antikt rationale (formalistisk) må fjendtligheden imidlertid karakteriseres som realistisk.

Den regionale romerske myndigheds modstand.

Faderens afmægtige forsøg på at overtale Perpetua til frafald gentages i fængslet og foran domstolen (5-6 og 9). Faderens overtalelsesforsøg giver bedst mening, hvis vi i forhold til den regionale romerske myndighed forudsætter, at Perpetua i overensstemmelse med de retningslinier, som Trajan havde fastlagt, kunne opnå frifindelse gennem besindighed, omsindelse og nærmere bestemt gennem offer. Hvis Perpetua har gengivet hændelsesforløbet rimeligt præcist, viser hendes

¹²⁵³ Flegon: Se kapitel 7. Celsus: Se kapitel 15. Galen se passage af arabisk oversættelse af Galens referat af Platon, *Staten*. Her i engelsk oversættelse fra Walzer 1949 s.57.

beretning, at faderen gik ud fra, at en anklaget kristen kunne sikre sig frifindelse gennem frafald og offer. Perpetua skriver, at hun da hun stod for dommeren, men inden dommeren havde taget ordet blev tiltalt af sin far med følgende ord i imperativ: *Du må ofre, forbarm dig over dit barn!*¹²⁵⁴ Dette viser altså, at det var, om ikke almen viden så i det mindste almen viden blandt bekymrede hedenske slægtninge af kristne, at anklagede kristne, som ofrede til guderne, kunne blive frifundet. Denne faderens forhåndsantagelse giver en langt kraftigere indikation af, hvor almindeligt udbredt denne procedure var end det simple forhold, at Procuratoren Hilarianus i det aktuelle tilfælde ikke skuffede faderen, men sagde: *Skån din fars grå hår; skån dit spæde barn. Forret nu offeret for kejsernes lykke*¹²⁵⁵. Perpetua nægtede, Hilarianus spurgte hende, om hun var kristen, og hun bekendte som de øvrige, hvorefter Hilarianus dømte dem alle til de vilde dyr (6,2 og 6,5-6).

Om de øvrige katekuméner hører vi ikke i denne passage, at de var blevet afkrævet et offer, her hører vi kun om bekendelsen (til kristennavnet) (6). I rammefortællingen lægger redaktøren imidlertid følgende ord i munden på en af fangevogterne, som hånede Felicitas, da hun i fængslet to dage før henrettelsen fødte sit barn under smerter: *Når det gør så ondt nu, hvad vil du så gøre, når du bliver kastet for de vilde dyr? – dem så du stort på, da du nægtede at ofre!*¹²⁵⁶ Med mindre vi antager, at forfatteren til rammeberetningen var i fængslet og overhørte samtalen, eller med mindre vi antager, at forfatteren har beretningen fra én som var til stede, må denne ordveksling siges at være en bedre kilde til, hvad forfatteren mente, at der i en sådan situation kunne og burde være sagt end til, hvad der rent faktisk blev sagt. I Felicitas svar på vagtens hån får forfatteren under alle omstændigheder leveret en vældig trøst til læseren – i almindelige lidelser, så som fødsel, lider man selv, men når man lider for Kristus, er det ham der lider i (og i stedet for) én (15,6). Således betraget bliver det klart, at forfatteren af rammeberetningen mente, at Felicitas (og formentligt også de øvrige kristne) også var blevet ”tilbudt” en mulighed for frifindelse gennem offer.

At de anklagede martyrer dømtes for kristennavnet, men at de havde mulighed for at undgå dom gennem offer, svarer fint til de forskrifter for- og beskrivelser af - modstand, vi hidtil har fundet i:

1. Trajans reskript om de kristne til Plinius.
2. Hadrians reskript om de kristne til prokonsulen i provinsen Asien.
3. De upræcise udsagn om Marcus Aurelius reskript til statholderen i Lyon om behandlingen af de kristne.
4. Den fremgangsmåde overfor kristne, som vi har set andre romerske myndigheder følge i de øvrige martyrberetninger.

¹²⁵⁴ *Supplica; miserere infanti!* Se 6,2.

¹²⁵⁵ *canis patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute Imperatorum.* Se 6,4.

¹²⁵⁶ *Quae sic modo doles, quid facies obiecta bestiis, quas contempsisti cum sacrificare nouisti?* Se 15,5.

Plinius havde ”opfundet” en offertest, hvormed uskyldige og besindige kunne bevise deres uskyld og omsindelse. I beretningen om Polykarps martyrium så vi, at nogle i stedet blev torteret i et forsøg på at fremtvinge et offer. Her var offertesten altså blevet til et offerkrav. Hilarianus’ position ligger tilsyneladende imellem disse to yderpunkter. Vi hører intet om tortur med henblik på at fremkalde offer, men vi ser på den anden side, at i det mindste to af de anklagede bliver opfordret til – eller afkrævet – et offer, uden at disse af egen drift har givet Hilarianus nogen grund til at antage, at de var uskyldige eller besindige.

Beretningen som et vidnesbyrd om Severus’ forfølgelse af konvertitter?

Perpetua, Felicita og tre af de øvrige martyrer i beretningen var som sagt katekuméner. Som dåbskandidater er der en stor sandsynlighed for, at de var forholdsvis nyomvendte. Dette forhold er af Keresztes, Friend og andre blevet set som en samtidig kildes bekræftelse af, at Severus vitterligt udstedte det omtalte edikt, som forbød omvendelse¹²⁵⁷. Ud over det faktum at de fleste af martyrerne i beretningen altså var katekuméner, savner denne tese enhver støtte i beretningen. For det første er den centrale romerske myndighed, kejsermagten, bortset fra omtalen af festligholdelsen af Getas fødselsdag, fraværende. For det andet og mere afgørende ser vi fortsat, at de fem katekuméner af Hilarianus på traditionel vis blev straffet på en bekendelse til kristennavnet uden nogen reference til deres eventuelle nylige omvendelse og uden reference til noget eventuelt nyt kejserligt edikt. Dette er ikke kun et argument ud fra tavshed. Sordi har også påpeget den haltende logik i, at Severus ifølge denne tese skulle have udstedt et forbud mod at *blive* noget, det i forvejen kunne straffes med døden at *være*¹²⁵⁸. Keresztes har imidlertid fremsat en modificeret tese, der kan forklare denne haltende logik. Ifølge denne tese skulle Severus’ edikt mod omvendelse have foreskrevet, at konvertitter skulle efterspores af myndighederne, mens det traditionelle Trajanske og Hadrianske forbud mod eftersporing af de ”gamle” kristne fortsat skulle stå ved magt. Der er flere problemer ved denne tese. For det første tvinger den os til at forudsætte en række statutter, som ikke optræder i *Historia Augusta* og som ikke, sådan som forfatteren af denne biografi ellers vil have os til at tro, kunne gælde ligeligt for jøder og kristne. For det andet har vi set, at i det mindste de to konvertitter, Perpetua og Felicita, ifølge Perpetua selv og forfatteren af rammeberetningen kunne have undsluppet straf gennem offer. For det tredje ignorerer tesen, at Markus Aurelius tilsyneladende intet havde haft at indvende mod, at de kristne var blevet eftersporet i Lyon, hvoraf det altså fremgår, at Trajans og Hadrians forskrifter på dette punkt ikke længere stod ved magt. For det fjerde strider tesen, netop på grund af den ligelige behandling af konvertitter til jødedom og

¹²⁵⁷ Se Friend 1965 s.319-322 og Keresztes 1989 bd.2 s.17 og s.17 note 1.

¹²⁵⁸ Se Sordi 1988 s.82.

kristendom som forudsættes i *Historia Augusta*, mod samtidigt kildemateriale. Euseb refererer i kirkehistorien til et brev af den samtidige kristne forfatter Serapion til en vis Domnus, *en Mand der på Forfølgelsernes Tid var faldet fra Troen paa Kristus og havde givet sig over til Jødernes selvgjorte Dyrkelse*¹²⁵⁹. Som Sordi meget præcist har observeret, ville det næppe give megen mening at forsøge at undslippe forfølgelse gennem omvendelse til jødedom, hvis den forfølgelse, man prøvede at undgå, var blevet indledt af et kejserligt edikt, som forbød omvendelse til jødedom og kristendom. For det femte fremgår det af rammeberetningen, at begge Perpetuas brødre besøgte hende i fængslet, og at mindst én af disse brødre også var katekumen (2,2 og 16,4). Det, at Perpetua og hendes fæller i det hele taget fik besøg af andre kristne i fængslet, kan ikke bruges til at argumentere for, at forfølgelsen kun ramte nyomvendte. Det fremgår af både kristne og ikke-kristne kilder, at det, at andre kristne besøgte fængslede kristne, var almindeligt under kristenforfølgelser både før og efter det påståede Severiske edikt¹²⁶⁰. Dette fænomen må snarere tilskrives kristenforfølgelsernes sporadiske karakter og vagternes mulighed for gennem bestikkelse at tjene på sådanne besøg¹²⁶¹. Under alle omstændigheder harmonerer den nyomvendte brors besøg i fængslet dårligt med Keresztes' forestilling om en nidkær eftersporing af konvertitter.

Det må altså konkluderes, at det forekommer usandsynligt, at Severus skulle have udstedt et sådant edikt. Selv hvis Severus havde udstedt ediktet, er der intet i de samtidige kilder, som tyder på, at det havde nogen som helst betydning for samtidens kristne, som fortsat risikerede at blive henrettet for at være kristne – og altså ikke kun for eventuelt at have omvendt sig.

Der er altså intet i vore samtidige kilder som tyder på, at Severus var initiativtageren til forfølgelserne i Karthago og Alexandria omkring år 203, og/eller at de kristne nogen af stederne skulle være blevet retsforfulgt på grundlag af et kejserligt edikt, som forbød omvendelse til kristendommen. Vi har set, at både Plinius og Tacitus bekymrede sig for kristendommens smitsomme karakter. Derfor er det i teorien plausibelt nok, at Severus skulle have forbudt omvendelse. Der er imidlertid intet i de samtidige kilder, som tyder herpå og intet, som tyder på, at det, selv hvis det var tilfældet, fik nogen som helst betydning for samtidens kristne. Beretningen om Perpetuas og hendes fem fællers død tyder derimod på, at disse seks, sådan som det i årtier havde været tilfældet, blev retsforfulgt for kristennavnet, og at retsforfølgelsen af disse seks ikke betød, at alle andre kristne i Karthago, endsige i hele riget, på samme tid blev forfulgt.

¹²⁵⁹ ἡμῶν κρείττω ὄτα τινὶ παρὶ τῶν τοῦ διωγμοῦ κείρου ἐπιτάξαι εἰς τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ χριστοῦ... ἡμῶν τῶν ἰουδαίων

¹²⁶⁰ Se Euseb, *HE* VI,12,1.

¹²⁶⁰ Se fx Lukian, *Perigrinos* 11-16, Cyprian, *Epist.* 15,1. Se fx også Klein 1993 s.361 note 43.

¹²⁶¹ Se 3,7 og Lukian, *Perigrinos* 11-16.

Kapitel 16: Celsus og Origenes:

Udvikling i modstand ca. år 175 til ca. år 245-249.

I overensstemmelse med den valgte tilgang (at bruge samtidige kilder) vil citaterne fra Celsus blive brugt som kilde til modstand i anden halvdel af 2. århundrede, mens Origenes' modangreb vil blive brugt som kilde til modstand i årene op mod 249. Hvis jeg fulgte en streng kronologisk disponering af denne del af afhandling, skulle Celsus og Origenes have været behandlet i adskilte afsnit. Der er imidlertid en afgørende fordel ved en samlet behandling. Celsus' polemik mod hans samtids kristne og Origenes' polemik mod Celsus, en polemik som naturligvis havde sit udgangspunkt i Origenes' samtid, giver os en unik mulighed for at diskutere, om modstanden havde udviklet sig fra Celsus' samtid til Origenes'. Havde modstanden ændret karakter, mødte de kristne på Origenes' tid modstande fra de samme grupper som på Celsus' tid og hvad med modstandernes motiver?

Celsus' skrift som levn.

I martyrakterne havde vi en mere umiddelbar adgang til at karakterisere modstanden og identificere modstandere end til at analysere motiver. Dette skyldtes, at en martyrbetretning netop er, og her defineres som, beretningen om kristnes henrettelse – en beretning om modstand. Det hang også sammen med, at de kristne forfattere, selv når disse var øjenvidner til de begivenheder, de beskrev, naturligvis havde et mere direkte indblik i modstandernes *handlinger* end i modstandernes *motiver*.

I modsætning hertil er selve Celsus' skrift et direkte udtryk for modstand, et levn – ikke en beretning om modstand. Her finder vi ingen narrativ skildring af modstanderes handlinger; men de synspunkter og argumenter, som Celsus fremsætter for at yde kristendommen modstand, giver os – sammenlignet med martyrakterne – et mere direkte indblik i en modstanders motiver. I første række er skriftet naturligvis en kilde til Celsus' motiver. Når Celsus imidlertid, som det er tilfældet, forsøger at overbevise læsere¹²⁶², må han anvende argumenter og gå ud fra præmisser, som han forudsætter delt af dette publikum. Det er mulig, at Celsus kan have haft personlige motiver til modstanden, som han ikke delagtiggør læseren i, enten fordi han ikke forventede, at disse motiver ville vinde anerkendelse hos læseren og tilhøreren, eller fordi han måske ligefrem antog, at de ville miskreditere den argumentation og de synspunkter, han i sig selv mente kunne virke overbevisende.

Origenes' formål og målgruppe.

Overfladisk betragtet vidner selve det, at Origenes to generationer efter Celsus ulejlignede sig med at skrive en gendrivelse af Celsus om, at de problemer, Celsus rejste, den modstand han leverede,

¹²⁶² Se fx Jacobsen 2004 s.30.

fortsat var aktuel. Ved nærmere eftersyn er dette argument mindre kraftigt. Origenes motiverer nemlig ikke sit skrift med henvisning til, at Celsus' skrift i Origenes' samtid fik andre til at hade, foragte eller bekæmpe kristendommen. I stedet peger Origenes på tre forskellige målgrupper for modskriftet. Heraf er den førstnævnte, at dømme efter de gange han henviser hertil, den primære¹²⁶³:

1. Origenes' primære bekymring gælder ikke Celsus' påvirkning af Origenes' samtids hedninger og potentielle modstandere, men derimod Celsus' påvirkning af de, af Origenes' samtids kristne, som var svage i troen. Origenes skrev altså angiveligt af hensyn til samtidens svage kristne, som eventuelt kunne være blevet negativt påvirket af Celsus (præf. 3-6, IV,1, V,1 og V,18). Origenes antyder, at hans "målgruppe" måske ikke var anfægtet af Celsus selv, men derimod af synspunkter som dem, Celsus fremførte (IV,1). Dette viser, at Origenes generelt ikke anså Celsus' synspunkter for forældede, idet der jo altså fortsat måtte være modstandere, som fremførte lignende argumenter for, at svage kristne på Origenes tid kunne blive anfægtet heraf.
2. Ifølge Origenes var skriftet motiveret af, at Ambrosius havde bedt Origenes skrive det (præf. 1), og måske skal det ses i sammenhæng hermed, at Origenes også i en enkelt passage lader sig friste til at henvende sig til et publikum, som måske var mere stærke i troen, og som derfor kunne kapere en mere dybtgående belæring (V,28).
3. Endelig beder Origenes i en enkelt passage Gud om hjælp til, idet Origenes skal gendrive Celsus, at være Kristi udsending¹²⁶⁴. Kristi udsending til de mennesker, som før de accepterede Guds invitation til venskab, levede i mørket. Her ønsker Origenes altså at påvirke konvertitter. At det skrift, som altså var tænkt som gavnligt for svage kristne, altså også var tænkt som gavnligt for (potentielle) konvertitter, bekræfter forbindelsen mellem kateketisk og apologetisk argumentation, som påvist ovenfor. Det bekræfter ligeledes billedet af en processuel omvendelse, (skønt Origenes andetsteds også anerkender den pludselige omvendelse). Endelig kan det bemærkes, hvad Lorenzo Perrone med sit studium af bøn i *Contra celsum* også overbevisende har vist, at Origenes, som kristen missionær, lægger vægt på selv at have kontakt til Gud i arbejdet med at formidle kontakten mellem konvertitten og Kristus (se model 6)¹²⁶⁵.

Modstand på Celsus' tid i anden halvdel af 2. århundrede.

For Celsus er der ingen tvivl om, at de kristnes tilværelse kunne være farlig. De kristne levede, ifølge Celsus, under en trussel om dødsstraf¹²⁶⁶, en trussel som ind imellem udløstes, når kristne blev henrettet, nogle ved korsfæstelse¹²⁶⁷.

¹²⁶³ Se fx også Jacobsen 2004 s.46-47.

¹²⁶⁴ Se Origenes, *C.Cels.* VIII,1. Her henviser Origenes til *2.Kor.* 5,20.

¹²⁶⁵ Se Perrone 2001 særligt s.2-6.

¹²⁶⁶ Se Origenes, *C.Cels.* 1,3. Se fx også Frede 1998 s.134-137.

I modsætning til de kristne forfattere af martyrbetretningerne er Celsus naturligvis ikke interesseret i at fortælle herom for at opbygge kristne læsere og tilhørere. Dette betyder imidlertid ikke, at Celsus ikke har et klart formål med at henvise til henrettelserne af kristne – Celsus var ikke en objektiv observatør og reporter. Celsus bruger henrettelserne af de kristne som argument for, at Kristus er magtesløs, når han ikke hævner sig på forfølgerne af sine tilhængere (VIII,39 og VIII,69). For denne del af Celsus' argumentation er det altså i hans interesse at fremhæve de kristnes lidelser og at skildre de kristne i en så undertrykt situation som muligt, idet denne undertrykte tilstand beviser Kristi magtesløshed¹²⁶⁸. Denne tendens må tages i betragtning, når troværdigheden af Celsus' udsagn om modstanden mod de kristne skal vurderes. I en passage, hvor det netop er Celsus' hensigt at bevise Kristi afmagt, skildrer han de kristne som totalt undertrykte¹²⁶⁹. Ifølge Celsus i denne passage forholder det sig således, at hvis der fortsat er nogen kristen, som holder sig skjult, så bliver også han eftersøgt/retsforfulgt, *zhte'tai*, og straffet med døden¹²⁷⁰. Denne passage sættes af Chadwick og andre i forbindelse med Marcus Aurelius' påståede generelle og aktive kristenforfølgelse omkring år 177¹²⁷¹. Ud over at vi ovenfor har påvist, at tesen om en almen kejserstyret kristenforfølgelse under Marcus Aurelius strider mod det (øvrige) samtidige kildemateriale, er der tre indvendinger mod denne fortolkning af Celsus' udsagn:

1. Den omtalte tendens. De kristnes undertrykte status "overdrives", for at gøre argumentationen om Kristi magtesløshed så stærk som muligt¹²⁷². Andetsteds er Celsus, som vi skal se, bekymret over antallet af kristne og deres indtrængen i ledende kredse¹²⁷³.
2. Den centrale glose, *zhte'tai*, er dobbelttydig. Isoleret set kan det ikke afgøres, om Celsus vitterligt mente, at kristne blev *eftersøgt*, eller om han blot mente, at der, når de blev bragt for retten, blev *anstillet en retslig undersøgelse*. Ud fra konteksten, hvor han taler om en kristen som flakker om i det skjulte, forekommer den førstnævnte tolkning mest tilfredsstillende¹²⁷⁴.
3. Mest afgørende så nævner Celsus ikke kejseren som den, på hvis initiativ eller befaling de kristne bliver eftersporet. Dette er ikke simpel udeladelse eller et argument fra tavshed. Origenes har en del indvendinger, ikke til Celsus' skildring af forfølgelse, men derimod til

¹²⁶⁷ Se Origenes, *C.Cels.* II,45, VII,10 og VIII,39. Der er ellers kun få vidnesbyrd om korsfæstelse af kristne, se dog *Petersakterne* 36-40.

¹²⁶⁸ Celsus bruger også jødernes historie til at argumentere for deres guds afmagt. Se fx også Pichler 1980 s.174-175.

¹²⁶⁹ Dette og følgende se Origenes, *C.Cels.* VIII,69.

¹²⁷⁰ *Ømîn d k'n plan@ta... tij œti lanqEnwn, øll! zhte'tai prŌj qan£tou d...khn.*

¹²⁷¹ Se Chadwick 1980 s.XXVI-XXVIII, Hoffmann 1987 s.32-33 og Frede 1994 s.5188-5191. Frede dog med større forsigtighed og mindre stram tilknytning til året 177 og begivenhederne i dette år. Se fx også forskningsoversigten i Pichler 1980 s. 94-97 – Pichler afviser selv en så nøjagtig datering.

¹²⁷² Origenes vender i andre passager argumentationen på hovedet ved at bruge antallet af kristne som et bevis på Kristi magt. Se fx Origenes, *C.Cels.* VIII,43.

¹²⁷³ Se fx Origenes, *C.Cels.* VIII,68-73.

¹²⁷⁴ Denne tolkning har både Chadwick og Hoffmann da også valgt i deres oversættelser af den aktuelle passage. Se Chadwick 1980 s.505 og Hoffmann 1987 s.125.

Celsus' påstand om, at de romerske guder yder riget en bedre beskyttelse, end den altså magtesløse Kristus ville kunne (VIII,69-70). Umiddelbart efter disse kommentarer citerer Origenes endnu en passage fra Celsus' skrift¹²⁷⁵. Her ser Celsus, som noget fremtidigt, hen til en tid, hvor en kejser vil indse, hvor stor en fare kristendommens indtrængen i ledende kredse udgør – en tid hvor denne kejser vil reagere på denne fare ved at udrydde de kristne. Af denne passage fremgår det altså indirekte, at den/de nuværende kejser/e ifølge Celsus' vurdering endnu ikke havde taget initiativ til med tilstrækkelig energi at forfølge de kristne. Hermed er det ikke sandsynligt, at Celsus mente, at kejserlige direktiver og kejserligt initiativ stod bag den af Celsus omtalte eftersøgning af kristne, som vi netop diskuterer. Dette gælder naturligvis i særlig grad, hvis vi forudsætter, at Origenes også her har fulgt Celsus' disponering, så de to afsnit i Celsus' original optrådte i umiddelbar forlængelse af hinanden¹²⁷⁶.

Vi kan altså på denne baggrund afvise, at Celsus mente, at de kristne i hans samtid blev aktivt forfulgt og eftersporet af kejseren. Dette var noget Celsus så frem til, at de kristne i fremtiden ville blive. Men for at Celsus' argument i denne passage kunne overbevise læseren eller tilhøreren om, at Kristus vitterlig var magtesløs i forhold til beskyttelse af riget, måtte hans beskrivelse af forfølgelsen være troværdig og genkendelig for læseren/tilhøreren. Naturligvis er der plads til retorisk overdivelse, men læseren eller tilhøreren må have kunnet genkende, at de kristne – i det mindste undertiden – blev eftersøgt, blot altså af andre aktører i modstanden end kejseren. I anden halvdel af 2. århundrede bekræftes dette af beretningen om Polykarps martyrium og beretningen om martyrerne i Lyon. I begge disse tilfælde var det den regionale romerske myndighed, som foranstaltede denne eftersøgning af de kristne – en fremgangsmåde som kejseren, ifølge vores kilder, kun havde den andel i, at han, og det kun i sidstnævnte tilfælde, tilsyneladende ikke påtalte den. Denne passage kan altså ikke bruges til at bekræfte den tvivlsomme tese om en kejserstyret forfølgelse under Marcus Aurelius, hvorfor passagen heller ikke kan bruges til at datere Celsus' skrift med nogen nøjagtighed.

Derimod bekræfter Celsus det resultat fra vores undersøgelse af de to martyrberetninger, at Trajans forbud mod eftersporing af kristne, fra Trajans reskript til Plinius, ikke gav en sådan dominerende præcedens, som det ofte antages. Celsus skildrede, og hans samtidige læsere/tilhørere kunne sandsynligvis genkende, at de kristne (undertiden) blev eftersporet – men ikke efter en central plan på kejserligt initiativ. Modstanderen må derfor have været regional (heraf dødsstraf) og eventuelt også lokal.

¹²⁷⁵ Dette og følgende se Origenes, *C.Cels.* VIII,71.

¹²⁷⁶ I det seneste forsøg på at rekonstruere Celsus' tekst uden Origenes' kommentarer er de to omtalte passager i umiddelbar forlængelse af hinanden. Se Hoffmann 1987 s.125.

Der er intet, som knytter Celsus' tekst til hverken Smyrna omkring år 155 (tiden og stedet for Polykarps martyrium) eller Lyon omkring år 177 (tiden for henrettelsen af de berømte martyrer fra Lyon)¹²⁷⁷. Derfor er der ingen grund til at antage, at Celsus' skildring af eftersporing af kristne kun giver os et vidnesbyrd om en exceptionel begivenhed, som vi allerede kendte fra én af disse to beretninger. Celsus giver os altså et uafhængigt vidnesbyrd om, at de kristne i det mindste i 2. århundredes anden halvdel undertiden på lokalt eller regionalt initiativ blev eftersporet og bragt for regionale romerske myndigheder.

Modstand i Origenes' samtid omkring år 245-249.

Vi har netop brugt en passage, hvor Celsus hævder, at en kejser i fremtiden vil tage initiativ til at forfølge de kristne til at vise, at kejseren på Celsus tid endnu ikke havde spillet en initiativtagende og udfarende rolle i modstand mod kristendommen. Origenes' reaktion på Celsus' fremtidsvision tyder på, at Origenes en menneskealder senere heller ikke havde oplevet nogen kejserligt ledet forfølgelse, for han betragter Celsus' fremtidsvision som vidtløftige og implausible (VIII,71).

Derimod stiller Origenes ikke spørgsmål ved Celsus' skildring af, at de kristne blev eftersporet (VIII,69). Normalt lader Origenes ellers ikke meget uimodsagt¹²⁷⁸. Dette tyder på, at Origenes kendte til og var enig i Celsus' skildring af, at de kristne undertiden blev eller i det mindste var blevet eftersporet. Ingen af de to kan altså siges at støtte den tese, at Trajans forbud herimod skulle have dannet præcedens.

Meget tyder nemlig på, at Origenes mente, at den egentlige forfølgelse af de kristne ikke var så intensiv, som den tidligere havde været¹²⁷⁹. Ifølge Origenes havde kirken i længere tid haft det relativt fredeligt, fordi martyrerne i fortiden så ofte havde besejret de dæmoner, som stod bag forfølgelserne. Dæmonerne ville, ifølge Origenes, først atter turde tage kampen op mod de kristne, når de har glemt, hvor megen lidelse og hvor store nederlag martyrerne i fortiden havde påført dem (VIII,44). Tidligere havde dæmonerne undertiden inspireret dommere til at forsøge at tvinge de kristne til frafald gennem tortur. Origenes bekræfter altså, hvad vi i tidligere har set, at Plinius' offertest af de besindige var blevet til et offerkrav hos nogle senere provinsebedsmænd, et krav som det kunne betyde frifindelse for den kristne at efterkomme, selv efter tortur¹²⁸⁰.

Når Origenes i en anden passage omtaler de kristnes nuværende relative fred, fremgår det mere direkte, at det netop kun var i forhold til myndighederne, og heraf måske endog kun i

¹²⁷⁷ For forskningsdebatten om stedet for affattelsen af Celsus' skrift se fx Pichler 1980 s.97-98. I forskningen peges der oftest på enten Rom, Alexandria eller Athen, (uden nogen af argumenterne herfor dog virker specielt overbevisende).

¹²⁷⁸ Dette turde bl.a. fremgå af, at Hoffmanns rekonstruktion og oversættelse af Celsus fylder ca.70 sider mens Chadwicks oversættelse af hele Origenes' skrift, fylder over 500 sider. Se Hoffmann 1987 og Chadwick 1980.

¹²⁷⁹ Se Origenes, *C.Cels.* III,9 III,15, VIII,44, VIII,70. Se fx også Chadwick 1980 s.XIV.

¹²⁸⁰ Se også Origenes, *C.Cels.* II,17.

forhold til de regionale myndigheder, at de kristne havde oplevet en lempelse. De kristne havde fortsat andre modstandere. Ifølge Origenes har de kristne, takket være Guds vilje, i længere tid ikke behøvet at frygte for deres liv¹²⁸¹. Eftersom det var de regionale romerske myndigheder, som havde ret til at idømme dødsstraf, betyder dette formentligt, at den regionale romerske myndighed, i det mindste i Alexandria, i nogen tid havde afvist eller blot undladt at dømme kristne til døden.

Fra Tertullian ved vi tilsvarende, at flere navngivne prokonsuler i årene mellem 180'erne og 212 havde undladt/afvist at dømme anklagede kristne¹²⁸². Heraf fremgår det altså, at de regionale romerske myndigheder ikke nødvendigvis var eller følte sig bundet til at dødsdømme kristne, hvilket igen viser, at Trajans reskript til Plinius ikke gav den dominerende præcedens, som det ofte antages. At den regionale romerske myndighed i Egypten i en tid ikke havde været nær så tilbøjelig til at dømme kristne til døden som tidligere (og som forudsat af Celsus), betyder dog ikke, at de kristne i Egypten ikke fortsat havde (andre) modstandere. Origenes skriver nemlig i samme åndedrag om de, som angriber de kristne på enhver tænkelig måde (III,15). Ifølge Origenes ved disse modstandere, at de kristne ikke, som i tidligere tider, blev forfulgt af statholderne, ligesom de ifølge Origenes tror, at dette forhold har fremkaldt oprør¹²⁸³. Tankegangen er her vanskelig at følge. Det er muligt, at Origenes mener, at hans samtids modstandere mente, at de kristne havde sat freden med guderne over styr, og at guderne derfor har sendt oprørene som en straf. Fra et af Cyprians breve ved vi, at et jordskælv blev anledning til en kristenforfølgelse, en episode også Origenes var bekendt med¹²⁸⁴. Under alle omstændigheder anser Origenes det, på grund af bebrejdelserne fra hans samtids modstandere, for sandsynligt, at de kristne snart atter vil komme til at frygte for deres liv. Det vil sige, at Origenes forudser, at den regionale romerske myndighed i Egypten vil give efter for et folkeligt pres om, at yde kristendommen en mere aktiv og blodig modstand. Dette svarer igen til en tidligere historisk situation i Nordafrika, hvor prokonsulen Vespronius Condidus omkring år 193 skulle have givet efter for et folkeligt pres om at straffe (men ikke henrette) en kristen¹²⁸⁵.

Ligesom Origenes så farer i fremtiden, således fremhævede han, at det i fortiden havde været farligt at være kristen i almindelighed og en kristen lærer i særdeleshed¹²⁸⁶. Det sidste vel på grund af den opmærksomhed og modvilje, man som lærer måtte formodes at tiltrække. I Origenes' samtid hævdede han, at det fortsat var forbundet med stor skam i forhold til det omgivne samfund at være kristen. Endelig skildrer Origenes det som et guddommeligt mirakel, at de kristne for tiden lever fredeligt i en verden, som hader de kristne (VIII,70).

¹²⁸¹ Dette og følgende Origenes, *C.Cels* III,15. Se fx også Chadwick 1980 s.XIV.

¹²⁸² Se Tert., *Scap.* 4.

¹²⁸³ Her hentydes måske til tre oprør mod kejser Filip i år 248. Se fx Chadwick 1980 s.XIV-XV.

¹²⁸⁴ Se Cyprian, *Epist.* 85,10 i år 235. Origenes henviser hertil *in Matt.Comm.Ser.* 39.

¹²⁸⁵ Se Tertullian, *Scap.* 4.

¹²⁸⁶ Dette og følgende se Origenes, *C.Cels.* III,9.

I to passager kan man indvende, at Origenes "oplysning" om, at de kristne for tiden har det relativt fredeligt, rider på tendensen (III,15 og VIII,70). I et af disse tilfælde bruger han det som argument mod Celsus' påstand om, at de kristne kun kan holde sammen takket være det ydre tryk, som modstanden mod de kristne giver – i det andet bruger han det som argument mod Celsus' påstand om, at de kristnes ynkelige og undertrykte position beviser Kristi afmagt (III,12). I én passage er de kristnes nuværende relative fredelige tilstand imidlertid en indrømmelse i forhold til Celsus' argumentation, hvorfor vi kan fæste stor lid til, at de kristne i Alexandria omkring år 245-249, vitterligt ikke var udsat for modstand fra den lokale romerske myndighed (III,9). Dette altså i modsætning til tidligere og i modsætning til den lokale alexandrinske forfølgelse, som i år 249 gik forud for den første almene forfølgelse under Decius¹²⁸⁷.

Det var altså, ifølge Origenes, normalt tilstanden for de kristne at være truet og forhadet af det omgivne samfund, og det var normalt at møde modstand. Det var normalt, at de regionale romerske myndigheder med tortur og dødsstraf deltog i modstanden og den nuværende afvigelse fra denne normalt tilstand, den regionale romerske myndigheds passivitet i forhold til kristne, vil ifølge Origenes nok snart ophøre på grund af pres fra de kristnes lokale modstandere. Det sidste giver os en klarere indikation af, at initiativet til retsforfølgelsen af kristne for de regionale myndigheders domstol *normalt* udgik fra lokale, end hvis vi blot havde haft endnu en beretning herom.

Selv om Origenes altså kan oplyse os om, at de kristne normalt mødte modstand, og selv om han kan oplyse os om, at den regionale romerske myndighed også normalt (men ikke aktuelt) deltog heri, så er Origenes ikke en god kilde til vurdering af antallet af de hårdest ramte ofre herfor, martyrerne. I en passage hævder Origenes, at de kristne martyrs antal ikke var stort (III,8). Andetsteds hævder han imidlertid, at mange, alene indenfor hans egen generation, er blevet martyrer (II,17). I førstnævnte passage er det imidlertid i Origenes' interesse, at relativere antallet af martyrer for at imødegå Celsus' argument: At forfølgelsen af de kristne skulle bevise, at Kristus er afmægtig. I den anden passage bruges det angiveligt store antal martyrer som argument for de dødes opstandelse: Uden en fast overbevisning herom ville så mange kristne ikke turde blive martyrer. Både når Origenes hævder, at der kun var få martyrer, og når han hævder, at der var mange, rider "oplysningen" altså på tendensen i afsnittet. Hans modstridende "oplysninger" har altså ringe værdi som kilde til en diskussion af martyrernes antal, hvilket ofte er blevet overset i forskningen¹²⁸⁸.

Origenes' modstanderkataloger.

I en række af det jeg vil kalde modstanderkataloger giver Origenes os et mere detaljeret billede af, hvem han normalt og ud fra historisk erfaring opfattede som de kristnes modstandere. De

¹²⁸⁷ Se det samtidige brev fra biskop Dionysius til Fabius gengivet i Euseb, *HE* VI,41.

¹²⁸⁸ Se fx Lane Fox 1986 s.434 og Frend 1958 s.150-151.

forskellige kataloger er ikke identiske, men sammenfattes de, får vi et billede af, hvem Origenes mente var og havde været de kristnes modstandere:

1. Kejsere (I,3, I,27, III,8, VII,26 og VIII,65).
2. Det romerske senat (I,3).
3. De ledende generaler (I,27).
4. Statholderne (I,27, III,8 og VIII,65).
5. De øverste i hver by (I,27).
6. Hæren/soldaterne (I,3 og I,27).
7. Folket/egyptere (I,3, I,27, III,8, V,46).
8. De kristnes slægtninge (I,3).
9. Jøder (III,1).
10. Fremmede herskere (VII,26).
11. Fremmede folkeslag (VII,26).

Vi finder altså alle niveauer i modstanden repræsenteret, og på baggrund af dette omfattende modstanderkatalog er det ikke underligt, at Origenes mente, at hele verden fra begyndelsen (modstanden mod Jesus var som hos Tacitus og Paulus modstandens begyndelse) havde sammensvoret sig mod evangeliet (I,3, I,27, III,8, VII,26, VIII,65).

Med modstand fra centrale myndigheder (kejsere og senat) kunne man tro, at Origenes mente, at modstanden var og havde været iværksat, organiseret og styret netop fra dette centrale hold; og man kunne tro, at en sådan centralt iværksat og styret modstand spredt gennem så mange regionale og lokale led af andre modstandere, ville have knust kristendommen i fødslen. Origenes' billede af modstand harmonerer imidlertid ikke hermed. Om Gud og de kristne skriver Origenes i et af modstanderkatalogerne: *For ved Hans vilje alene har Han spredt al modstanden mod dem (de fromme), så kejsere og statholdere over hvert område og mængden ikke formåede at blive for voldeligt ophidsede over dem*¹²⁸⁹. Afgørende er det, at Origenes på sin tid, på trods af at han vurderer, at flere kejsere havde ydet de kristne modstand, beskriver denne og den øvrige modstand som splittet – altså uorganiseret, ukoordineret. Dette taler både mod en generel lov som grundlag for kristenforfølgelse og mod at flere på hinanden følgende kejsere skulle have gjort noget for at fastholde behandlingen af de kristne i overensstemmelse med Trajans retningslinier til Plinius.

Hermed foreslår jeg ikke, at Origenes havde adgang til kejserlige arkiver, og at det er på baggrund af en undersøgelse af disse, at han konkluderer, at modstanden har været spredt og uorganiseret uden centralt kejserligt initiativ, styring og koordinering. Nej jeg foreslår kun, at

¹²⁸⁹ *mÒnJ tù boul»mati diaskedannÝj p©san t¼n kat' aÙtîn TMpiboul»n, tna m»te basilej m»te of kat' tÒpouj 'goÚmenoi m»te of dÁmoi TMxafqÁnai kat' aÙtîn TMp^ ple«on dunhqîsi. Se Origenes, C.Cels. III,8.*

Origenes som observatør og som kender af kristen tradition (skriftlig og mundtlig, for os kendt og ukendt) har dannet sig et billede af forfølgelsen som sporadisk og uden central styring. At Origenes vitterligt ikke anså kejserens rolle i den hidtidige modstand som initiativtagende, udfarende og styrende bekræftes af, at Origenes som sagt – end ikke i årene (eller året) op til den første centrale og generelle forfølgelse under Decius faktisk blev udløst – anså det for sandsynligt, at en kejser nogen sinde ville iværksætte noget sådant (VIII,68 og VIII,71). Man må formode at hans læsere og tilhørere heller ikke kunne genkende kejseren i en udfarende forfølgerrolle, for ellers ville Origenes' blanke afvisning af Celsus' fremtidsvision af ikke have kunnet fungere.

Motiver til modstand i Celsus' kritik og Origenes' svar.

Celsus' repræsentativitet.

Det er omdiskuteret, om Celsus i sin kritik af kristendommen og de kristne arbejdede systematisk ud fra en forholdsvis fast egen filosofisk/religiøs overbevisning, eller om han "skød med spredhagl" mod alle de, for ham at se, svage aspekter af kristendommen fra alle de vinkler og standpunkter, han kunne finde¹²⁹⁰. Havde Celsus med andre ord et eget projekt, en egen politik, et eget ideal og et eget filosofisk religiøst standpunkt, han ville fremme, og som han mente kristendommen blokerede for? Var det hans hensigt med det antikristelige skrift at bryde igennem denne hindring fra en retning og med nogle midler han selv stod inde for? Eller var Celsus' projekt blot negativt: at bekæmpe de kristne således, at han, i forsøget på at opnå dette, kunne indtage et hvilket som helst standpunkt?

Spørgsmålet er interessant, og vi måtte diskutere det indgående, dersom det var vores hensigt at benytte de overleverede Celsuscitater, som en kilde til Celsus selv. Her måtte det være afgørende at afklare, om han var epikuræer, stoiker, platoniker eller en filosof, som sammensatte sin egen à la carte menu ud fra flere eksisterende filosofiske skoler. Nu er det imidlertid snarere vores hensigt at bruge Celsus' kritik som en kilde til, hvordan flere i Celsus' samtid reagerede på kristendommen. Her vil Celsus' kritik af de kristne være stort set uinteressant, hvis ikke hans kritik overhovedet var repræsentativ for andres reaktion på de kristne.

Med denne tilgang bliver det mindre afgørende at afklare spørgsmålet om Celsus' mål. Hvis hans mål primært var "positivt" at bane vej for et eget filosofisk/religiøst/politisk projekt, som han mente, de kristne spærrede for, så måtte hans kritik af de kristne, for at kunne overbevise læseren/tilhøreren, have indeholdt elementer, som han formodede, at denne læser/tilhører kunne acceptere. Hvis modsat hans projekt primært

¹²⁹⁰ Se fx forskningsoversigten i Pichler 1980 s.27-38. Se fx også Hoffmann 1987 s.33 og Wilken 1984 s.117.

var negativt, at bekæmpe kristendommen fra en hvilken som helst mulig vinkel, så ville et angreb fra en hvilken som helst af disse vinkler kun fungere og overbevise i forhold til læsere/tilhørere, hvis Celsus formodede, at i det mindste nogle af disse læsere eller tilhørere kunne godtage det standpunkt, hvorfra angrebet blev rettet – altså argumenternes præmisser. I begge tilfælde vil vi altså se, at Celsus' kritik kan forudsættes at være repræsentativ for, med hvilke motiver nogle, men ikke alle, hans læsere/tilhørere i særdeleshed og hans samtidige i almindelighed reagerede på mødet med kristendommen.

Når vi skal diskutere enkeltaspekter af Celsus' kritik og dens motiver, må vi huske, at disse aspekter for Celsus og for (nogle) af Celsus' samtidige kan have været sammenhængende.

Celsus' kritik af de kristnes fællesskab/samfund som oprørsk og hemmeligt.

Hvis vi skal tro Origenes' disponering, og denne følges af Hoffmann i dennes rekonstruktionsforsøg af Celsus' tekst, så indledte Celsus sit angreb på kristendommen med en kritik af det kristne fællesskab og de kristnes forestillede samfund¹²⁹¹. Denne kritik fastholdes og udbygges med jævne mellemrum i resten af værket, hvor Celsus kritiserer de kristne for, at deres fællesskab/samfund er asocialt etableret i oprør mod og på bekostning af andre fællesskaber/samfund¹²⁹². Mere konkret er det kristne fællesskab og det kristne forestillede samfund opstået på bekostning af:

1. Fællesskabet i familien.
2. Fællesskabet blandt (med)borgere.
3. De enkelte folkeslags samfund.
4. Hele rigets sammenhold.
5. Menneskehedens samfund.

Kirken er, ifølge Celsus, et hemmeligt selskab i oprør mod loven og fædrene (I,1 og II,1-4). De kristnes oprør er oprør i anden potens, idet de kristnes selskab blev til i et oprør mod jøderne folkesamfund, som i sin tid var blevet til i oprør mod egypterne. De kristnes status som oprørere, og den frygt for andre som heraf følger, er det eneste, der giver de kristne et sammenhold mod resten af menneskeheden (I,1, III,14 og VIII,2). Frygten får, ifølge Celsus, de kristne til at udøve deres riter og afvikle deres undervisning i hemmelighed (I,2 og VIII,17). I denne hemmelighed kommer den kristne lærers autoritet til at undergrave mere værdige autoriteter. I en skildring af kristen missionsaktivitet i en tænkt bys håndværkerkvarterer kritiserer Celsus de kristne ”missionærer” (kvinder og ulærde håndværkere) for at lære børn at foragte deres fædre og lærere (III,55). Celsus er ligeledes kritisk overfor de kristnes undervisning af kvinder, om end han ikke her er specifik i

¹²⁹¹ Se Hoffmann 1987 s.53 og Origenes, *C.Cels* I,1.

¹²⁹² Dette og følgende se Origenes, *C.Cels*. II,1-4, III,14, III,55, VIII,2 og VIII,17. Se fx også Frede 1998 s.134.

retning af fx at kritisere, at disse kvinder hermed skulle lære ulydighed mod en eventuel ægtemand. Der er ingen tvivl om, at Celsus' skildring af de kristne missionærers adfærd er en skarp og vittig karikatur, som spiller på en række fordomme¹²⁹³. Men for at en karikatur skal virke, må en læser/tilhører genkende det karikerede og dele de underliggende fordomme. Der er altså al mulig grund til at antage, at andre har delt Celsus' negative opfattelse af de kristne missionærer og den udfordring, de gav til eksisterende fællesskaber og autoriteter, når de introducerede potentielle konvertitter til det kristne fællesskab og deres egen undervisning.

Som sagt kom de kristne fællesskaber og det kristne forestillede samfund ikke til verden i en verden, hvor der ikke var andre fællesskaber og andre forestillede samfund. Derfor var det også forventeligt, at de kristne fællesskaber og det kristne forestillede samfund med deres og dets autoriteter skulle komme på tværs af nogle eller af alle disse andre fællesskaber og forestillede samfund med deres autoriteter. At dette var og blev tilfældet, og at dette vakte modvilje og førte til modstand, vidner Celsus' skrift altså om. Det vidner endog om en konfrontation og interessekonflikt på alle niveauer fra familien, over byen til hele riget, ja til hele menneskeslægten.

De kristnes fællesskab i oprør mod fædrene og menneskeheden manifesterede sig også i et fællesskab i oprør mod den fædrene gudsyndelse og i de kristnes uvilje til at dyrke folkeslagenes guder¹²⁹⁴ – hvorved forbindelsen mellem ugudelighed og asocial adfærd understreges. Forbindelse til Tacitus, som anklagede de kristne for had til menneskeslægten¹²⁹⁵ og som anså det for rimeligt at de straffe de kristne for deres gudløshed og for at formilde guderne, er tydelig.

Origenes svar på Celsus' kritik af det kristne fællesskab/samfund.

Hver gang Celsus fremfører en kritik af de kristnes fællesskaber og de kristnes forestillede samfund, svarer Origenes udførligt herpå¹²⁹⁶. De kristne holder ikke sammen i frygt for udenforstående, men for at kunne frelse udenforstående, de kristne lærer børn lydighed mod forældre og hinanden lydighed mod rigets autoriteter i særdeleshed kejseren etc. Det er imidlertid også tydeligt, at Origenes er klar over og understreger for læseren/tilhøreren, at der er grænser for den lydighed, en kristen kan vise overfor autoriteter udenfor kirken – herunder kejseren. Kun Gud må æres og adlydes som Gud – kejseren skal kun adlydes som menneske. Grundlæggende har Origenes altså to svarstrategier – først at benægte eller relativere substansen i Celsus' kritik (fx vi underviser børn og nye kristne i lydighed mod fædrene og kejseren) og dernæst at anfægte præmisserne for Celsus' kritik (vi ærer ikke kejseren som gud fordi man ikke bør ære kejseren som andet end et menneske).

¹²⁹³ Se Livius om *Bacchanaliaaffæren*, Livius, *Ab urbe condita* XXXIX,8-19. Se fx også Beard, North, Price s. 91-96.

¹²⁹⁴ Se Origenes, *C.Cels.* II,4 og VIII,2-5.

¹²⁹⁵ Se fx også Wilken 1984 s.118, som dog desværre ukritisk antager, at det var Nero, som havde dømt de kristne herfor.

¹²⁹⁶ Dette og følgende se Origenes, *C.Cels.* I,1, II,1-4, III,14, III,55, VIII,2 og VIII,17.

Begge disse forhold – at Origenes finder det nødvendigt at svare på denne del af Celsus' kritik, og at han i sine svar implicit, set fra Celsus' eller en anden hednings side, må give Celsus ret i kritikken – viser, at denne del af Celsus' kritik ikke var blevet forældet i løbet af den menneskealder, som lå mellem Celsus' skrift og Origenes' svar. De kristne fællesskaber og det forestillede kristne samfund med deres og dets autoriteter kunne fortsat skabe konflikt i forhold til eksisterende fællesskaber, forestillede samfund og autoriteter og således være med til at motivere nogle til modstand mod de kristne og kristendommen. Dette kan næppe overraske, eftersom Origenes med sit forsvar netop viser at den fjendtlighed, som de kristnes begrænsede ærefrygt for autoriteter udenfor deres egne fællesskaber og forestillede samfund fremkaldte, var realistisk.

Celsus' kritik af de kristne som umoralske.

Celsus kritiserer de kristne for at være et hemmeligt selskab, som underviser og udøver riter i det skjulte. Vi har ovenfor set, at der både i Celsus' samtid og længe inden verserede rygter om, at de kristne, når de samledes, praktiserede blodskam og kannibalisme¹²⁹⁷.

På denne baggrund kunne man have formodet, at også Celsus ville beskyldte de kristne herfor. Det er imidlertid ikke tilfældet. Hoffmann skriver: *Celsus is silent concerning the supposed immorality of the Christians, a fact which may suggest his disbelief of such reports or his preference for a higher level of discussion*¹²⁹⁸. Det er, som Hoffmann foreslår, en oplagt mulighed, at Celsus "manglende" kritik heraf simpelthen skyldes, at han, som Plinius før ham, var blevet overbevist om, at de inkriminerende rygter om konkrete umoralske handlinger var falske. Celsus' fjendtlighed overfor de kristne var altså ikke kimærisk. Som sagt havde Celsus et godt kendskab til de kristne og kristendommen – et kendskab som kan have gjort det svært at opretholde sådanne mistanker – om han nu overhovedet nogensinde havde næret dem. Men Celsus' "manglende" kritik af disse konkrete og meget alvorlige umoralske forhold betyder ikke, som Hoffmann ellers antyder, at Celsus ikke var interesseret i moral, eller at han ikke på et mere generelt plan anså de kristne for skyld i (en mindre strafbar) umoral.

At de kristne for Celsus at se var umoralske, fremgår af en række passager, hvor han i en historisk og en samtidig kontekst kritiserer de kristnes manglende moral¹²⁹⁹. Celsus sammenligner her bl.a. de kristnes fællesskaber med andre kultiske forsamlinger¹³⁰⁰. Hvor de andre kultiske fællesskaber advarede røvere, menedere og lignende mod at nærme sig¹³⁰¹, så inviterer de

¹²⁹⁷ Antydning af kendskab til, men efter undersøgelse ikke tro på, rygter om kannibalisme se Plinius X,96.

Beskyldninger om blodskam og kannibalisme se fx Fronto i Minucius Felix, *Octavius* 9,5-6 og 31 og beretningen om martyrerne i Lyon, Euseb, *HE* V,1.

¹²⁹⁸ Se Hoffmann 1987 s.30.

¹²⁹⁹ Se Origenes, *C.Cels.* I,62-63, I,68, III,59, III,66 og V,63.

¹³⁰⁰ Se Origenes, *C.Cels.* III,59.

¹³⁰¹ Velkendt bl.a. fra eleusinske mysterier.

kristne, ifølge Celsus, synderen, den fordærvede, den uærlige, tyven, røveren, giftblanderer, den urene og gravrøveren og holder forsamling for dem¹³⁰². Celsus argumenterer for, at kun et menneske, som selv er røver, vil invitere sådanne. For Celsus er de kristnes umoral også forbundet med magi og med, at de kristne er besat af en ond dæmon¹³⁰³. En sådan opfattelse af en generelt dårlig (og altså ikke ritualiseret og fuldstændigt horribelt dårlig) kristen moral kan karakteriseres som xenofobisk fjendtlighed. Det var naturligvis plausibelt, at Celsus eller Celsus' læser/tilhører havde mødt én eller flere kristne, som opførte sig på en måde, som de opfattede som umoralsk, og hermed kunne koblingen hurtigt etableres: når én kristen var umoralsk, så var de det alle. Dette ville i så fald være et klassisk eksempel på, at en fremmed gruppe (xenofobisk fjendtligt) bedømmes efter en anden målestok, end den, som anvendes til at bedømme ens egen gruppe.

Origenes svar på Celsus' kritik af de kristnes moral.

Origenes svarer meget indgående på Celsus' kritik af de kristnes moral. Igen er Origenes' svar således skruet sammen, at han indirekte accepterer dele af Celsus' kritik – de kristne inviterer rent faktisk de moralsk fordærvede til deres forsamlinger. Men her hører enigheden op, for hvor Celsus eksplicit hævder, at det er umuligt at reformere og forbedre en person, der er moralsk fordærvet¹³⁰⁴, er det for Origenes et apologetisk hovedargument og bevis på Kristi magt, at de moralsk fordærvede, som kommer til Kristus i overensstemmelse med det herskende omvendelsesideal, bliver forvandlede fra umoral til moral¹³⁰⁵.

Til trods for at vi altså ikke hos Celsus finder beskyldninger om, at de kristne skulle være kannibalistiske blodskændere, beskyldninger som ellers kendes både fra Celsus' (*Fronto i Octavius*) og Origenes' samtid (debatten herom i *Octavius*), ser vi altså, at Celsus fortsat var kritisk overfor de kristnes påståede dårlige moral, mens Origenes fortsat fandt det nødvendigt og opportunt at fremstille den kristne moral som overlegen¹³⁰⁶. Denne debat mellem Celsus og Origenes over en menneskealders afstand bekræfter altså, at forestillinger om kristen umoral (xenofobisk fjendtlighed) både var motiverende for modstand i Celsus' samtid og Origenes' samtid. Det bekræfter også, hvad jeg i afsnittet om Plinius argumenterede for, at en hedning kunne betragte de kristne som alment umoralske og delvist være motiveret til modstand heraf, uden at vedkommende

¹³⁰² Dette og følgende Se Origenes, *C.Cels.* III,59.

¹³⁰³ Se Origenes, *C.Cels.* I,68.

¹³⁰⁴ Se Origenes, *C.Cels.* III,66. Se fx også IV,19.

¹³⁰⁵ Se fx Origenes, *C.Cels.* I,9, I,18, I,26, I,30, I,43, I,47, I,67, III,27-28, III,59-60, III,66, IV,5, IV,10, IV,53, V,3, V,19, V,58, V,62, VII,48, VIII,9. Dette er også blevet påvist af Niels Willert. Se Willert 2004 s.129-149.

¹³⁰⁶ Modsat Simon Price i Beard, North, Price 1998 s.226, som hævder at anklager om kannibalisme og blodskam allerede var forældede og ude af brug på Celsus' tid – fordi kristendommen var blevet for velkendt. Dette synspunkt taler den ovenstående analyse af beretningen om martyrerne i Lyon også imod.

nødvendigvis troede på konkrete anklager om fx kannibalisme. Man kunne altså godt nære xenofobisk fjendtlighed overfor de kristne uden også at nære kimærisk fjendtlighed.

Dog bør vi være opmærksomme på den læser og den tilhører, Origenes officielt henvender sig til. Hvis der blandt disse svage i troen var konvertitter, kan Origenes' overordentligt høje prioritering af at argumentere for Kristi forvandlende kraft, have haft den primære hensigt, at bestyrke og bekræfte disse i betydningen af deres egen omvendelse (se del II), mens det kun i anden række var Origenes' formål, at svare på Celsus' kritik, fordi den endnu i hans tid var relevant.

Med henvisning til *Contra Celsum* VI,27 har Simon Price skrevet: *by the mid third century the old charges of incest and cannibalism were generally discounted*¹³⁰⁷. Price har imidlertid overset, at hvor hans henvisning nok viser, at *Celsus* omkring år 175 ikke anklagede de kristne herfor, så viser Origenes' svar, at Origenes omkring år 249 fortsat anså sådanne anklager som aktuelle og skadelige. Det at *Celsus* altså ikke anklagede de kristne for ritualiseret kannibalisme og sexuel umoral forhindrede nemlig ikke Origenes i at forsvare sig mod sådanne beskyldninger. I den aktuelle passage beskylder Origenes jøderne for at have opfundet beskyldningerne for længe siden men afrunder debatten om emnet ved udtrykkeligt at hævde, at disse beskyldninger endnu (kort før år 250) vildfører mange og afholder dem fra at føre samtaler med kristne¹³⁰⁸ (noget som antageligt forhindrer de kristne i at missionere overfor disse). Origenes forsvar retter sig altså her ikke mod *Celsus*' angreb, men derimod imod angreb fra modstandere i Origenes' samtid. Vi ser altså at modstand endnu kort før år 250 kunne være motiveret af kimærisk fjendtlighed.

Celsus kritik af de kristnes ugudelighed.

For Celsus hang manglende respekt for loven, umoral, asocial adfærd og ugudelighed, som for så mange andre i antikken uløseligt sammen – således også i Celsus' kritik af de kristne¹³⁰⁹. Celsus kritiserer i de overleverede passager igen og igen de kristen for at være ugudelige¹³¹⁰. De kristne demonstrerer, ifølge Celsus, både deres ugudelighed gennem det, de ikke gør og gennem det de gør.

Med hensyn til det, de kristne undlader at gøre, som de burde gøre. så dyrker de ikke de fædrene guder eller dæmoner¹³¹¹, de nægter at sværge ved kejserens genius¹³¹², de har hverken altre eller templer og deltager ikke i fester¹³¹³. De kristne er som ovennævnt, ifølge Celsus, oprørere

¹³⁰⁷ Se Beard, North, Price 1998 s.226 og s. 226 note 51.

¹³⁰⁸ Se fx også Chadwick 1993b s.27.

¹³⁰⁹ Se fx Origenes, *C.Cels.* VII,63 og VIII,17.

¹³¹⁰ Se fx Origenes, *C.Cels.* I,23-24, II,4 V,25-35, V,65, VI,42, VIII,2, VIII,12 VIII,38-42 og VIII,65-68.

¹³¹¹ Se Origenes, *C.Cels.* VII,68-VIII,2 og VIII,69.

¹³¹² Se Origenes, *C.Cels.* VIII,65-68.

¹³¹³ Se Origenes, *C.Cels.* VIII,17-21.

fra jøderne, men selv jødernes besynderlige men dog traditionelle gudsdyrkelse har de kristne, ifølge Celsus, svigtet¹³¹⁴.

Men de kristne forsynder sig som sagt ikke kun ved udeladelse. De kristnes ugudelighed er, ifølge Celsus, aktiv, idet de håner guderne og gudernes billeder¹³¹⁵. Fra Celsus' samtid har vi i beretningen om martyrerne fra Scili set, at prokonsulen forventede, at de kristnes talsmand ville forhåne guderne i sin forsvarstale. I overensstemmelse med denne forventning hævder Celsus således, at de kristne vrøvlede ufromt, blasfemisk og urent om guderne¹³¹⁶. Ifølge Celsus er de kristnes hensigt med forhånelsen undertiden at overbevise hedninger om, at guderne ikke har magt til at hævne sig, når deres billeder vanæres¹³¹⁷.

Her tager de kristne dog, ifølge Celsus, grueligt fejl. Guderne hævner sig med usvigelig sikkerhed, og det sker bl.a. igennem den modstand, som rammer de kristne¹³¹⁸. Celsus ser altså de kristnes modstandere som gudernes redskaber til straf over den kristne ugudelighed. Hermed bekræfter Celsus, at de kristne i hans samtid var ildeset, fordi de blev opfattet som ugudelige. Han bekræfter også, at ugudelighed blev straffet af guderne, ligesom han bekræfter den ovenstående tolkning af Tacitus. For Celsus og Tacitus var det rimeligt at forestille sig, at gudernes vrede over de kristnes ugudelighed blev forsonet til alles bedste, når de kristne blev dræbt.

Origenes' svar på Celsus' kritik af de kristnes ugudelighed.

Origenes svar på anklagerne om, at de kristne er ugudelige, er atter karakteristisk. Origenes benægter på den ene side, at de kristne overhovedet forhåner nogen, end ikke afguderne. På den anden side hverken kan eller vil han dog fravige det kardinalpunkt, at en kristen hverken kan eller vil dyrke afguder eller dæmoner hverken med fester, ofringer eller eder. Ifølge Origenes lærte selv nyomvendte straks at foragte afguder og gudebilleder¹³¹⁹. Set fra en anden hednings synspunkt må Celsus altså atter siges at have ret i sin kritik – de kristne var ugudelige og lærte andre at blive det. Fjendtligheden på dette område må karakteriseres som realistisk.

Vi har ovenfor i analysen af martyrakterne set, at dommerens krav til den kristne om offer, ed eller lignende var i centrum i retshandlingen. Der er meget, der taler for, at de- i denne afhandling analyserede samtidige martyrakter - troværdigt har gengivet, at dette vitterligt var i centrum i de aktuelle sager. Mere afgørende har jeg argumenteret for, at

¹³¹⁴ Se Origenes, *C.Cels.* II,4 og V,25-35.

¹³¹⁵ Se Origenes, *C.Cels.* VI,42 og VIII,38-42.

¹³¹⁶ Se Origenes, *C.Cels.* IV,10 og VII,36.

¹³¹⁷ Se Origenes, *C.Cels.* VIII,38. Se fx også Cæcilius' kritik i Minucius Felix, *Octavius* 8,4 og argumentet brugt af den kristne apologet Arnobius, *Adversus nationes* VI,21-22.

¹³¹⁸ Se Origenes, *C.Cels.* VIII,41 og VIII,44.

¹³¹⁹ Se fx Origenes, *C.Cels.* III,15 og VIII,38.

det for de kristne forfattere af martyrbetretningerne var interessant at fortælle samtidige kristne læsere og tilhørere herom, fordi disse læsere og tilhørere kunne spejle sig i beretningen og identificere sig med dens helte – martyrerne. Hermed foreslår jeg netop ikke, at de kristne læsere og tilhørere i deres hverdag stod overfor dæmoninspirerede dommere, som fristede dem til frafald, men derimod at de, i den mindre dramatiske dagligdags modstand, de mødte fra hedenske naboer, slægtninge eller bekendte, oplevede en stærk konfrontation omkring spørgsmålet om dyrkelsen af de fædrene guder, som jo stod for familiens, byens, områdets og rigets velstand og sikkerhed. I flere af martyrbetretningerne så vi vidnesbyrd om, at forfatteren mente, at andre end dommeren delte dennes modvilje over de kristnes ugudelighed. Ovenstående analyse af Origenes' udsagn om modstand og Origenes' forsvar over for Celsus' kritik af de kristnes ugudelighed vidner om, at de kristne, også på Origenes' tid, mødte en modstand, som delvis var motiveret af, at de kristne blev opfattet som ugudelige. I en passage vidner Origenes også tydeligt om, at det ikke kun var de regionale romerske myndigheder, som opfattede de kristne som ugudelige, og som blev motiveret af denne opfattelse til modstand.

Origenes hævder således, at de kristne snarere vil lide enhver overlast end at medgive, at Zeus er en gud, ja at de hellere vil dø end give efter for egypternes trusler og ære Amon¹³²⁰. Vi ser altså her lokale modstandere kræve ære på vegne af en lokal gud under trusler om straf.

Celsus' fordømmelse af de kristne som overtroiske.

I del II så vi, at de kristne lagde stor vægt på i omvendelsen at blive knyttet til Kristus. Vi har i kapitel 12 set, at Plinius var blevet klar over denne tilknytning og udnyttede den som en del af en "sindlagstest", som kunne "bevise", om besindige/frafaldne anklagede nu også var besindige/frafaldne. Hvis en anklaget ville forbande Kristus (og ofre til gudernes og kejserens billeder), var denne anklagedes uskyld bevist. Vi har også set, at kernen i de skyldiges brøde, ifølge Plinius, var en dyrkelse af Kristus, som om han var en gud, og at de skyldige blev beskrevet som præget af grænseløs, tosset og smitsom overtro.

Celsus fremsatte en generation senere en tilsvarende kritik af de kristne. Teoretisk ville det, ifølge Celsus, være muligt at forsvare et monoteistisk standpunkt, men denne mulighed havde de kristne fraskrevet sig, idet de overdrevent dyrkede, *ØperqrhskeÚousi*, den mand som først for nyligt havde levet, i.e. Jesus (VIII,12). De kristnes forkastelse og bespottelse af guderne blev altså kombineret med en overdreven

¹³²⁰ Se Origenes, *C.Cels.* V,46.

dyrkelse af en vanæret, korsfæstet og afdød mand, hvilket Celsus gentagne gange kritiserer¹³²¹. De kristne gjorde sig altså skyldige i en overdreven dyrkelse af Jesus, som ikke fortjente nogen som helst ære på bekostning af de fædrene guder, som fortjente og forlangte ære, og hvilke de i stedet forhånede. Den fjendtlighed Celsus her giver udtryk for, må (i særdeleshed med baggrund i afhandlingens del II) betegnes som realistisk.

Hvis man skulle oversætte Plinius', Svetons og Tacitus' bedømmelse af kristendommen som en *superstitio* til græsk, ville det være nærliggende at benytte sig af glosen *deisidaimonia*¹³²². Med de kristnes, ifølge Celsus, overdrevne dyrkelse af den foragtelige person, Jesus, ville det altså umiddelbart være forventeligt, at Celsus også ville kunne finde anvendelse for afledninger af glosen *deisidaimonia* til at betegne kristne, kristen kult eller kristendom. Dette er imidlertid ikke tilfældet i nogen af de passager, vi takket være Origenes, har bevaret. I én af de bevarede passager sammenligner Celsus de kristnes lære med egypternes overtro, *deisidaimonej*, og de kristnes dyrkelse af Jesus med egypternes tilsvarende foragtelige dyrkelse af aber, krokodiller, geder eller hunde¹³²³. Imidlertid er det her bemærkelsesværdigt, at Celsus netop anvender glosen om egypterne og ikke de kristne. Det kan være et tilfælde, at Celsus foretrækker andre mere eller mindre synonyme gloser (som den allerede citerede *ØperqrhskeÚousi*), når han skal kritisere de kristne for, hvad han tydeligvis opfatter som overtro. Det er imidlertid også muligt, at det er bevidst. Her kunne en mulig forklaring være, at skønt der for Celsus netop ikke (som vi ovenfor har set) var noget uforeneligt mellem ugudelighed og overtro – to af de hovedanklager han rettede mod de kristne – så vil det terminologisk være inkonsekvent, på den ene side at anklage de kristne for at ignorere og spotte guder og dæmoner; mens han på den anden side, hvis han havde valgt at anvende afledninger af *deisidaimonia* til at betegne de kristnes overtro (rent etymologisk), ville anklage dem for en (overdreven) frygt for dæmoner (guder).

Anklagen for overtro og Origenes' svar.

Det lader sig næppe afklare, om Celsus' valg er terminologi var bevidst og således motiveret. Interessant er det imidlertid, at Origenes med vanlig iver søger at gendrive Celsus' påstande om, at de kristne skulle være overtroiske, og at Origenes i disse gendrivende passager

¹³²¹ Se fx Origenes, *C.Cels.* II,31, III,34, VI,10, VII,35-36.

¹³²² Vi har allerede mødt glosen i Plutarks værk om overtroen, i Theofrasts satire over den overtroiske karakter og i Paulus' skosen af Athenerne i Apostlenes Gerninger. Egentligt betyder glosen blot frygt for guder/dæmoner, det er sandsynligt at glosen oprindeligt havde positiv betydning som gudsfrygt, men i vor periode bruges den næsten udelukkende negativt om overdreven gudsfrygt, overdreven gerne fremmedartet kult.

¹³²³ Se Origenes, *C.Cels.* III,17.

undertiden anvender afledninger af *deisidaimoni0a*¹³²⁴. Heraf kan to afgørende forhold udledes:

1. At Origenes, skønt Celsus ikke anvender glosen, *deisidaimoni0a*, var af den overbevisning, at Celsus kritiserede de kristne for at være overtroiske.
2. At Origenes betragtede beskyldningerne om, at de kristne skulle være overtroiske (med og uden anvendelse af afledninger af *deisidaimoni0a*), som aktuelle og skadelige i hans egen samtid.

I III.bogs kapitel 78-80 får vi et fingerpeg om, at disse beskyldninger måske endog af Origenes blev betragtet som ganske særligt alvorlige og aktuelle. Kapitlerne indledes nemlig med et citat af Celsus, hvor han karakteristisk nok leverer en samlet kritik af de kristnes umoral, forførelse af andre mennesker (mission), ugudelighed og overtro. I diskussionen af disse beskyldninger siger Origenes bl.a., at nogen mener, at der blandt flertallet af kristne er *mere overtro end slethed*¹³²⁵. Beskyldningen gøres almen og lægges i munden på tænkte modstandere i Origenes' og læserens/tilhørers samtid¹³²⁶. Disse tænkte modstandere tænkes tilmed (en fortolkning som den citerede passage af Celsus ikke berettiger), at være mere fortørnede over kristen overtro end over kristen umoral. Nok er de samtidige modstandere i Origenes' formulering tænkte, men hvis de for Origenes og læseren/tilhøreren var uvirkelige eller uaktuelle, ville Origenes ikke have haft nogen grund til at opfinde dem. Hermed forspilder han nemlig muligheden for at affærdige anklagerne som irrelevante under henvisning til, at de blot fremsættes af epikuræren (og gudsfornægteren) Celsus – en taktik, som Origenes ellers flittigt anvender (I,20-21, II,60, III,80 og IV,75).

Når Origenes skal argumenterer mod de, altså i hans samtid aktuelle og alvorlige beskyldninger mod de kristne for at være overtroiske, bruger han en anden og snart velkendt strategi med fire punkter:

1. At erkende den konkrete anklage: De kristne dyrker den korsfæstede (III,34).
2. At fornægte anklagens præmisser: Dette er ikke overtro (III,34)
3. At rejse en modanklage mod anklageren: Dyrkelse af gudebilleder er overtro og hengivelse til tom filosofi dårskab (VII,47).
4. At vise, at omvendelse betyder, at konvertitten forvandles fra at være skyldig i forhold til anklagen til at være uskyldig: Konvertitten forvandles fra overtro til sand gudsfrygt, idet konvertitten befries fra trældommen under dæmonerne (IV,5-6, VII,17 og VII,41).

¹³²⁴ Dette og følgende se fx Origenes, *C.Cels* II,46-48, III,34, III,78-80, IV,5-6, IV,23-24, VII,17-18 og VII,41-42.

¹³²⁵ '*deisidaimon...an m'ollon Á ponhr...an*'. Se Origenes, *C.Cels*. III,79.

¹³²⁶ For en lignende aktualisering af anklager for overtro se fx også Origenes, *C.Cels*. II,47.

Celsus' beskyldninger mod de kristne for at praktisere magi.

Vi har i dette og andre kapitler set, at overtro kunne være knyttet til ugudelighed, umoral og opsætsighed. Overtroiske mennesker var altså, som vi også tidligere har diskuteret, på ingen måde harmløse. En overtroisk dyrkelse af én gud kunne fremkalde de øvrige guders vrede, men den var også farlig derved, at den overtroiske på asocial vis kunne opnå en særlig intim forbindelse med den ene gud og herigennem en magt, som aktivt kunne bruges til at skade andre¹³²⁷.

Celsus havde set, at de kristne hævdede, at Jesu mirakler beviste hans magt og guddommelighed, og at de hævdede, at det samme var tilfældet med de mirakler, de kristne i Celsus' samtid udførte i Jesu navn¹³²⁸. På denne baggrund er det ikke overraskende, at også disse kristne påstande blev genstand for Celsus' kritik. Her fulgte Celsus en tostrengt taktik for kritik:

1. Anfægte centrale mirakler.
2. Ankerkende andre men beskyldte de kristne/Jesus for at have fremkaldt disse ved magi.

De enkelte mirakler, som Celsus anfægtede, var alle knyttet til evangeliernes beretninger om Jesu undfangelse, liv, død og opstandelse. Jomfrufødslen var således for fantastisk og kun en dårlig undskyldning for Marias løbsagtighed, der var ingen jordskælv og solformørkelse ved Jesu død, og vidnerne til Jesu opstandelse var utroværdige, idet de var hysteriske kvinder¹³²⁹.

En ting var imidlertid de kristnes overdrivelser, noget andet og mere alvorligt, at de i efterligning af Jesus rent faktisk fremkaldte usædvanlige hændelser ved hjælp af magi¹³³⁰. Den afgørende forskel mellem Celsus og de kristne er altså den måde, de samme usædvanlige hændelser fortolkes. Hvor de kristne, ifølge Celsus, ønskede, at miraklerne skulle vise, at Jesus og de kristne var Guds børn, mente Celsus selv, at de viste, at de kristne var umoralske mænd besatte af en ond ånd, som praktiserede magi¹³³¹.

De magiske kunster og den magt, de kristne herigennem demonstrerede, kunne, ifølge Celsus, indgive frygt og lede enfoldige vild (motivere dem til omvendelse). Det er imidlertid klart, at en frygt for kristne magikere, også kunne motivere (også andre end Celsus) til modstand mod de kristne. Med en substantivistisk tilgang ville mange måske være fristet til at karakterisere en fjendtlighed fremkaldt af frygt for, at de kristne var magikere, for kimærisk. Med hensyn til betydningen af mirakler for omvendelse og modstand følger jeg imidlertid, som ovennævnt,

¹³²⁷ Koets 1929 og Sachot 1991.

¹³²⁸ Se fx Origenes, *C.Cels.* I,6, I,68, II,14 og II,55.

¹³²⁹ Se Origenes, *C.Cels.* I,28-32, I,68, II,55 og II,59.

¹³³⁰ Se fx Origenes, *C.Cels.* I,6-7, I,28, I,38, I,68, II,14, II,5 II,32, II,55, II,59, IV,33, VI,38-41, VIII,37, VIII,41 og VIII,60. Se fx også Beard, North, Price 1998 s.227.

¹³³¹ Se Origenes, *C.Cels.* I,68, I,6 og II,47-51. Se fx også VI,39-40, VIII,37 og Justin, *I.Apol.* 26, Perpetua 16.

MacMullens formalistiske tilgang¹³³². MacMullen har nemlig påpeget, at de antikke menneskers handlinger (naturligvis) ikke var dikteret af vor verdens syn på mirakler (og magi), men af deres verdens. I denne deres verden var mirakler og magi en realitet, og derfor må den fjendtlighed, som Celsus viser os, at de kristne på dette område fremkaldte, karakteriseres som realistisk.

Origenes' forsvar mod anklagerne om at de kristne skulle være magikere.

Origenes' forsvar for de mirakler, som Celsus anså for fiktive, er mindre interessante i denne kontekst. Mere afgørende er Origenes' forsvar mod beskyldningerne om, at de øvrige mirakler skulle vise, at de kristne og Jesus var magikere. Her følger Origenes en velkendt taktik:

- 1. At erkende at både Jesus og de kristne står bag mirakler¹³³³.**
- 2. At benægte at disse skulle være fremkaldt ved magi¹³³⁴.**
- 3. At rejse en modanklage mod anklageren: Det er hedninger, som praktiserer magi. Disse misbruger endog fx Abrahams navn til magiske besværgelser¹³³⁵.**

Overordnet viser Origenes' forsvar, at han en menneskealder senere fortsat anså Celsus' anklager for relevante, aktuelle og skadelige. Dette bekræftes, når Origenes senere eksplicit skriver, at de kristne og Jesus selv, også i hans egen samtid bliver beskyldt for at være magikere (III,1).

Origenes var ikke i tvivl hverken om Jesu mirakuløse magt, som skildret i evangelierne eller om den magt, de kristne fortsat havde til, i Jesu navn, at helbrede, uddrive dæmoner, forudsige fremtiden eller lignende¹³³⁶. Ifølge Origenes var der på hans tid en sådan livlig aktivitet i menighederne således, at han da også selv havde været øjenvidne til mirakler og til, at evangeliets modstandere blev forvandlet til evangeliets martyrer gennem syner¹³³⁷.

Origenes' forsøg på at vise, at disse mirakler ikke hidrørte fra magi, ville imidlertid næppe have kunnet overbevise Celsus. Origenes hævder således, at de kristne ikke betjente sig af besværgelser, men kun af Jesu navn sammen med andre ord fra skriften, som bliver anset for effektive¹³³⁸. Dette minder netop om magi, hvilket Origenes andetstede selv vidner om, når han kritiserer, at nogle af hans samtids hedninger anvendte patriarkernes navne i magiske formularer¹³³⁹.

¹³³² Dette og følgende se kapitel 2 og MacMullen 1984 s.22.

¹³³³ Se fx Origenes, *C.Cels.* I,2, I,25-27, I,46, I,67, III,28, III,36, VII,4 og VIII,9.

¹³³⁴ Se fx Origenes, *C.Cels.* I,6.

¹³³⁵ Se Origenes, *C.Cels.* I,22-25. Sammenlign også med *Ap.G.* 19,13-19.

¹³³⁶ Se fx Origenes, *C.Cels.* I,2, I,25-27, I,46, I,67, III,28, III,36, VII,4 og VIII,9.

¹³³⁷ Se Origenes, *C.Cels.* I,46, II,33, III,24, III,36 og VII,8. Se fx også Kehl s.122.

¹³³⁸ Se Origenes, *C.Cels.* I,6.

¹³³⁹ Se Origenes, *C.Cels.* I,22-25. Se fx også VIII,37.

Vi har ovenfor set, at de kristne, ifølge Celsus, kunne indgive deres omgivelser frygt for, at gud ville dømme verden med ild¹³⁴⁰. Hvis en kristen missionær således forkyndte om guds dom¹³⁴¹ og samtidig berettede om mirakler, som en hedensk tilhører altså kunne opfatte som fremkaldt ved magi, ville det være nærliggende for hedenske tilhørere til en sådan forkyndelse, at opfatte den som en uhedsbringende besværgelse. Den fjendtlighed som en sådan frygt kunne fremkalde, også i Origenes' samtid, må karakteriseres som realistisk.

Konklusion.

Med hensyn til, hvem der er de kristnes modstandere på henholdsvis Celsus'- og Origenes' tid, har vi altså set en forskel og udvikling på ét punkt – Origenes oplevede, da han skrev, en pause i den regionale romerske myndigheders forfølgelse af de kristne. Det er imidlertid klart, at Origenes netop opfattede dette som en pause, noget anormalt, som snart, og som følge af folkeligt pres, ville afløses af, at den regionale romerske myndighed atter ville være villig til at dødsdømme kristne – i øvrigt efter en fremgangsmåde, som minder meget om den, Celsus havde beskrevet en menneskealder tidligere. I øvrigt var de to forfattere også enige om, at de kristne mødte modstand fra en lang række andre modstandere fra et lokalt til et centralt niveau, ligesom de var enige i, at den centrale myndigheds rolle heri endnu ikke havde været særlig initiativtagende, styrende eller koordinerende. Med hensyn til modstandernes motiver ser vi også en klar kontinuitet fra Celsus til Origenes. Både på Celsus' og på Origenes' tid var modstanderne tilsyneladende motiveret til modstand af, at de kristne blev opfattet som asociale, umoralske, ugudelige, overtroiske og magikere – en trussel mod bestående sociale, religiøse og politiske strukturer. Hos Celsus er den realistiske fjendtlighed dominerende – de kristne autoriteter og det kristne fællesskab og forestillede samfund udfordrede andre autoriteter, fællesskaber og forestillede samfund, de kristne nægtede rent faktisk at dyrke guder og de kristne var på overtroisk vis knyttet til den korsfæstede forbryder, Jesus. Denne realistiske fjendtlighed forstærkes med xenofobiske elementer. Celsus' kendskab til kristendommen er stort og hos ham finder vi intet belæg for nogen kimærisk fjendtlighed – en sådan genfindes ikke desto mindre i Origenes' forsvar overfor hans samtids beskyldninger mod de kristne.

¹³⁴⁰ Se ovenfor. Se fx også Origenes, *C.Cels.* III,16, IV,10, V,14, VII,9 og VIII,48.

¹³⁴¹ En forkyndelsesform som Origenes anerkender som hensigtsmæssig. Se Origenes, *C.Cels.* III,78, V,15-16 og VIII,40.

Kapitel 17: Konklusion modstand ca. år 110-250.

I perioden ca. år 110-250 mødte de kristne modstand fra et spektrum af modstandere fra kejseren over regionale romerske myndigheder, lokale myndigheder og til *privati*. Bortset fra at vi ikke har noget konkret og uomtvisteligt eksempel på, at nogen kejser var motiveret til modstand af kimærisk fjendtlighed¹³⁴², har undersøgelsen vist, at de kristne mødte såvel kimærisk som xenofobisk og realistisk fjendtlighed fra disse ”kategorier” af modstandere – og at den realistiske fjendtlighed oftest var den afgørende. Undersøgelsen har vist, at der ikke er nogen logisk, lineær og kronologisk udvikling i samspillet mellem disse aktører i modstanden og/eller i samspillet mellem disse modstanderes motiver og/eller fjendtlighed. Dette resultat skal nedenfor udlægges mere indgående.

Udvikling i kejserens rolle som modstander?

I del IIIa så vi, at såvel Claudius som Nero stod bag kejserlige indgreb, som ramte kristne. Claudius’ indgreb daterer sig til år 49 og indrammer således sammen med Decius’ offeredikt fra år 250 den periode, som behandles i afhandlingen. Imidlertid har undersøgelsen vist, at vi ikke fra den mellemliggende periode har andre troværdige vidnesbyrd om, at nogen kejser skulle have stået bag kristenfjendtlige edikter, love eller indgreb. Vi har heller ikke kunnet se tegn på, at perioden frem mod år 250 skulle være præget af øget kejserligt engagement i modstand eller nogen kristen eller hedensk forventning om, at kejseren snart ville tage et antikristeligt initiativ. Tværtimod har vi set, at Celsus i 2. århundredes anden halvdel så frem til en kejserlig forfølgelse (og en sådan finder vi ingen tegn på i Celsus’ samtid eller umiddelbare eftertid), mens Origenes en menneskealder senere og på randen af Decius’ edikt anså et sådant fremtidigt kejserligt initiativ som usandsynligt (Origenes forudså derimod, som vi har set, øget modstand fra andre modstandere).

Det ”manglende” kejserlige *initiativ* til kristenforfølgelser i perioden mellem Nero og Decius betyder imidlertid ikke, at kejserne i denne periode ikke spillede nogen rolle i modstanden. Fra Lactants (og Ulpian) ved vi, at flere af periodens kejsere reagerede på henvendelser om de kristne; og at dømme ud fra Lactants bedømmelse af reaktionerne som skændige, sanktionerede periodens kejsere, at de kristne skulle møde modstand. Denne reagerende kejserlige rolle i modstanden svarer til den reagerende rolle kejseren, ifølge den førende moderne kender af kejserlig forvaltning, Fergus Millar, normalt indtog i sin embedsførelse. Kilderne giver os kun mulighed for et nærmere indblik i tre af periodens

¹³⁴² Plinius brev X,96 viser dog, at Plinius ikke mente at måtte forklare overfor Trajan, hvorfor han fandt det nødvendigt at understrege, at hans undersøgelse af de kristne havde vist, at deres måltider var harmløse. Se også den mulige kritik af de kristne i Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* III,16.

kejseres reaktioner på henvendelser om kristendommen, Trajans, Hadrians og Marcus Aurelius'. Hos disse tre så vi en vilje til at sanktionere, at de kristne blev straffet med døden simpelthen for at være kristne. Skønt disse tre (eller i det mindste Trajan og Marcus Aurelius) kendte til kimærisk fjendtlighed mod de kristne, viser det faktum, at alle tre kejsere tillod og foreskrev frigivelse af besindige/frafaldne anklagede, at ingen af de tre selv (på det tidspunkt hvor de reagerede) var kimærisk fjendtlige og troede rygterne om, at de anklagede skulle være rituelle kannibaler eller blodskændere. Hvor kilderne giver os mulighed for indblik i motiver, må fjendtligheden derimod karakteriseres som xenofobisk og realistisk, og undersøgelsen har her klarlagt, at den realistiske fjendtlighed, med en opfattelse af at de kristne var ugudelige og overtroiske, var det primære grundlag for at straffe de stædige kristne med døden. De kristnes opsætsighed (realistisk fjendtlighed) og generelt lave moral (xenofobisk fjendtlighed) var blot forhold som øgede kejsernes irritation¹³⁴³. I to reskripter forbød Trajan og Hadrian eftersporing af kristne samt hensyntagen til anonyme angivelser. Disse forbud var snarere motiveret af et ønske om at beskytte provinserne mod unødigt uro og et ønske om at bevare et ry som gode (ikke-despotiske) kejsere end af noget ønske om at beskytte stædig, ugudelige og overtroiske kristne.

Om Marcus Aurelius med sin "manglende" påtale af, at den regionale myndighed i Lyon havde eftersporet kristne og havde reageret på anonyme anklager fra en ophidset folkemængde, repræsenterede en bevidst fravigelse fra en fast etableret politik, og om han hermed skabte grundlag for en ny hårdere retstilstand for de kristne, har vi diskuteret (og afvist) på baggrund af en undersøgelse af de regionale romerske myndigheders reaktion på de kristne.

Udvikling i de regionale romerske myndigheders modstand?

Det var regionale romerske myndigheder som havde udbedt sig og modtaget de kejserlige retningslinier, som er det primære grundlag for ovenstående konklusion.

MacMullen har i sin bog, *Christianizing the Roman Empire*, der naturligvis ikke har forfølgelsen eller modstanden som sit emne, skrevet følgende om modstanden: *Laws mattered less. They should be thought of as licenses to take action, like a hunting or barber's license today...A person, or more probably a group or interest, obtained support from the emperor; he issued his edicts; the original petitioners then spurred or bribed or nagged a provincial official into enforcing it until he got tired or was deflected. There were no police, state prosecutors, detectives, or the like to initiate coercion. Accordingly, a law reflects someone's*

¹³⁴³ Se Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* XI,3.

*pressing need at a certain time. It does not show what was thereafter common practice in the empire*¹³⁴⁴. I forhold til ovenstående analyse af kilderne savner vi i MacMullens citat præcision i den juridiske terminologi. MacMullen burde i relation til perioden før ca. år 250 skrive om reskripter snarere end love og edikter. Med dette forbehold giver MacMullen os imidlertid et billede af modstanden mod kristendommen i denne periode, som svarer godt til det billede af modstanden, som ovenstående analyse af kilderne har givet. I modsætning til, hvad al for megen forskning på et alt for tyndt grundlag ofte har forestillet sig, så dominerede den præcedens, som Trajans reskript til Plinius gav, ikke al den modstand mod kristendommen, som de regionale romerske myndigheder i de følgende godt 130 år var involveret i. Når en anklager, en angiver, en statholder eller en kristen apologet (som Tertullian) overhovedet kendte Trajans reskript, så kunne vedkommende vælge at appellere hertil, men vedkommende gjorde det naturligvis kun, hvis dette passede i vedkommendes kram. Når Tertullian henviser til reskriptet i *Apologeticum*, kan vi derfor ikke konkludere, at det var fordi han havde set, at alle romerske statholdere i små 100 år havde fulgt den fremgangsmåde, som Trajan foreskrev (eller ifølge Trajans eget udsagn snarere værgede sig mod at foreskrive) i fast form – fra Tertullian selv ved vi faktisk, at dette ikke var tilfældet, at mange statholdere havde handlet anderledes¹³⁴⁵. Det eneste vi kan konkludere er, at Tertullian kendte reskriptet, og at han mente, at kunne anvende det til sit apologetiske formål. Tertullians apologetiske formål i dette tilfælde var med vanligt vid at gøre sig lystig på bekostning af det, som han opfattede som reskriptets ulogiske og urimelige inkonsekvens i forhold til sædvanlig retspraksis. Denne inkonsekvens var for Tertullian bevis på, at de romerske myndigheder i modstanden mod de kristne var styret af dæmoniske magter og ikke af fornuft. Derfor var det i denne sammenhæng i Tertullians interesse, at få det til at se ud som om, Trajans inkonsekvente og dæmoniske reskript generelt blev fulgt af de regionale myndigheder, som ydede de kristne modstand. Derved ville han jo have demonstreret, at ikke kun Trajan, men også alle andre modstandere var forledt til modstand af dæmoner, og at ingen var motiveret af fornuft.

Tilsvarende kom Marcus Aurelius' ”manglende” forbud mod eftersporing og anonyme angivelser i reskriptet til provinsmyndigheden i Lyon år 177 heller ikke til at danne nogen fast ny præcedens. Både før og efter år 177 var der provinsmyndigheder, som eftersporer og tager hensyn til mængdens tilråb, og både før og efter år 177 var der provinsmyndigheder, som (med eller uden kendskab hertil) fulgte retningslinier, som (minder om) dem Trajan udstak for Plinius.

¹³⁴⁴ Se MacMullen 1984 s.95. Se fx også Robinson 1995 s.367.

¹³⁴⁵ Se Tertullian, *Scap.* 3.

Hos provinsmyndighederne (og hos Roms bypræfekt, Urbicus) finder vi såvel xenofobisk som realistisk fjendtlighed. Som hos de tre ovennævnte kejsere er det imidlertid igen primært den realistisk fjendtlige opfattelse af, at de kristne er ugudelige og smitsomt overtroiske, som motiverer straf. Den realistiske fjendtlighed var altså både fremkaldt af det de kristne gjorde (deres overtroiske tilknytning til Kristus) og det de undlod at gøre (at dyrke guderne). Walsh og Sherwin-White har villet se en kronologisk udvikling, hvor de (regionale) romerske myndigheders forfølgelse af de kristne før ca. år 150 primært var motiveret af en opfattelse af, at de kristne var umoralske (xenofobisk og kimærisk fjendtlighed), mens forfølgelsen derefter primært skulle have været motiveret af en opfattelse af, at de kristne var ugudelige (realistisk fjendtlighed). Denne påståede lineære kronologiske udvikling kan ikke genfindes i kilderne. Som vi allerede så det hos Plinius, var den realistisk fjendtlige opfattelse af, at de kristne var ugudelige (og overtroiske) den primære motivation for straf, mens det modsat fremgår af hans henvendelse til Trajan, at han ikke troede rygterne om, at de kristne skulle være kannibaler (altså ingen kimærisk fjendtlighed). I modstrid med Walshs og Sherwin-Whites' tese er det faktisk kun hos provinsmyndigheden i Lyon i år 177, at vi (indtil kejserens griber ind) finder kimærisk fjendtlighed og en tro på, at de kristne er rituelt blodskædende kannibaler. Vi kan dog naturligvis ikke afvise, at andre provinsmyndigheder andetsteds (før og efter år 150) også skulle have været således motiveret. Fra et af de bevarede fragmenter af Frontos samtidige kritik af de kristne ved vi positivt, at denne betroede embedsmand privat var kimærisk fjendtlig overfor kristne. Walsh og Sherwin-White har imidlertid ret i, at vi hos Plinius ser en generel opfattelse af de (stædige) kristne som umoralske mennesker (xenofobisk fjendtlighed). Men dette hang sammen med Plinius' realistisk fjendtlige opfattelse af de kristne som ugudelige og overtroiske, og der er derfor ingen grund til med Walsh og Sherwin-White at antage, at opfattelsen af de kristne som generelt umoralske skulle forsvinde i takt med en stadig mere udbredt opfattelse af, at de kristne var ugudelige.

Lokal modstand fra lokale myndigheder og lokal befolkning.

Selv om vi altså har set, at det traditionelle billede af, at de regionale romerske myndigheder fulgte Trajans og Hadrians befaling om ikke at efterspore kristne, langt fra altid blev fulgt, har denne undersøgelse ikke ændret ved det billede, at lokale aktører i modstanden mod kristendommen var afgørende. De kristne martyrbetretninger beskriver domfældelsen og henrettelsen af kristne. Idet det (officielt) kun var de regionale og centrale romerske myndigheder, som kunne idømme dødsstraf, er det naturligvis primært konfrontation mellem

kristne og sådanne myndigheder vi møder i martyrbetretningerne¹³⁴⁶. Alligevel har vi, selv i situationer hvor regionale og centrale romerske myndigheder var eller blev involveret i modstand, fundet lokale modstandere i følgende roller:

1. Som regelrette anklagere.
2. Som anonyme angivere, på skrift eller med tilråb.
3. Som ansporende lokale og regionale myndigheder til handling.
4. Som deltagere i dommens eksekvering.
5. Som aktører i selvtægt.
6. Som aktører i eftersporing og arrestation af kristne.
7. Som forfattere af andragender til kejserne med klager over de kristne.

Derudover har vi også set eksempler på, at *privati* fandt det nødvendigt eller opportunt at yde kristendommen modstand med argumenter. Kilderne har beskrevet, at enkelte lokale modstandere var drevet af personlige motiver og vi kan, ud fra de kristne kilders lejlighedsvis udsagn om dette som noget selvfølgeligt, kun formode, at sådanne personlige motiver har været almindelige¹³⁴⁷.

Blandt de kristnes lokale modstandere har vi mere overordnet set eksempler på kimærisk, xenofobisk og realistisk fjendtlighed. Hyppigt forekommende motiver til modstand var de kristnes ugudelighed og overtro (realistisk fjendtlighed), deres opsætsighed overfor autoriteter (realistisk fjendtlighed) og en deraf medfølgende almen umoral (xenofobisk fjendtlighed). Ikke helt sjældent har vi også set eksempler på, at de kristne blev opfattet som skyldige i rituel kannibalisme og blodskam (kimærisk fjendtlighed). Her har vi ikke set nogen kronologisk udvikling, således at betydningen af sådanne anklager gradvist aftog. Snarere har vi set, at den hedenske modstander, som havde bedst indsigt i kristendommen, Celsus, ikke troede og fremførte sådanne anklager omkring år 175, mens den kristne Origenes, som skrev en menneskealder senere og også måtte tage hensyn til sin samtids kritik af de kristne (også de mindre oplystes kritik), endnu fandt det nødvendigt at forsvare sig mod sådanne beskyldninger¹³⁴⁸. Ligesom i Plinius' tilfælde kan vi altså formode, at nærmere kendskab til og undersøgelse af kristendommens kendetegn og karakter vanskeliggjorde opretholdelsen af

¹³⁴⁶ Se fx også Beard, North, Price 1998 s.238.

¹³⁴⁷ Se fx Tertullian, *Apol.* 7,3, Clemens, *Qvis Dives salvetur* 25 og *Luk.* 12,51-53. Se fx også Beard, North, Price 1998 s.238.

¹³⁴⁸ Dette og følgende se fx den ovenstående tolkning af Origenes, *C.Cels.* VI,27. Denne tolkning modsat Price, som med udgangspunkt i den samme passage hævder at anklager om incest og kannibalisme var uaktuelle omkring 250. Price er ikke opmærksom på, at det er Celsus (omkring år 175), som ikke henviser til beskyldningerne om rituel kannibalisme og sexuel umoral, mens Origenes (kort før år 250) faktisk forsvare sig mod samtidige beskyldninger herom. Beskyldninger som ifølge Origenes endnu vildfører mange og afholder dem fra at føre samtaler med kristne.

en kimærisk fjendtlig indstilling, mens en sådan undersøgelse (som det også var tilfældet for Plinius) kun kunne befordre en realistisk fjendtlighed overfor de kristnes overtro og ugudelighed¹³⁴⁹.

Simon Price har (tilsvarende) hævdet, at kristendommen omkring år 250 ikke længere blev opfattet som en overtro¹³⁵⁰. Man kunne her (tilsvarende) forestille sig, at beskyldningerne mod de kristne for at være overtroiske over tid ville blive mindre aktuelle og almindelige, i takt med at omverdenens kendskab til det forestillede kristne samfund øgedes. Dette billede svarer ikke til det billede, denne afhandling har givet. Vi har fra hele perioden ca. år 110-250 set eksempler på, at de kristnes fanatiske tilknytning til Kristus var velkendt blandt hedninger, og som afhandlingens del II har vist, ville enhver hednings nærmere undersøgelse af kristendommen kun have kunnet bekræfte denne hedning i, at de kristnes dyrkelse af Kristus (set ud fra et antikt hedensk rationale) var overtroisk – fjendtligheden på dette område var i sandhed realistisk. For Plinius var det netop en nærmere undersøgelse af de kristne, som overbeviste ham om det alvorlige omfang af de kristnes overtro. Fra Plinius ved periodens begyndelse og til Origenes ved periodens slutning. Her så vi, at Origenes fortsat fandt det nødvendigt og relevant at forsvare sig mod beskyldninger om, at de kristne var overtroiske, og som vi så, var dette forsvar ikke kun vendt mod Celsus' beskyldninger men også (og måske på dette punkt i endnu højere grad) mod beskyldninger i Origenes' samtid. Går vi uden for vor egen periode, kan vi da også endnu frem i fjerde århundrede se de kristne anklaget og beskyldt for at være overtroiske¹³⁵¹.

¹³⁴⁹ Se fx også Gradel 1993 s. 35.

¹³⁵⁰ Se Beard, North, Price 1998 s.226.

¹³⁵¹ Se fx *Acta Crispina* 1,3-4 og Mitchell 1988.

Del IV:

Samlet konklusion: Reaktionen, omvendelse og modstand.

På den ene side har undersøgelsen af reaktioner på kristendommen i Romerriget i en vis forstand vist, at hedninger og kristne beboede hver deres religiøse verdener, en hedensk og en kristen. Den har vist, at der bestod en realistisk fjendtlighed disse verdener imellem, som undertiden befordrede og blev skærpet af xenofobisk og kimærisk fjendtlighed. Undersøgelsen har på den anden side også vist, at kristne og hedninger i en anden forstand beboede den samme verden¹³⁵², på en måde også den samme religiøse verden, som blev gjort forståelig med sammenfaldende religiøse begreber:

- De kristnes Kristus kult blev set som overtroisk, men konvertitter så (eller lærte at se og beskrive) deres egen omvendelse som en befrielse i Kristus fra overtro og trældom under afguder.
- De kristne blev set som ugudelige, fordi de nægtede at dyrke guderne, men konvertitter så (eller lærte at se og beskrive) deres egen omvendelse som en bevægelse fra ugudelighed til sand gudsfrygt i kontakt til den eneste Gud.
- De kristne blev set som alment umoralske, opsætsige eller oprørske og undertiden endog som deltagere i abnorme umoralske ritualer, men konvertitter så (eller lærte at se og beskrive) deres egen omvendelse som etablering af kontakt til Kristus, en kontakt som medførte udslættelse af skyld og skam og en ny og kraft til at leve et nyt og mere moralsk liv.

Modstanderes omvendelse.

Det lader sig næppe afgøre, om det var relativt sjældent, at modstandere, som dramatiseret af beretningerne om Paulus, omvendte sig. I et samfund, hvor mange imidlertid helt utvivlsomt omvendte sig til kristendommen, og hvor modstanden mod de kristne, som vi har set, var delvist xenofobisk og kimærisk motiveret, er det imidlertid ikke vanskeligt at forestille sig situationer, hvor grundlaget for en modstanders fjendtlighed kunne blive anfægtet. Hvis én eller flere af en modstanders nære eller fjerne relationer omvendte sig og begyndte at genfortælle og/eller producere omvendelsesberetninger, som modstanderen blev "fodret" med, kunne et resultat (som vi har set eksempler på) være forøget fjendtlighed – motiveret af modstanderens fortørnelse over, at en eller flere af vedkommendes relationer nu også var blevet "forledt" til at være overtroisk, ugudelig, umoralsk eller lignende. Imidlertid har vi også set, at xenofobisk og kimærisk fjendtlighed ikke altid kunne overleve et nærmere kendskab til de personer og kredse, som denne fjendtlighed tidligere næredes overfor. Trajans undersøgelse viste ham således, at de kimærisk fjendtlige rygter om kristen rituel

¹³⁵² Hvad både kristne og modstandere undertiden kunne finde det opportunt at betone – jævnfør fx Celsus i Origenes, *C.Cels.* VIII,67 og Tertullian, *Apol.* 42. Se fx også Cameron 1991 s.1-4.

kannibalisme ikke var sande, mens Tertullian henviser til mere positive tilfælde, hvor hedninger i datiden fik et positivt indtryk af kristne bekendte, som kolliderede med deres generelle xenofobisk grundede fjendtlighed overfor kristendommen. Positive oplevelser med konvertitter eller med andre kristne, som en modstander havde eller fik relationer til, må formodes at have kunnet ændre modstanderes opfattelse af de kristne. Hermed er det da ikke umuligt, at denne ændring kan have ført til, at tidligere modstandere har følt skam og fremmedgørelse i forhold til deres kristne relationer – en skam og fremmedgørelse, som den kristne relations omvendelsesberetning, hvis den svarede til det universelt herskende ideal, vi så i del II, imidlertid anviste dem én vej til at overvinde – omvendelsen. Vil en sådan omvendelse da være psykologisk eller socialt motiveret? Det banale svar er begge dele – det ældre og det yngre forskningsparadigme supplerer her hinanden.

Resumé:

Del I: Introduktion.

Kapitel 1: Indledning (problemformulering, metode og tilgang).

Afhandlingens overordnede problemstilling er en undersøgelse af de to ekstreme modsatrettede reaktioner på kristendommen i Romerriget ca. år 50-250, omvendelse og modstand. Skønt antallet af konvertitter i perioden skal opgøres i millioner, og skønt antallet af modstandere også var betragteligt, så er det givet, at manges reaktioner på kristendommen var mere moderate. Disse moderate reaktioner er imidlertid uden for afhandlingens emne, som er udviklingen i modstandens og omvendelsens karakter over tid centreret om følgende overordnede spørgsmål:

1. Hvem omvendte sig, hvordan kom konvertitten til at fortolke betydningen af omvendelsen, og hvordan blev omvendelsen motiveret?
2. Hvem var de kristnes modstandere, hvordan kom modstanden til udtryk, og hvordan blev modstanden motiveret?

De kristnes omvendelsesidealer er centrale i undersøgelsen af omvendelsen, mens undersøgelsen af modstanden omfatter alt fra kristenfjendtlige rygter, over polemisk litteratur og til egentlige forfølgelser. Undersøgelsen retter sig hermed mod et spektrum af modstand fra et spektrum af modstandere (centrale, regionale og lokale myndigheder samt *privati*) med et spektrum af motiver. Den overordnede problemstilling uddybes i de relevante tematiske disponerede dele af afhandlingen (II og III). Disse tematiske hoveddele er underinddelt i to kronologiske afsnit (før og efter år 110). Problemstillingen kan med fordel behandles ud fra både en substantivistisk og en formalistisk tilgang og flere kilder (bl.a. de kristnes omvendelseskildringer) bliver læst som normative kilder. Der bliver lagt vægt på den traditionelle skelnen mellem levn og beretning.

En række begreber, emic og etic, verden, hedning, konvertit, missionær og motiv, blev defineret. De to centrale begreber, omvendelse og modstand, blev kun foreløbigt defineret, da det er afhandlingens formål at diskutere disse fænomener. Omvendelse til kristendommen blev præliminært præsenteret som det at blive en kristen, mens modstand blev præsenteret som en handling i ord eller gerning vendt mod kristendom eller en kristen. Begge begreber vil, skønt tilsvarende begreber findes på antikkens sprog, blive anvendt som dele af et moderne analytisk vokabularium (etic), i.e. en substantivistisk tilgang. Ved diskussionen af modstandens karakter og grundlag vil vi anvende tre fjendtlighedsbegreber, som historikeren, Langmuir, har udviklet med henblik på jødeforfølgelse i middelalderen, i.e. en substantivistisk tilgang. Ved karakteristikken af de tre typer fjendtlighed vil der imidlertid blive taget hensyn til datidens rationale, i.e. en formalistisk tilgang.

Kapitel 2: Kristne og kristendom.

Heraf blev det klart, at forståelsen af begreber som kristen, kristendom og også kirken, eller om man vil kristenheden, måtte diskuteres. En række moderne forskere fremhæver den tidlige kristne bevægelses mangfoldighed så meget, at de vælger at tale om *kristendomme* i flertal i stedet for *kristendom* i ental. En sådan flertalsformulering er (i forhold til afhandlingens emne) misvisende. Det blev nemlig påvist, at såvel de kristne selv som de kristnes modstandere – selv når mangfoldigheden i den kristne bevægelse var erkendt og eksplicit fremlagt – valgte henholdsvis at forsvare (missionere for) og angribe den kristne bevægelse som en enhed. Med udgangspunkt i Benedict Andersons bidrag til forskningsdebatten om nationalisme i det 19. og 20. århundrede (en substantivistisk tilgang) blev der argumenteret for, at den kristne bevægelse i perioden ca. år 50-250 med fordel kunne betragtes som ét forestillet samfund (her også kaldet kirken) bestående af en lang række fællesskaber (her også kaldet menigheder). Dette forestillede samfund og disse fællesskaber blev med sociologen Niklas Luhmann betragtet som *selvskabende*. Med inspiration fra historikeren Gunner Lind blev der argumenteret for, at en skelnen mellem *ensartethed* og *sammenhæng* i sammenligning af fællesskaberne er hensigtsmæssig.

Det blev påvist, at begreber som kristen og kristendom med stor sandsynlighed oprindeligt ikke var ”kristnes” egenbetegnelse, men at disse begreber allerede i perioden ca. år 50-110 blev anvendt af de ”kristnes” modstandere. I denne periode var ”kristendommen” endnu ikke klart adskilt fra jødedommen som en ny og selvstændig religion. Til trods herfor blev der argumenteret for, at det i denne forbindelse er formålstjenligt at anvende begreberne kristendom og kristen, idet det netop er omverdenens reaktion, som er i centrum.

Kapitel 3: Forskningsdebatten.

Forskningslitteraturen om Romerrigets kristning og om de romerske kristenforfølgelser er omfattende, men de to spørgsmål er relativt sjældent blevet behandlet samlet. Hermed er det ikke blevet undersøgt (eller gjort klart), om (eller at) omvendelse og modstand var to modsatrettede reaktioner på de samme grundlæggende forhold ved kristendommen, om (eller at) det som tiltrak den ene frastødte den anden.

Forskningens syn på omvendelse har i de senere år undergået en forandring således at omvendelse i dag snarere betragtes som en proces end som en begivenhed. Denne afhandling er skrevet indefor dette nye paradigme, således at vi – selv der hvor vi har set eksempler på et kristent omvendelsesideal, som omfattede en eller flere forholdsvis pludselige begivenheder – har forudsat, at disse begivenheder indgik i en større kontekst, hvor konvertittens skildring af disse begivenheder ofte betragtes som et sent stadium i vedkommendes omvendelsesproces (jævnfør undersøgelser af moderne omvendelsesberetningers betydning for moderne konvertitter).

Den omfattende forskning i de romerske myndigheders forhold til kristne/kristendom er ikke blevet modsvaret af en blot tilnærmelsesvis tilsvarende omfattende forskning i negative lokale og folkelige reaktioner. En overvægt af den altså overskuelige forskning i negative folkelige reaktioner har tilmed været koncentreret om modsætninger mellem kristendom og filosofi. Debatten om de romerske kristenforfølgelser har de sidste 30 år været mindre livlig end sædvanligt.

Kapitel 4: Kilder.

Afhandlingens kildemateriale blev karakteriseret og dateret. En række af de metodiske muligheder og problemer, som disse kilder giver i relation til de rejste spørgsmål, blev diskuteret. Det bevarede kristne kildemateriale fra perioden er omfattende, mens vi kun har bevaret udsagn fra tolv hedenske forfattere om de kristne. Disse tolv forfatteres udsagn benyttes som kilde. Af det omfattende kristne kildemateriale blev der argumenteret for det hensigtsmæssige i at lægge særlig vægt på materiale fra perioden ca. år 50-110 og fra perioden ca. år 110-250 på apologetiske skrifter og martyrakter.

Del II: Omvendelse til kristendommen i Romerriget ca. år 50-250.

Del IIa: Omvendelse ca. år 50-110.

I del IIa blev de kristne omvendelseskildringer fra årene ca. 50-110 analyseret. Omvendelse blev skildret som etablering af kontakt med Kristus (model 5 og 6). Denne kontakt blev undertiden skildret som formidlet af en missionær, som selv stod i kontakt til Kristus (model 6), og som også undertiden søgte at påvirke konvertitten (eller den potentielle konvertit) ved at berette om sin egen omvendelse. Omvendelse blev skildret som en kilde til syndsforladelse, retfærdiggørelse, glæde, befrielse og evigt liv. Konvertitten fik adgang til det kristne fællesskab og forestillede samfund.

Med skildringerne af Paulus' omvendelse (skrevet af ham selv og andre) blev en række topoi om konvertitters karakter og identitet etableret. Paulus blev et forbillede på modstanderens, den lærdes og synderens omvendelse. Skønt nyere forskning har påvist – at Paulus så sit kald og sin mission i lyset af, hvordan tidligere jødiske profeter var blevet kaldet – så vi allerede før år 110, at Paulus' oplevelser blev anvendt som forbillede for hedningers omvendelse.

Ved siden af denne offensivt missionerende funktion – hvor det var hensigten, at omvendelseskildringen skulle gøre forkyndelsen troværdig og opstille et normativt eksempel, som konvertitten eller den potentielle konvertit kunne efterligne – havde omvendelseskildringerne følgende funktioner (se model 9): Etablering eller befæstelse af konvertittens/forfatterens status som en ledende Kristi tjener eller, mindre ambitiøst, oprigtig kristen; argument i centrale teologiske diskurser; defensivt til at afvise modstanderes anklager. Endelig kunne fx Lukas' skildringer af at Paulus berettede om sin omvendelse i missionerende forsvarstaler overfor potentielle konvertitter

(og modstandere) lære Lukas' kristne læsere/tilhørere, at også de burde søge at missionere i forhold til andre ved at berette om deres egen omvendelse.

Som normative kilder bliver omvendelsesskildringerne ikke kun kilder til den enkelte konvertits omvendelse men derimod også til de manges – hvordan disse mange lærte at forstå sig selv som konvertitter og deres egen omvendelse. Dette bekræfter, at omvendelse med fordel kan ses som sociale processer, hvorigennem konvertitten lærte at se sig selv i et fællesskab med Kristus.

Del IIb: Omvendelse ca. år 110-250.

Med to undtagelser har alle periodens apologeter skildret deres egen omvendelse i ét eller flere af deres efterladte apologetiske værker. Det er muligt/sandsynligt, at de to undtagelser ikke har skildret deres egen omvendelse, fordi de fra barnsben var opdraget som kristne. En analyse af apologeternes omvendelsesskildringer og en sammenligning med skildringerne af omvendelser fra perioden ca. år 50-110 viser, at det kristne omvendelsesideal i de 200 år, som afhandlingen dækker, er forbløffende konstant. Også apologeterne så og skildrede deres egen omvendelse som etablering af kontakt mellem konvertit og Kristus (model 5 og 6), en kontakt som også hos apologeterne undertiden blev formidlet af en missionær, som selv stod i kontakt til Kristus. Kontakten til Kristus betød en befrielse fra overtro og afguder, en oplysning, en moralsk forvandling og en guddommelig udrustning til at leve et nyt moralsk liv i fællesskab med andre kristne. De paulinske topoi om modstanderens, synderens og den lærdes omvendelse var fortsat levende. Det kristne budskab var ifølge apologeterne troværdigt i sig selv, men det blev gjort yderligere troværdigt gennem de kristnes moral, deres mod over for døden, deres mirakler og gennem profetier.

Apologeterne skildrede sig selv som konvertitter, men det fremgår samtidig, at de bl.a. så deres egen rolle som missionerende – også overfor modstandere. Det er omstridt, hvorvidt eller i hvilket omfang de apologetiske skrifter blev læst af ikke-kristne. Skrifterne henvendte sig til læsere, som i forvejen havde et vist kendskab til kristendom eller kristne. Ofte var skrifternes skildringer og argumenter beregnet for konvertitter og potentielle konvertitter. Mange af de sidstnævnte er dog næppe blevet præsenteret for skrifterne som sådan men snarere for en videreformidling af udvalgte skildringer og argumenter via kristne relationer. Mindst tre af apologeterne var selv blevet præsenteret for andres apologetiske skrifter på et stadium i disse tre apologeters egen omvendelsesproces, og mindst tre (og sandsynligvis flere) af apologeterne skrev (inspireret heraf?) omvendelsesskildringer som et led i deres egen omvendelsesproces¹³⁵³. Argumentationen i disse

¹³⁵³ Kendskabet til de fleste apologeters liv er ringe. Derfor kan det ikke afgøres, om de skildrede deres omvendelse på et tidspunkt hvor de selv var nyomvendte. For at få et tilstrækkeligt grundlag til at kunne diskutere, om skildringer af omvendelse fortsat (i lighed med i perioden ca. år 50-110) kunne have en funktion i relation til apologeten selv på et stadium i dennes egen omvendelsesproces, analyserede vi anvendelsen af omvendelsesskildringer i to apologetiske skrifter fra omkring år 300. Her kunne vi påvise en sådan funktion, en funktion som genkendes fra et par apologeter fra

apologetiske skrifter viser hermed ikke kun, hvilke argumenter og beretninger en kristen forfatter formodede ville motivere en potentiel samtidig konvertit til omvendelse. Argumentationen og skildringerne viser, hvilke argumenter og skildringer der gjorde indtryk på apologeten som konvertit på dette (ganske vist sene) stadium i vedkommendes egen omvendelsesproces.

Apologeternes omvendelsesskildringer var forbundet med de apologetiske skrifers anliggende og argumentation. I relation hertil kan vi igennem hele perioden 110-250 påvise, at apologeternes omvendelsesskildringer fortsat havde de funktioner, som omvendelsesskildringerne fra perioden ca. år 50-110 havde – undtagen én (se model 9). Kun Justin benyttede nemlig sin egen omvendelsesskildring som et indlæg i en aktuel intern kristen teologisk debat (model 9 punkt 2).

Apologeterne berettede altså om egen omvendelse i en missionerende kontekst bl.a. for at motivere andre til omvendelse gennem et forbillede, som kunne skabe identifikation mellem missionær og konvertit (model 9 punkt 4). For en kristen læser/tilhører gav apologeten et eksempel til efterfølgelse på, at man som missionær om muligt skulle berette om egen omvendelse for at motivere andre til omvendelse (model 9 punkt 5).

Apologeterne mente at beskrive en ”virkelighed”, når de beskrev deres egen omvendelse, men når denne virkelighed gav mening for læseren, kom den herved til at påvirke og foreskrive mange andres ”virkeligheder”. Derfor vil jeg konkludere, at apologeternes omvendelsesskildringer også bør læses som normative kilder. Fra år 110 til år 250 kom et genkendeligt og konstant omvendelsesideal altså retrospektivt til at præge tusinder af konvertitters opfattelse af deres egen omvendelse.

Del III: Modstand mod kristendommen, modstandere og motiver ca. år 50-250.

Del IIIa: Modstand, modstandere og motiver ca. år 50-110.

I perioden ca. år 50-110 mødte de kristne lejlighedsvis modstand fra hele spektret af potentielle modstandere fra kejsere, over regionale romerske myndigheder og til det lokale niveau, hvor både lokale myndigheder og lokale *privati* undertiden ydede kristne modstand.

De kristne fællesskaber mødte undertiden modstand fra andre jødiske grupper, og dette kunne resultere i uro. Vi så i del II, at de kristne efterhånden lagde stor vægt på at vinde konvertitter blandt ikke-jøder (noget Lukas retfærdiggjorde med en række normative omvendelsesberetninger). Dette forargede undertiden andre jøder, men kunne også blandt hedninger fremkalde uro og folkelig modstand. Uro og modstand påkaldte sig forskellige myndigheders

perioden ca. 190-250. Når omvendelsesskildringer altså kunne have en sådan funktion omkring år 300, i perioden 50-110 og i perioden 190-250 er det sandsynligt at de også kunne have en sådan funktion i perioden ca. 110-190, men at vort ringe kendskab til de fleste apologeters liv blot har forhindret os i at iagttage dette.

opmærksomhed. Både de lokale, regionale og under Claudius også de centrale myndigheder ydede snart de kristne modstand. Hverken den folkelige (jødiske og hedenske) modstand, myndighedernes reaktion herpå eller på de kristne forudsatte, at de kristne blev opfattet som en ny og fra jødedommen adskilt religion. Vi så, at Claudius i år 49 udstedte et edikt, som sandsynligvis havde til hensigt bl.a. at ramme urolige jødekristerne, og som med endnu større sandsynlighed faktisk ramte jødekristerne. Det, fra den kristne tradition overtagne forskningsparadigme, at de kristne først blev forfulgt af de romerske myndigheder under Nero i år 64, er altså misvisende.

Kilderne fra perioden er sjældent egnede til at konkludere meget om motiver til modstand. Vi ser dog, at sådanne motiver på det folkelige plan kunne fremstilles som personlige (fx privatøkonomiske); at modstand kunne være motiveret af frygt for, at kristne var magikere (realistisk fjendtlighed); at de kristne blev opfattet som ugudelige, opsætsige og alment umoralske (realistisk og xenofobisk fjendtlighed). Hos myndigheder (lokale, regionale og centrale) finder vi en bekymring over den uro, de kristne (eller deres lokale modstandere) fremkaldte og undertiden et heraf motiveret indgreb mod de kristne og uroen. Lukas lader overfor lyd kongen, Herodes Agrippa, og overfor Paulus den romerske statholder, Porkius Fesus, fremstille Paulus (og jøderne) som overtroiske og vanvittig. Fremsættelsen af disse beskyldninger giver imidlertid i Lukas' beretning Paulus lejlighed til at afvise dem i en apologetisk og missionerende tale, hvorunder han beretter om egen omvendelse. Vi har set, at samtidens jøder af samtidige hedenske forfattere ofte blev beskyldt for at være overtroiske, og på denne baggrund er det rimeligt at antage, at det er hensigtsmæssigt for Lukas at lade Paulus afvise disse beskyldninger, fordi Lukas og hans læsere/tilhørere genkendte sådanne realistisk fjendtlige beskyldninger i deres hverdag. Vi møder både xenofobisk og (mest afgørende) realistisk fjendtlighed i perioden ca. år 50-110 – men tilsyneladende ingen kimærisk.

Del IIIb: Modstand, modstandere og motiver ca. år 110-250.

Vi har set, at de kristne fortsat lejlighedsvis mødte modstand fra et spektrum af modstandere fra kejseren over regionale romerske embedsmænd til et lokalt niveau, bestående af lokale embedsmænd og *privati*. I to væsentlige typer af kilde, de kristne martyrakter og de kejserlige reskripter, var modstanden fra de romerske myndigheder i centrum, men selv her har vi kunnet påvise, at lokale aktører var involveret i modstand, og at martyrberetningerne netop var interessante for samtidige kristne læsere, fordi de heri kunne finde formaning og trøst i relation til den mindre dramatiske lokale modstand, de kunne genkende fra egne erfaringer – en lokal fjendtlighed, som martyrakterne hermed også bliver kilde til.

Der kan ikke påvises nogen lineær kronologisk udvikling i samspillet mellem de forskellige modstandere, i modstandens karakter eller i modstandernes motiver og fjendtlighed.

Vi har ikke fundet bevis for, at nogen kejser mellem Nero i år 64 og Decius i år 250 tog noget aktivt initiativ til indgreb overfor kristne. Dette betyder imidlertid ikke, at kejserne i den mellemliggende periode var passive i forhold til de kristne, eller at de ikke ydede dem modstand. Fra Lactants (Ulpian) ved vi, at flere af periodens kejsere reagerede på regionale og lokale modstanderes henvendelser om de kristne; og at dømme ud fra Lactants fordømmelse af reaktionerne, og at dømme ud fra de tre eksempler på kejserlige reaktioner (reskripter), som kilderne har givet os lejlighed til at analysere, sanktionerede periodens kejsere, at de kristne kunne anklages og henrettes for at være kristne. Denne reagerende kejserlige rolle i modstanden bekræfter historikeren Fergus Millars tese om, at kejsere normalt var reagerende snarere end agerende.

Brevvekslingen mellem Plinius og Trajan om den rette procedure for retsforfølgelse af de kristne dannede ikke præcedens i det omfang, som Tertullian og den moderne forskning vil have os til at tro. Skønt Trajan eksplicit havde forbudt dette, opsporede regionale romerske myndigheder undertiden kristne (også med lokale myndigheders hjælp); og skønt det generelt var sjældent, at regionale myndigheder opsporede kriminelle, er der intet, som tyder på, at det var overraskende for samtidens kristne at blive eftersporet. Til gengæld blev det efterhånden sædvanligt, at en, der var anklaget for at være kristen, kunne bevise sin uskyld ved at ofre til guderne (og forbande Kristus). Det fremgår af beretningerne om martyrerne i Lyon, at det for de kristne og de anklagede var en overraskelse, at statholderen her ikke fulgte denne retspraksis. Denne type bevisførelse havde sin oprindelse hos Plinius og blev godkendt af Trajan. Men hvor det for Plinius og Trajan var en test til afklaring af skyldsspørgsmål, ser vi senere eksempler på, at regionale romerske myndigheder opfattede det som et mål i sig selv, at få anklagede kristne til at ofre.

I forbindelse med beretningerne om de regionale romerske myndigheders modstand finder vi lokale modstandere i følgende roller: Som regelrette anklagere; som anonyme angivere, på skrift eller med tilråb; som ansporende lokale og regionale myndigheder til handling; som deltagere i dommens eksekvering; som aktører i selvtægt; som aktører i eftersporing og arrestation af kristne; som forfattere af andragender til kejsere med klager over de kristne. Derudover har vi også set eksempler på, at *privati* fandt det nødvendigt eller opportunt at yde kristendommen modstand med argumenter. Kilderne, både kristne og hedenske, har beskrevet det som naturligt og selvfølgeligt, at nogle lokale modstandere var drevet af personlige motiver.

Igennem hele perioden ca. år 110-250 har vi fundet vidnesbyrd om, at de kristne mødte både realistisk, xenofobisk og kimærisk fjendtlighed. Vi så i del II, at forholdet mellem kristen og Kristus ifølge det herskende omvendelsesideal var af så afgørende betydning, at de kristne udelukkende kunne dyrke Gud og Kristus og ingen andre guder. I del IIIa ser vi, at de

kristnes modstandere var vidende herom, og at de derfor beskyldte de kristne for at være overtroiske og ugudelige, i.e. realistisk fjendtlighed. Enhver undersøgelse af kristendommen kunne kun bekræfte en hedning i, at de kristnes dyrkelse af Kristus (set ud fra et antikt hedensk rationale) var overtroisk, og at de kristnes vægring ved at dyrke guder var ugudelighed af værste skuffe¹³⁵⁴. Denne realistisk motiverede fjendtlighed var den væsentligste, og hverken beskyldningerne, om at de kristne var ugudelige eller overtroiske, aftog i betydning i løbet af perioden.

Vi så, at de bedst informerede modstandere ikke (opretholdt) og fremførte kimærisk fjendtlige beskyldninger om, at de kristne skulle praktisere rituel kannibalisme og blodskam. Sådanne beskyldninger mødte vi ikke eksplicit i kilderne fra perioden ca. år 50-110, men implicit møder vi dem allerede i år 112 hos Plinius¹³⁵⁵, som dog afviser dem. Det har i forskningen været antaget, at sådanne beskyldningers relevans aftog med tiden. Udviklingen lader sig imidlertid ikke meningsfuldt beskrive som kronologisk. Beskyldningernes relevans afhænger mere af den enkelte modstanders kendskab til kristendommen. Her er det evident, at langt fra alle de kristnes modstandere omkring år 250 havde det samme gode kendskab til kristne og kristendom, som Plinius kort efter år 110 havde opnået ved sine undersøgelser. Ved omvendelsen blev konvertitter underlagt nye autoriteter, Kristus selv, lokale autoriteter i de kristne fællesskaber og autoriteter indenfor det forestillede kristne samfund. Disse autoriteters indflydelse på konvertitten blev undertiden udøvet på bekostning af andre autoriteters indflydelse. Den fjendtlighed som dette fremkaldte blev karakteriseret som realistisk. Denne realistiske fjendtlighed bidrog, sammen med en xenofobisk fjendtlig opfattelse af, at de kristne var alment umoralske, til at skærpe den modstand, som de kristnes overtro og ugudelighed fremkaldte.

¹³⁵⁴ Her kommer det kristne *topos* om modstanderens omvendelse ind i billedet. Dette hedenske rationale, kunne (ifølge de kristne) gennem kontakt med Kristus blive erstattet af et kristent. Her ville den omvendte modstander lære, at det, han/hun tidligere betragtede som overtro og ugudelighed, i virkeligheden var sand gudsfrygt og befrielse, og at det, han/hun tidligere betragtede som sand gudsfrygt, var overtro og trældom.

¹³⁵⁵ På denne baggrund er det meget muligt, at de kristne også lejlighedsvis mødte kimærisk fjendtlighed før år 110, men at kilderne fra denne periode blot ikke har givet os indblik heri.

Summary.

Part I: Introduction.

Chapter 1: Introduction (problem, method, and approach).

The overall problem of the thesis is an investigation of the two extreme opposite reactions to Christianity in the Roman Empire approx. year 50-250, conversion and resistance. Although the number of converts in the period amounts to millions, and the number of opponents is also considerable, it is a fact that many people reacted more moderately to Christianity. These moderate reactions, however, are beyond the scope of the thesis, which deals with the development in the opposition and the character of the conversion over time focused on the following overall questions:

3. Who converted, how did the convert learn to interpret the meaning of the conversion, and how was the conversion motivated?
4. Who were the opponents of the Christians, how was the opposition expressed and how was the resistance motivated?

The conversion ideals of the Christians are central in the investigation of the conversion, while the investigation of the resistance comprises everything from hostile rumours about Christians, polemic literature, to actual persecutions. Thus, the investigation aims at a spectrum of resistance from a spectrum of opponents (central, regional, and local authorities, as well as *privati*) with a spectrum of motives. The overall problem is amplified in the relevant thematic parts of the thesis (II and III). These main parts are sub-divided in two chronological sections (before and after year 110). The problem can best be approached from both a substantivistic and a formalistic approach, and several of the sources (i.a. the descriptions of conversions) will be read as normative sources. The traditional differentiation between relics and narratives is considered important.

A range of terms, emic and etic, world, pagan, convert, missionary, and motive were defined. The two central terms, conversion and resistance were only preliminarily defined, as it is the purpose of the thesis to understand these terms more precisely. Conversion to Christianity was presented as becoming a Christian, whereas resistance was presented as an action in word or deed directed against Christianity or a Christian. Both terms will be used (although corresponding terms could be found in the languages of antiquity), as part of a modern analytic vocabulary (etic), i.e. a substantivistic approach. Three terms of hostility which the historian, Langmuir, had developed with reference to persecution of Jews in the Middle Ages will be applied when discussing the character of resistance and its basis, i.e. a substantivistic approach. However, when characterizing the different kinds of hostility, the reasoning of the ancient world will be applied, i.e. a formalistic approach.

Chapter 2: Christians and Christianity.

Thus, a discussion of the understanding of terms such as Christian, Christianity, and also the Church – or if you like Christendom – is required. Some modern scholars emphasize the diversity of the early Christian movement to such an extent that they choose to talk about Christianities in plural rather than Christianity in singular. Such a plural formulation is misleading in relation to the problem of the thesis, as it was proven that both the Christians themselves and the opponents of the Christians – even when the diversity of the Christian movement was realized and explicitly presented - chose to defend (to advertise) or attack Christianity as a single movement. Based on Benedict Anderson's contribution to the Scholarly debate on nationalism in the 19th and 20th century (a substantivistic approach), it was held that the Christian movement in the period approx. year 50-250 should be considered one imagined community (here also referred to as the Church) consisting of a wide range of co-operations (here also referred to as congregations). Inspired by the theories of the sociologist, Niklas Luhman, this imagined community and these co-operations were considered *self-creating*. Inspired by the historian, Gunner Lind, a differentiation between *uniformity* and *cohesion* was promoted when comparing the Christian co-operations.

Terms such as Christian and Christianity were probably not the designation chosen by the early “Christians” themselves. Already in the period approx. year 50-110, however, these terms were applied by the opponents of the “Christians”. “Christianity” was not yet clearly separated from Judaism as a new and independent religion. In spite of this it is considered prudent to use the terms of Christianity and Christian in this thesis, since the reaction of the surrounding world is in focus.

Chapter 3: The Scholarly Debate.

The Scholarly literature on the Christianisation of the Roman Empire and on the Roman persecutions of the Christians is comprehensive, but the two questions have rarely been discussed in cohesion. Thus it has not been investigated (or made clear) whether (or that) conversion and resistance were two opposite reactions to the same fundamental features of Christianity, whether (or that) which attracted one offended the other.

The attitude of Scholarship toward conversion has in recent years changed to the effect that conversion is today considered a process rather than an event. This thesis has been written within this new paradigm, so that we – even where we have seen examples of a Christian conversion ideal comprising one or more relatively sudden events – have assumed that these events formed part of a greater context where the convert's description of these events could be part of a late stage in this convert's conversion process (c.f. a function of modern conversion narratives).

The comprehensive scholarly debate about the relation between the Roman authorities and Christians/Christianity has not been matched by a corresponding comprehensive scholarly

debate about negative local and popular reactions. Most of the rather modest amount of scholarly literature about negative popular reactions has even been focused on divergence between Christianity and Philosophy. The debate on the Roman persecutions of Christians has over the last 30 year been less intense than usually.

Chapter 4: Sources.

The source material of the thesis has been presented, characterised, and dated. A number of the methodical possibilities and problems, which these sources give rise to in relation to our questions, has been discussed. The preserved Christian source material from the period is most comprehensive whereas we have only preserved statements about Christians from a dozen pagan authors. These statements are used as a source. From the comprehensive Christian source material it has been considered prudent to give preference to material from the period between approx. year 50-110 and to the apologetic writings and acts of martyrs from the period approx. year 110-250.

Part II: Conversion to Christianity in the Roman Empire approx. year 50-250.

Part IIa: Conversion approx. year 50-110.

In part IIa the Christian descriptions of conversion from the approx. year 50-110 have been analysed. Conversion was described as the establishment of relations with Christ (model 5). This relation was sometimes described as mediated by a missionary, who himself was in contact with Christ (model 6), and who sometimes influenced the convert by a narrative of the missionary's own conversion. Conversion was described as a source of happiness, strength, absolution, justification, liberation, and eternal life. It gave access to the Cristian fellowship and imagined community.

With the narratives about Paul's conversion (written by himself and others) a number of topoi about the character and identity of converts was established. Paul became ideal of the conversion of the opponent, the scholar, and the sinner. Although modern scholarship of recent years has rightfully emphasized that Paul regarded his calling and his mission for Christ in the light of how former Jewish prophets had been called, already in the period before year 110, it was established that Paul's experience was used as an ideal example for pagans to follow.

Along with this offensive, missionary function – with the purpose of making the preaching trustworthy and establishing a normative ideal for others to follow – the narratives of conversions had the following other functions (see model 9): An establishment or confirmation of the status of the convert/the author as a leading servant of Christ, or less ambitiously, a sincere Christian; an argument in vital theological debates; and a defence against the accusations of opponents. Finally, Luke described how Paul told potential converts (and present opponents) about

his conversion in propagandistic defence speeches. Thus, Luke intended to teach Christian audience that also they ought to try to influence others by telling them about their own conversion.

As normative sources these conversion narratives become not only a source for the specific convert's conversion, but also and to an even higher extent the source for the conversion of the many – how the many learned to see themselves as converts and to interpret their own conversion. This confirms that conversion can be looked upon as social processes through which the convert learned to see himself in a relationship with Christ.

Part IIb: Conversion approx. year 110-250.

With two exceptions all the apologists of the period have described their own conversion in one or more of their preserved apologetic writings. It is possible/likely that the two exceptions have failed to describe their own conversion simply because they were raised as Christians. An analysis of the descriptions of the conversions and a comparison with the descriptions of conversions from the period approx. year 50-110 shows that the Christian conversion ideal in the 200 years covered by the thesis was surprisingly constant. Also the apologists saw and described their own conversion as an establishment of contact between the convert and Christ (model 5 and 6), a contact, which also with the apologists was sometimes communicated by a missionary, who was himself in contact with Christ. According to the narratives the contact to Christ meant a liberation from superstition and idols, enlightening, a moral transformation and a divine empowerment to live a new and moral life together with other Christians. The Paulenic *topoi* about the conversion of the opponent, the sinner and the scholar was still alive. According to the apologists, the Christian message was trustworthy in itself, but it was made even more trustworthy through the moral way of life of the Christians, their courage when confronted with death, their miracles and through prophecies.

The apologists described themselves as converts, but at the same time they saw themselves as missionaries - also in relation to opponents. It is questionable whether or to which extent the apologetic writings were read by non-Christians. We have established that they all approached an audience, which had a previous acquaintance with Christianity or Christians. Often the descriptions and arguments were meant for converts and potential converts. Many of the last mentioned have probably not been presented with the writings as such but rather a re-telling of selected descriptions and arguments via Christian relations. At least three of the apologists had been presented with the apologetic writings of others at a stage of these three apologists' own conversion process, and at least three (and probably more) of the apologists wrote (inspired by this?) conversion descriptions as part of their own conversion process. The argumentations in these apologetic writings thus not only show which arguments and descriptions a Christian author presumed would motivate a potential convert. The argumentations and the descriptions show, which

arguments and descriptions made an impression on the apologist as a convert at this (admittedly late) stage of his own conversion process.

The conversion descriptions of the apologists were connected with the purpose and argumentation of the apologetic writings. In this relation we can demonstrate throughout the entire period 110-250 that the conversion descriptions of the apologists continued to have the functions, which conversion descriptions from the period approx. year 50-110 had had – except one (see model 9). Only Justin used his own conversion narrative as an argument in a current internal Christian theological debate (model 9 item 2).

Thus the apologists told about their own conversion in a missionizing context, i.a. to motivate others to be converted through an ideal, which could create an identification between missionary and convert (model 9 item 4). To a Christian audience the apologist gave an example to be followed – that as a missionary you should, if possible, tell about your own conversion in order to motivate others to conversion (model 9 item 5).

When describing their own conversion, the apologists thought they were describing a “reality”, but when this reality made sense to the audience, it influenced and prescribed their “realities”. This means that the conversion descriptions of many apologists should also be read as normative sources. From year 110 to year 250 a recognizable ideal of conversion retrospectively came to influence thousands of converts’ perceptions of their own conversion.

Part III: Resistance against Christianity, opponents, and motives approx. year 50-250.

Part IIIa: Resistance, opponents and motives approx. year 50-110.

In the period approx. year 50-110 the Christians met resistance from the whole spectrum of potential opponents from emperors, through regional Roman authorities and to the local level where both local authorities and local *privati* from time to time opposed Christians.

The Christian co-operations from time to time met resistance from other Jewish groups and this could result in turbulence. In part II we saw that the Christians gradually came to emphasize (something Luke justified by means of a number of normative conversion narratives) the winning of converts among non-Jews. This might offend other Jews but could also cause unrest and resistance among pagans. Unrest and resistance attracted the attention of different authorities. Both the local, the regional, and under Claudius also the central authorities soon offered the Christians resistance. Neither the popular (Jewish and pagan) resistance nor the reaction of the authorities to this or to the Christians presupposed that the Christians were regarded as a new religion segregated from Judaism. We saw that Claudius in year 49 issued an edict, the intention of which was probably to banish among others troublesome Christian Jews, and which with even greater probability in fact

did banish Christian Jews. The scholarly paradigm inspired by Christian tradition that the Christians were not persecuted by the Roman authorities till the time of Nero is therefore misleading.

The sources from the period are rarely suitable for conclusions on motives for resistance. Still, we see: that such motives at the popular level could be described as personal; that resistance could be motivated by fear that Christians were magicians (realistic hostility); that the Christians were regarded as godless, unruly and generally of bad moral (realistic and xenophobic hostility). With the authorities (local, regional and central) we find a concern for the turmoil caused by Christians (or their local opponents), and from time to time a consequential oppression of the Christians and/or the unrest. According to Luke, the Roman procurator, Porcius Festus, talks with both the king, Herod Agrippa, and with Paul, and in these conversation Festus describes Paul (and the Jews) as superstitious and in sane. For Luke these accusations give Paul the opportunity to dismiss the accusations in an apologetic and missionizing speech in which he includes a narrative of his own conversion. We have seen contemporary pagan authors accuse Jews of being superstitious. It is therefore plausible that Luke gave Paul the opportunity to dismiss these accusations, because Luke and his audience recognized such realistic hostile accusations from their own experiences. Thus, we find both xenophobic and realistic hostility in the period approx. year 50-110 – but apparently no chimerical hostility.

Part IIIb: Resistance, opponents and motives approx. year 110-250.

The Christians continued to meet resistance from the whole spectrum of potential opponents. In two important types of sources, the Christian acts of martyrs and the Empirical rescripts, the resistance from the Roman authorities was in focus, but even here we have been able to establish that local players were involved in the resistance, and that the descriptions of martyrs were indeed interesting for a contemporary Christian audience because these offered exhortation and consolation in relation to the less dramatic local resistance, which they could recognize from their own experience – a local hostility, for which the acts of martyrs also become a source.

It is not possible to discern any linear chronological development in the interplay of the various opponents, in the character of the resistance or in the motives and hostility of opponents.

We have not found any evidence that any emperor between Nero in year 64 and Decius in year 250 took any active initiative to persecute Christians. This, however, does not mean that emperors in the intermediate period were passive in relation to the Christians, or that no emperor offered them any resistance. From Lactantius we know that more emperors of the period reacted to official complaints by regional and local authorities about the Christians; and judging from Lactantius' condemnation of the reactions and also judging from the three examples of

emperial, anti-Christian reactions (rescripts), which the sources have enabled us to analyse, the contemporary emperors sanctioned that the Christians could be accused and executed for being Christians. This reacting emperial roll in the resistance confirms the thesis of the historian, Fergus Millar, that the administration of the emperor was usually reacting rather than acting.

Letters between Pliny and Trajan about the correct procedure for the prosecution of the Christians did not form precedence to the extent, which Tertullian and modern scholarship would have us believe. Although explicitly forbidden by Trajan, regional Roman authorities from time to time tracked down Christians (also with the help of local authorities); and although regional authorities rarely tracked down criminals, there is no indication that contemporary Christians were astounded when this happened to some of them. However, it gradually became common practice that someone, accused of being Christian could prove his/her innocence by making a sacrifice to the gods (and cursing Christ). From the narrative about the martyrs of Lyon it appears that it came as a surprise to the accused and the Christians of Lyon when the governor here did not follow this legal practice. This type of evidence had its origin with Pliny and was approved by Trajan. But whereas to Pliny and Trajan it was a test to determine the question of guilt, we later see that regional authorities regarded this as an objective in itself to compel (if need be by means of torture) the accused Christians to offer sacrifices.

In the narratives of the resistance of the regional Roman authorities, we find local opponents in the following rolls: As *delators*; as anonymous informants in writing or shouting from a crowd; as *privati* inciting local or regional authorities to action; as participants in the execution of the verdict; as players taking the law into their own hands; as players in the tracking down and arrest of Christians; as writers of petitions to the emperor with complaints about Christians. In addition we have seen examples of *privati* finding it necessary or prudent to oppose Christianity with arguments. In both Christian and pagan sources it was described as both natural and as a matter or course that some local opponents were driven by personal motives.

Throughout the entire period 110-250 we have found evidence to the effect that the Christians met both realistic, xenophobic, and chimeric hostility. In part II we established that the relation between the Christian and Christ according to the prevailing ideal of conversion was of such vital importance that the Christians would only worship God and Christ and no other gods. In part IIIb we see that the opponents of the Christians were aware of this, and that they therefore accused the Christians of being superstitious and godless. This hostility is characterized as realistic. Any investigation of Christianity would confirm the contemporary pagan's assumption that the Christians' worship of Christ was superstitious, and that the refusal of the Christians to worship other gods was the worst kind of ungodliness. This realistically motivated hostility was the

most important, and neither the accusation that the Christians were godless nor that they were superstitious diminished in importance over the period.

We saw that the best informed of the opponents did not (maintain and) produce chimerically hostile accusations that the Christians practiced ritual cannibalism and incest. Such accusations were not found explicitly in the sources from the period approx. year 50-110, but are implicitly present already in the year 112 with Pliny, who dismisses them. Modern scholarship has presumed that the relevance of such accusations diminished over time. However, it does not make sense to describe the development as chronological. The relevance of the accusations depends more upon the individual opponent's knowledge about Christianity. Here it is evident that far from every opponent of the Christians of the years round 250 had obtained the same level of knowledge of Christians and Christianity as Pliny had acquired shortly after year 110 by his interrogations of Christians. By converting, converts were subjected to new authorities, Christ himself, local authorities in Christian co-operations, and authorities within the imagined Christian community. The influence of these authorities on the convert was from time to time exercised at the expense of the influence of other authorities. The hostility provoked by this was characterized as realistic. This realistic hostility contributed along with a xenophobic hostility perception of Christians as generally immoral to strengthen the resistance produced by the perceived superstition and godlessness of the Christians, i.e. again a realistic hostility.

Modeller:

Model 1: Traditionelt billede af forhold mellem ortodoksi og kætteri.

Model 2: Bauers billede af forhold mellem ortodoksi og kætteri.

Model 3: Model for forholdet mellem forskellige kristne grupper ifølge McGinn 2000.

Model 4: Tredimensionel model for forholdet mellem forskellige kristne grupper indenfor det forestillede kristne samfund¹³⁵⁶.

¹³⁵⁶ Modellen kan drejes om sine egne akser og anskues fra forskellige vinkler, fx liturgi, teologi, kristologi, geografi, kontakt til andre kristne fællesskaber, sociale forhold, etc. Hermed bliver det klart, at et fællesskab som forekommer os centralt placeret, når vi anskuer det fra én vinkel (fx geografi), kan være marginalt placeret (eller måske endog skjult for os) hvis vi prøver at anskue fællesskabet fra en anden vinkel (fx fællesskabets dåbspraksis).

Model 7 har den ”dyd”, at den snævrer ind, hvilket illustrerer den vigtige pointe, at ikke alle konvertitter (eller kristne for den sags skyld), vedblev at være kristne. Vore kristne kilder taler, som vi har set, ofte om ”frafaldne”, mens vore hedenske taler om besindige.

Bibliografi:

Kilder:¹³⁵⁷

Acta martyrum:

- Balling, Bidstrup og Bramming, 1997: *De unge skal se syner. Perpetuamartyriet oversat og kommenteret*, Århus.
- Bang, Knud, 1945: *Eusebs Kirkehistorie, oversat*, København.
- Cappelørn, Hyldahl, Wiberg (red.), 1985: *De apostolske Fædre*, København 1985.
- Henten, Jan Willem van og Avemarie, Friedrich, 2002: *Martyrdom and Noble Death*, London.
- Musurillo, Herbert, 1972: *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction texts and translations*, Oxford.
- Schwartz, Eduard, 1914: *Eusebius: Kirchengeschichte. Herausgegeben*, Leipzig 1914.
- Thyssen, Henrik Pontoppidan, 1996: *Justin Apologier. Oversat*, Århus.

Apocryphorum (nytestamentlige):

- *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, Turnhout.
- Christiansen, J. Ledet og Nielsen, Helge Kjær, 2002: *Ny-testamentlige Apokryfer*, København.

Apuleius:

Metamorphoses (Met.)

- Gelsted, Otto, 1960: *Det gyldne æsel. Oversat fra latin*, København (1942).
- Hanson, J.A., 1989: *Apuleius: Metamorphoses. Edited and translated*, London.

Aristides¹³⁵⁸:

Apologeticum (Apol.)

- Harris, J. Rendel, 1891: *The Apology of Aristides on behalf of the Christians*, Cambridge.
- Schindler, Peter, 1948: *De apostolske Fædre og andre urkirkelige Dokumenter. Indledede, fordanskede og forklarede*, bd. 1-2, København.

Arnobius:

Adversus nationes

- Bonniec, Henri Le, 1982: *Arnohe: Contre les gentils. Texte établi, traduit et commenté*, Paris.
- Bryce, Hamilton og Campbell, Bruce: 1885: *The Seven Books of Arnobius Against the Heathen (Adversus Gentes). Translated*, bd. 6 i Roberts og Donaldson 1885.
- *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout 1954- bd. 25,1-2.
- Migne, J.-P.: -1886: *Patrologia Series Latina* bd.5, Turnhout.

Athenagoras:

Legatio

De Resurrectione.

- Bugge, S.B., 1886: *Athenagoras, Tatian, Brevet til Diognet*, Christiania.
- Schoedel, William R., 1972: *Athenagoras "Legatio" and "De Resurrectione"*, edited and translated, Oxford.

¹³⁵⁷ Listen over kilder er alfabetisk efter forfatternavn eller (ved samlinger) titel. Herefter følger titler på anvendte værker med angivelse af anvendt forkortelse. Ved henvisning til skrifter fra *Det Nye Testamente* og *De Apostolske Fædre*, benyttes den danske standard for forkortelser (se bilag 1). Endeligt følger en fortegnelse over anvendte tekstudgaver og oversættelser. Disse kan også findes alfabetisk efter udgivers eller oversætters navn i listen over forskningslitteratur.

¹³⁵⁸ Da jeg ikke kan aramæisk, er der ved tolkningen af Aristides' apologi kun taget hensyn til de moderne oversættelser ikke til den aramæiske oversættelse (fra den tabte græske original), som er til grund herfor.

Augustin:

Confessiones (Conf.)

De civitate Dei (civ.)

Epistulae (Epist.)

Sermones (Serm.)

- *Corpus Christianorum, Series Latina*, 1954-, bd. 41, 44, 46-48, Turnhout.
- Damsholt, Torben, 1991: *Augustins Bekendelser. Oversat.*
- Dyson, R.W., 1998: *The city of God against the pagans. By Augustine. Edited and translated* Cambridge.
- Larsen, Bent Dalsgaard, 1984-1996: *Augustin Om Guds stad*, bd. 1-5, Århus.
- Migne, J.-P.: -1886: *Patrologia Series Latina*, bd. 33 og 38-39, Turnhout.
- Skutella, Martin, 1969: *Confessionum libri XIII. Editionem correctiorem curaverunt H. Juergens et W. Schaub*, Stuttgart.

Marcus Aurelius:

Ad se ipsum

- Brøndsted, K.G., 1940: *Kejser Marcus Aurelius Tanker "til sig selv". Oversættelse fra græsk i Udvalg med oplysende Noter samt en Indledning om Stoicismen*, København (1929).
- Dalfen, Joachim, 1979: *Marcus Aurelius Antoninus Ad se ipsum, libri XII. Edidit*, Tübingen.
- Long, George, 1988: *The Meditations of Marcus Aurelius. Translated*, s.191-345 i Eliot 1988.

Dio Cassius:

Historiarum Romanarum

- Boissevain, U.P., 1955-1969: *Historiarum Romanarum quae supersunt Cassius Dio Cocceianus Edidit*, bd. 1-3, Berlin.
- Cary, Earnest, 1961-1969: *Dio Cassius Roman history. With an English translation (LCL)*, bd. 1-9, London.

Cicero:

De natura deorum (Nat.deor.)

Pro Flacco (Flacc.)

- Blatt, Franz; Hastrup, Thure og Krarup, Per, 1968-1972: *Marcus Tullius Cicero: Filosofiske skrifter*, bd. 2, København.
- Lord, Louis E., 1964: *Cicero: The Speeches. With an English translation (LCL)*, London.

Clemens fra Alexandria:

Eclogæ propheticæ

Paidagogos

Protreptikos

Qvis Dives salvetur

Stromateis

- Alexander, W.L., 1885: Clement of Alexandria, bd. 2 i Roberts og Donaldson 1885.
- Butterworth, 1960: *Clement of Alexandria: The exhortation to the Greeks, The rich mans salvation, and the fragment of an address entitled: To the newly baptized. With an English translation, (LCL), London (1919).*
- Ferguson, J., 1991: *Clement of Alexandria: Stromateis books one to three (FotC), Washington.*
- Stählin, Otto 1936: *Clemens Alexandrinus. Werke, bd. 1-4, Leipzig 1936 (1905-1909).*
- Wood, S.P., 1954: *Clement of Alexandria: Christ the Educator. Translated, Washington.*

Cyprian:

Ad Demetrianum

Ad Donatum

De Unitate

Epistulæ (Epist.)

Quod idola dii non sunt

- *Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1954- bd. 3-3C.*
- Deferrari, Roy J., 1977: *Treatises. Translated and Edited (FotC), Washington (1958).*
- Donna, Rose Bernard, 1964: *Saint Cyprian: Letters (1-81). Translated (FotC), Washington 1964.*
- Ugland, O, 1883: *Thascius Cæcilius Cyprianus: Til Donatus, Om Dødeligheden og Om Taalmodighedens Gode. Fra den latinske Grundtekst, Christiania.*

Epiktet¹³⁵⁹:

Diatribæ

- Crossley, Hastings, 1988: *The Golden Saings of Epictetus. Translated and arranged, s.116-190 i Eliot 1988.*
- Oldfather, W.A., 1961: *Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and fragments. With an English translation (LCL), bd. 1-2, London.*

Euseb:

Historia Ecclesiastica (HE)

Chronicon (Chron.)¹³⁶⁰

- Bang, Knud, 1945: *Eusebs Kirkehistorie, oversat, København.*
- Schwartz, Eduard, 1914: *Eusebius: Kirchengeschichte. Herausgegeben, Leipzig 1914¹³⁶¹.*
- Helm, Rudolf, 1956: *Eusebius Werke, bd. 1-7, Berlin.*

Minucius Felix:

Octavius

¹³⁵⁹ Strengt taget er Flavius Arrian forfatter idet han gengiver Epiktets lærdomme, ligesom det fx er Platon (og Xenofon), som har forfattet de overleverede sokratiske forsvarstaler og dialoger.

¹³⁶⁰ Primært bevaret gennem Hieronimus latinske oversættelse og kronologiske udvidelse se nedenfor og Helm 1956 bd.7.

¹³⁶¹ For Rufins latinske oversættelse heraf se E.Schwartz trebindsudgave af kirkehistorien Leipzig 1903-1909.

- Arbesmann, Rudolph, 1977: *Tertullian Apologetical works and Minucius Felix Octavius (FotC)*, Washington 1977 (1950).
- Glover, T.R. og Rendall, Gerald H., 1966: *Tertullian: Apologia, De spectaculis; Minucius Felix with an English Translation, (LCL)*, (1931).
- Migne, J.-P.: -1886: *Patrologia Series Latina*, Turnhout bd. 3.
- Oftedal, Lars, 1885: *Octavius. Et Forsvarsskrift for Kristendommen af Marcus Minucius Felix. Oversat*, Christiania.

Galen:

- Walzer, R., 1949: *Galen on Jews and Christians*, Oxford.

Gregor Thaumaturgus:

In Origenem oratio panegyrica

- Koetschau, Paul, 1894: *Des Gregorios Thaumaturgos: Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgod. Herausgegeben*, Friburg 1894.
- Migne, J.-P.: -1886: *Patrologia Series Graeca* bd.10, Turnhout.
- Slusser, Michael, 1998: *St. Gregory Thaumaturgus. Life and Works. Translated, (FotC)*, Washington.

Hieronimus:

Chronicon (Chron.)

Epistulae (Epist.)

De viris illustribus (Vir.ill.)

- Halton, Thomas P., 1999: *Saint Jerome: On illustrious men. Translated, (FotC)*, Washington.
- Helm, Rudolf, 1956: *Eusebius Werke*, bd. 7: *Die Chronik des Hieronymus*, Berlin¹³⁶².
- Labourt, Jérôme, 1953: *Saint Jérôme: Lettres, texte établi et traduit*, bd. 3, Paris.
- Migne, J.-P., -1886: *Patrologia Series Latina*, bd. 23, Turnhout.

Hippolyt:

Commentarii in Danielelem (Com.Dan.)

Refutatio omnium haeresium

- Bardy, G. og Lefèvre, M., 1947: *Hippolyte: Commentaire sur Daniel, texte établi et traduit*, Paris.
- Legge, F., 1921: *Philosophumena or the refutation of all heresies. Formerly attributed to Origen, but now to Hippolytus, bishop and martyr. Translated from the text of Cruice*, London.
- Leonidas, George, 1995: *Hippolytus: Philosophumena – dialexeis. Edited*, Berlin 1995.
- Macmahon, J.H., 1885: *Hippolytus. Translated*, i bd. 5 af Roberts og Donaldson 1885.

Irenæus:

Adversus haereses (Adv.hær.)

- Jacobsen, Anders-Christian Lund og Kiel, Ulla, 1999: *Irenæus : Mod kætterne*, Viborg.
- Migne, J.-P., -1886: *Patrologia Series Graeca* bd. 3, Turnhout.

¹³⁶² Henvisninger refererer i overensstemmelse med nyere forskningstradition til side heri.

- Rosseau, Adelin, 1982: *Irénée de Lyon: Contre les Hérésies, édition critique*, bd.1-2, Paris.

Josefus:

Antiquitates Judaicae (Ant.Jud.)

Bellum Judaicum (Bell.Jud.)

Contra Apionem (C.Ap.)

De sua vita (Vita)

- Harsberg, Erling, 1997: *Den jødiske krig. Oversat med indledning og kommentarer*, København.
- Thackeray, J., 1966: *Josephus. With an English translation*, (LCL) bd. 1-9, London 1966.
- Whiston, William, 1981: *The complete works of Josephus, Translated*, Grand Rapids (1960).

Justin:

Apologia I (1.Apol.)

Apologia II (2.Apol.)

Dialogus cum Tryphone (Dial.)

- Falls, Thomas B., 1977: *Saint Justin Martyr (FotC)*, Washington (1948).
- Migne, J.-P., 1886: *Patrologia Series Graeca* bd. 6, Turnhout.
- Thyssen, Henrik Pontoppidan, 1996: *Justin Apologier. Oversat med indledning og kommentarer*, Århus.

“Pseudo-Justin”:

Cohortatio ad Graecos

De Monarchia.

Oratio ad Graecos

- Falls, Thomas B., 1977: *Saint Justin Martyr (FotC)*, Washington (1948).
- Marcovich, Miroslav, 1990: *Pseudo-Iustinus*, Berlin 1990.
- Migne, J.-P., -1886: *Patrologia Series Graeca* bd. 6, Turnhout.

Lactants:

Divinae institutiones (Inst.)

De mortibus persecutorum (Mort.pers.)

- Creed, J.L., 1984: *De mortibus persecutorum. Edited and translated*, Oxford.
- Damsholt, Torben, 1971: *Lactantius. Forfølgernes død. Det anonyme skrift: Kejser Konstantins oprindelse. Oversat*, København.
- McDonald, Mary Francis, 1964: *Lactantius: The Divine institutes books I-VII. Translated, (FotC)*, Washington.
- Monat, P, 1986: *Lactance: Institutions Divines. Introduction, texte critique*, bd.1-5, Paris.

Livius:

Ab urbe condita

- Foster, F.G.; Moore, Evan T.; Sage, A.C.; Schlesinger og Geer, R.M.: *Livy, (LCL)*, bd.1-14, London (39).

Lukian:

Alexandros

Peregrinos

- Gertz, M.C., 1881: *Udvalgte Skrifter af Lukianos fra Samosata. I oversættelse og ledsagede af en Levnedbeskrivelse*, København 1881.
- Gertz, M.Cl., 1920: *Fire Skrifter af Lukianos fra Samosata. Oversatte og forsynede med Oplysninger*, København.
- Harmon, A.M, 1961: *Lucian. With an English translation, (LCL)*, bd. 4 s.174-253, London.

Firmicus Maternus:

De errore profanum religionum

- Forbes, Clarence A., 1970: *Firmicus Maternus: The error of the pagan religions. Translated and annotated*, New York.
- Ziegler, Konrat, 1953: *Julius Firmicus Maternus, Senator: Vom Irrtum der heidnischen Religionen, übertrageb und erläutert*, München.

Novum Testamentum:

- *Bibelen. Den hellige Skrifts kanoniske Bøger. Autoriseret ved Kgl. Resolution af 1931/1948*, København 1986.
- *Bibelen. Den hellige Skrifts kanoniske Bøger. Autoriseret af hendes Majestæt Dronning Margrethe II*, København 1992.
- Nestle, Eberhard, 1967: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart (1898).

Origenes:

Contra Celsum (C.Cels.)

De Oratione

- Chadwick, Henry, 1980: *Origen: Contra Celsum – Translated with an Introduction & notes*, Cambridge (1953).
- Koetschau, Paul, 1899: *Origenes Werke, gegen Celsus*, bd.1-2, Leipzig¹³⁶³.
- Migne, J.-P., -1886: *Patrologia Series Graeca* bd.17, Turnhout.
- O'Meara, 1954: *Prayer, exhortation to martyrdom, by Origen, translated and annotated*, Westminster.

Orosius:

Historiarum adversum paganos (Hist.adv.pag.)

- Deferrari, Roy J., 1964: *Paulus Orosius: The seven books of the history against the pagans. Translated, (FotC)*, Washington.
- Migne, J.-P.: -1886: *Patrologia Series Latina* bd.31, Turnhout.

Patrum Apostolicorum:

- Cappelørn, Hyldahl, Wiberg (red.), 1985: *De apostolske Fædre*, København 1985.
- Lake, Kirsopp, *The Apostolic Fathers. With an English Translation*, bd. 1-2 (LCL).
- Migne, J.-P., -1886: *Patrologia Series Graeca* bd.1-2 og 5, Turnhout.
- Schindler, Peter, 1948: *De apostolske Fædre og andre urkirkelige Dokumenter. Indledede, fordanskede og forklarede*, bd. 1-2, København.

Plutark:

De superstitione (De super.)

¹³⁶³ For en redigering og oversættelse af Celsuscitaterene se også Hoffmann 1987.

Coniugalia praecepta

- Babbitt, Frank Cole, 1966: *Plutarch's Moralia, with an English translation, (LCL)*, London (1928).
- Heiberg, J.L., 1916: *Plutarchos: Om Overtro, oversat*, s. 149-162 i *Tilskueren* 1916,2.
- Paton, W.R., 1974: *Plutarchus Moralia*, bd.1, Leipzig.

Plinius:

Epistulae

- Andersen, Gunnar, 1966: *Plinius Caecilius Secundus: Breve. Oversat*, København 1966.
- Durry, Marcel, 1964: *Plinius Le Jeune. Lettres*, bd.1-4, Paris (1938).

Pontius:

Vita Cypriani

- Deferrari, Roy J., 1952: *Early Christian Biographies. Translated, (FotC)*, Washington.
- Migne, J.-P.: -1886: *Patrologia Series Latina* bd.3, Turnhout.

Sveton:

De vita Caesarum:

Divus Claudius (Claud)

Nero (Nero)

- Drachmann, A.B, 1989: *Sveton: Romerske Kejsere. Oversat*, bd. 2, Kolding (1963-1964).
- Kierdorf, Wilhelm, 1992: *Sveton: Leben des Claudius und Nero. Textausgabe mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar herausgegeben*, München.

“Scriptores Historiae Augustae”:

Severus (Sept.Sev.)

- Magie, David, 1961: *Scriptores Historia Augusta. With an English Translation, (LCL)*, bd.1-2 (1932).

Sibyllen:

- Gauger, Jörg-Dieter, 1998: *Sibyllinische Weissagungen – Griechisch-deutsch*, Düsseldorf.

Tacitus:

Annales (Ann.)

Historiae (Hist.)

- Hovgaard, O.A,1887: *Den ældre romerske Kejsertid efter Cornelius Tacitus' Aarbøger og Historiebøger. Oversat*, bd. 1-3, eller *Rom under Caesarerne*.
- Koestermann, Erich, 1968: *Tacitus: Annalen / Erläutert und mit einer Einleitung versehen*, bd.1-4, Heidelberg.

Tatian:

Oratio Ad Graecos

- Bugge, S.B., 1886: *Athenagoras, Tatian, Brevet til Diognet*, Christiania.

- Whittaker, Molly, 1982: *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments. Edited and Translated*, Oxford.

Tertullian:

Ad nationes (Nat.)

Ad Scapulam (Scap.)

Apologeticum (Apol.)

Adversus Judæos (Iud.)

Adversus Valentinianos (Valent.)

De idololatria (Idol.)

De præscriptione hæreticorum (Præscr.)

De patientia (Pat.)

De pænitentia (Pæn.)

De testimonio animæ (Test.an.)

- Arbesmann, Rudolph; Daily, Emily Joseph og Quain, Edwin A., 1959: *Tertullian Disciplinary, moral and ascetical works. Translated, (FotC)*, Washington.
- Arbesmann, Rudolph; Daily, Emily Joseph og Quain, Edwin A., 1977: *Tertullian apologetical works and Minucius Felix Octavius. Translated (FotC)*, Washington (1950).
- Arnesen, J., 1887: *Udvalgte Skrifter af Tertullian. Om Sjælens Vidnesbyrd, Om Skuespil, Afvisning af samtlige Kjætttere og Om Sjælen.*, Christiania 1887.
- Becker, Carl, 1984: *Tertullian Apologeticum. Verteidigung de Christentums. Lateinisch und Deutsch*, München (1952).
- *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout 1954- bd. 1-2.
- Glover, T.R. og Rendall, Gerald H., 1966: *Tertullian: Apologia, De spectaculis; Minucius Felix with an English Translation, (LCL)*, (1931).
- Haidenthaller, Max, 1942: *Tertullians 2. Buch "Ad nationes" und "De testimonio animæ. Ubertr. und Kommentar.* Paderborn.
- Holmes, 1885: *Tertullian: An Answer to the Heathens, Five Books Against Marcion. Translated*, bd. 3 i Roberts og Donaldson 1885.
- Thelwall, S., 1885: *Tertullian: An Answer to the Jews and On Repentance. Translated*, bd. 3 i Roberts og Donaldson 1885.
- Waszink, Jan Hendrik; Winden, J.C.M. van og Nat, P.G. van der, 1987: *Tertullianus: De idolotaria. Critical text, translation and commentary*, Leiden.
- Willert, Niels, 1990: *Tertullians forsvarsskrift for de kristne. Oversættelse med indledning og noter*, Århus.

Theofilus:

Ad Autolyicum

- Grant, Robert, 1970: *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum. Text and Translation*, Oxford.

Theofrast:

Characteres (Char.)

- Diels, Herman, 1964: *Theophrasti: Characteres. Recensuit*, Oxford (1909).
- Haarløv, Henrik, 1963: *Teofrast: Mennesketyper eller Karaktéres*, København.

Forskningslitteratur:

- Agersnap, Søren, 1985: *Polykarps Martyrium. Indledt og oversat*, s.169-188 i Cappelørn, Hyldahl og Wiberg 1985.
- Alexander, Loveday, 1998: *The Acts of the Apostles as an Apologetic Text*, s.16-44 i Edwards, Goodman, Price 1998.
- Alexander, W.L., 1885: *Clement of Alexandria*, bd. 2 i Roberts og Donaldson 1885.
- Andersen, Gunnar, 1966: *Plinus Caecilius Secundus: Breve. Oversat*, København 1966.
- Andersen, Øivind, *Muntlighet, skriftlighet, retorikk*, s. 7-36 i Iddeng 2000.
- Anderson, Benedict, 1991: *Imagined Communities* (1. udgave 1983).
- Anderson, Benedict, 2001: *Forestillede Fællesskaber – Refleksioner over nationalismens oprindelse*, Roskilde.
- Andresen, Carl, 1955: *Logos und Nomos Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin.
- Andriessen, P., 1947: *The Authorship of the Epistula ad Diognetum*, s.129-136 i *Vigilae Christianae* 1, Leiden.
- Arbesmann, Rudolph; Daily, Emily Joseph og Quain, Edwin A., 1959: *Tertullian Disciplinary, moral and ascetical works. Translated, (FotC)*, Washington.
- Arbesmann, Rudolph; Daily, Emily Joseph og Quain, Edwin A., 1977: *Tertullian Apologetical works and Minucius Felix Octavius. Translated (FotC)*, Washington (1950).
- Arnesen, J., 1887: *Udvalgte Skrifter af Tertullian. Om Sjælens Vidnesbyrd, Om Skuespil, Afvisning af samtlige Kjættene og Om Sjælen.*, Christiania 1887.
- Ascani, Karen; Gabrielsen, Vincent; Kvist, Kirsten og Rasmussen, Anders Holm, 2002: *Ancient History Matters. Studies Presented to Jens Erik Skydsgaard*, Rom.
- Aune, David, 1987: *The New Testament in Its Literary Environment*, Cambridge.
- Aune, David, 1998: *Expansion and Recruitment among Hellenistic Religions: The Case of Mithraism*, s.39-55 i Borgen, Robins, Gowler 1998.
- Axelsen, Bertil, 1941: *Das Prioritätsproblem Tertullian – Minucius Felix*, Lund.
- Babbitt, Frank Cole, 1966: *Plutarch's Moralia, with an English translation, (LCL)*, London (1928).
- Balling, Jakob, 1986: *Kristendommen*, København.
- Balling, Bidstrup og Bramming, 1997: *De unge skal se syner. Perpetuamartyriet oversat og kommenteret*, Århus.
- Bang, Knud, 1945: *Eusebs Kirkehistorie, oversat*, København.
- Bardy, Gustave 1947: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris.
- Bardy, G. og Lefèvre, M., 1947: *Hippolyte: Commentaire sur Daniel, texte établi et traduit*, Paris.
- Barnes, T.D., 1968a: *Pre-Decian Acta Martyrum*, s.509-531 i *Journal of Theological Studies, N.S.* 19, Oxford.
- Barnes, T.D., 1968b: *Legislation against the Christians*, s.32-50 i *Journal of Roman Studies* 58, London.
- Barnes, T.D., 1971: *Tertullian : A historical and literary study*, Oxford.
- Barnes, T.D., 1991: *Pagan Perceptions of Christianity*, s. 231-243 i Hazlett 1991.
- Baur, Walter, 1964: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen (1934).
- Beard, Mary; North, John; Price, Simon, 1998: *Religions of Rome*, bd.1: *A history*, Cambridge.
- Becker, Carl, 1984: *Tertullian Apologeticum. Verteidigung de Christentums. Lateinisch und Deutsch*, München (1952).
- Bendlin, Andreas, 2001: *Rituals or Beliefs? "Religion" and the Religious Life of Rome*, anmeldelse ad Beard, North, Price 1998 og North 2000, s. 191-208 i *Scripta Classica Israelica* 20.
- Benko, Stephen, 1969: *The Edict of Claudius A.D. 49 and the Instigator Chrestus*, s. 406-418 i *ThZ* 25.

- Benko, Stephen, 1980: *Pagan Criticism of Christianity During the First two Centuries*, s.1055-1118 i *ANRW* II.23.2.
- Benko, Stephen, 1984: *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington
- Betz, Hans Dieter (red.), 1975: *Plutarch's theological Writings and early Christian Literature*, Leiden.
- Bilde, Per, 1985: *Diognetbrevet*, s.223-242 i Cappelørn, Hyldahl og Wiberg (red.), København.
- Bilde, Per (red.), 1998: *Den hellenistisk-romerske verden. Religiøse tekster*, Viborg.
- Bilde, Per, 2001: *En religion bliver til: En undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110*, København.
- Bilde, Per; Engberg-Pedersen, Troels; Hannestad, Lise og Zahle, Jan, 1997: *Conventional Values of the hellenistic Greeks*, Århus.
- Bisbee, Gary A., 1988: *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*, Philadelphia.
- Blatt, Franz; Hastrup, Thure og Krarup, Per, 1968-1972: *Marcus Tullius Cicero: Filosofiske skrifter*, bd. 2, København.
- Boissevain, U.P., 1955-1969: *Historiarum Romanarum quae supersunt Cassius Dio Cocceianus Edidit*, bd. 1-3, Berlin.
- Bonniec, Henri Le, 1982: *Arnobe: Contre les gentils. Texte établi, traduit et commenté*, bd. 1-2, Paris.
- Borgen, Peder, 1998: *Proselytes, Conquest, and Mission*, s.57-77 i Borgen, Robbins, Gowler 1998
- Borgen, Peder; Vernon, Robbins; Gowler, David (red.), 1998: *Recruitment, Conquest and Conflict*, Atlanta.
- Botermann, Helga, 1996: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*, Stuttgart.
- Bowersock, Glen W., 1995: *Martyrdom and Rome*, Cambridge.
- Boyarin, Daniel, 1999: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford.
- Brandon, S.G.F., 1963: *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation*, Manchester.
- Breengaard, Carsten, 1986: *Er du kristen? Romermagt og kristne fra Paulus til Ignatios af Antiokia*, København.
- Breengaard, Carsten, 1992: *Kristenforfølgelser og Kristendom*, Viborg.
- Brown, Peter 1988: *The body and society Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York.
- Brown, Peter, 1995: *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge.
- Brown, Peter, 1996: *The Rise of Western Christendom*, Oxford 1996.
- Bruce, F.F., 1958: *The Spreading Flame*, Exeter.
- Bruce, F.F., 1985: *The Letter of Paul to the Romans – An Introduction and Commentary*, Leicester (1963).
- Bryce, Hamilton og Campbell, Bruce: 1885: *The Seven Books of Arnobius Against the Heathen. (Adversus Gentes.) Translated*, bd. 6 i Roberts og Donaldson 1885.
- Brøndsted, K.G., 1940: *Kejser Marcus Aurelius Tanker "til sig selv". Oversættelse fra græsk i Udvalg med oplysende Noter samt en Indledning om Stoicismen*, København.
- Buell, Denise Kimber, 1999: *Making Christians. Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton.
- Bugge, S.B., 1886: *Athenagoras, Tatian, Brevet til Diognet*, Christiania.
- Buschmann, Gerd, 1998: *Das Martyrdum des Polykarp*, Göttingen.
- Bultmann, R., 1961: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1958).

- Bundgaard, J.A., 1942: *Haandbog. Oversat og indledet*, København (1918).
- Butterworth, 1960: *Clement of Alexandria: The exhortation to the Greeks, The rich mans salvation, and the fragment of an address entitled: To the newly baptized. With an English translation*, (LCL), London (1919).
- Cameron, Averil, 1991: *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian Discourse*, London.
- Campenhausen, Hans von, 1950: *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart.
- Cappelørn, Hyldahl og Wiberg (red.), 1985: *De Apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledninger*, København.
- Cary, Earnest, 1961-1969: *Dio Cassius Roman history. With an English translation (LCL)*, bd. 1-9, London.
- Chadwick, Henry, 1980: *Origen: Contra Celsum – Translated with an Introduction & notes*, Cambridge (1953).
- Chadwick, Henry 1993a: *The Early Church*, London (1967).
- Chadwick, Henry 1993b: *Justin's defence of Christianity*, s.23-45 i *Studies in Early Christianity VIII*, New York (tidligere publiceret i *Bulletin of the John Rylands Library* 47, 1965).
- Christensen, Arne Søby, 1987: Anmeldelse af Brengaard 1986 s. 120-123 i *Historisk Tidsskrift* 1987, København.
- Christensen, Arne Søby, 1977: *Kristenforfølgelserne i Rom indtil år 250*, København.
- Christiansen, Jørgen Ledet og Nielsen, Helge Kjær: *Ny-testamentlige Apokryfer. Oversættelse, indledning*, København.
- Christensen, Torben, 1967: *Kristendommen og Imperium Romanum. Kirkens oprindelse og historie til år 600*, Kbh.
- Christensen, Torben, 1981: *Kirkehistoriske afhandlinger*, København 1981. Heri bl.a. s.35-44: *Enhed og brudlinier i Justins "Dialog med jøden Tryfon" cap. 1-8* (1965).
- Christiansen, Erik, 1991: *Gibbons syn på forholdet mellem Rom og de kristne*, s.21-32 i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 18, Århus.
- Christiansen, Erik, 1995: *Romersk historie. Fra by til verdensrige og fra verdensrige til by*, Århus (1989).
- Christiansen, Jørgen Ledet og Nielsen, Helge Kjær, 2002: *Ny-testamentlige Apokryfer*, København.
- Clayton, F.W., 1947: *Tacitus and Nero's persecutions of the Christians*, s.81-85 i *Classical Quarterly* 41.
- Clévenot, Michel, 1988: *Die Christen und die Staatsmacht Geschichte des Christentums im II. und III. Jahrhundert*.
- Cole, R. Alan, 1965: *The Epistle of Paul to Galatians – An Introduction and Commentary*, Leicester (1965).
- Colwell, Ernest Cadman, 1939: *Popular Reactions Against Christianity in the Roman Empire*, s.53-71 i McNeill, Spinka, Willoughby 1939.
- Creed, J.L., 1984: *De mortibus persecutorum. Edited and translated*, Oxford.
- Crossley, Hastings, 1988: *The Golden Sayings of Epictetus. Translated and arranged*, s.116-190 i Eliot 1988.
- Dalfen, Joachim, 1979: *Marcus Aurelius Antoninus: Ad se ipsum, libri XII. Edidit*, Tübingen.
- Damsholt, Torben, 1971: *Lactantius. Forfølgernes død. Det anonyme skrift: Kejser Konstantins oprindelse. Oversat*, København.
- Damsholt, Torben, 1991: *Augustins Bekendelser. Oversat*.
- Daniélou, Jean, 1980: *Gospel Message and Hellenistic Culture. A History of early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, London 1980 (1973). Oversat af John Austin Baker.
- Deferrari, R.J., 1952: *Early Christian Biographies. Translated, (FotC)*, Washington.

- Deferrari, R.J., 1964: *Paulus Orosius: The seven books of the history against the pagans. Translated, (FotC)*, Washington.
- Deferrari, R.J., 1977: *Saint Cyprian: Treatises. Translated and Edited (FotC)*, Washington (1958).
- Diderichsen, Børge, 1970: *Indledning til Tesselonikerbrevene*, s.449-453 i Holm-Nielsen, Noack og Achen 1968-1971.
- Diels, Herman, 1964: *Theophrasti: Characteres. Recensuit*, Oxford (1909).
- Dietzfelbinger, Christian, 1985: *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Düsseldorf.
- Dodds, E.R., 1965: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* Cambridge (paperback 1991).
- Donfried, K.P. og Richardson, P. (red.), 1998: *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids.
- Donna, Rose Bernard, 1964: *Saint Cyprian: Letters (1-81). Translated (FotC)*, Washington 1964.
- Drachmann, A.B., 1919: *Atheisme i det antikke Hedenskab*, København.
- Drachmann, A.B., 1989: *Sueton: Romerske Kejsere. Oversat*, Kolding (1963-1964).
- Droge, Arthur J., 1993: *Justin Martyr and the Restoration of Philosophy*, s.65-81 i *Studies in Early Christianity VIII*, New York.
- Dunn, James D.G., 1990: *Unity and Diversity in the New Testament – An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London (1. udgave 1977).
- Dunn, Geoffrey D., 2004: *Heresy and schism according to Cyprian of Carthage*, s. 551-567 i *Journal of Theological Studies, NS*, 55,2, Oxford.
- Durry, Marcel, 1964: *Pline Le Jeune. Lettres*, bd.1-4, Paris (1938).
- Dyson, R.W., 1998: *The city of God against the pagans. By Augustine. Edited and translated* Cambridge.
- Edwards, Mark, 1998: *The Flowering of Latin Apologetic*, s.197-221 i Edwards, Goodman, Price 1998.
- Edwards, Mark; Goodman, Martin; Price, Simon (red.), 1998: *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford.
- Ehrman, Bart, 1997: *The New Testament*, Oxford.
- Eliot, Charles W., 1988: *Plato, Epictetus, Marcus Aurelius, Harvard Classics*, Danbury (1907).
- Elsner, Jas og Masters, Jamie (red.), 1994: *Reflections of Nero : culture, history, and representation*, London.
- Erslev, Kristian, 1926: *Historisk Teknik. Den historiske Undersøgelse fremstillet i sine Grundlinier*, København (1911).
- Esler, Philip F. (red.), 1995: *Modelling early Christianity*, London.
- Esler, Philip F. (red.), 2000: *The Early Christian World*, London.
- Falkenberg og Jacobsen (red.), 2004: *Perspektiver på Origenes' Contra Celsum*, København.
- Falls, Thomas B., 1977: *Saint Justin Martyr (FotC)*, Washington (1948).
- Feeney, D., 1998: *Literature and religion at Rome*, Cambridge.
- Ferguson, John, 1974: *Clement of Alexandria*, New York.
- Ferguson, John, 1991: *Clement of Alexandria: Stromateis books one to three (FotC)*, Washington.
- Fiedrowicz, Michael, 2000: *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn.
- Finn, Thomas M., 1997: *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, New York.
- Fiorenza, Elisabeth S., 1976: *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame.
- Fitzgerald, 1988: *Conversion through penance in the Italian church of the fourth and fifth centuries: New approaches to the experience of conversion from sin*, New York.

- Forbes, Clarence A., 1970: *Firmicus Maternus: The error of the pagan religions. Translated and annotated*, New York.
- Foulkes, F., 1989: *The Epistle of Paul to the Ephesians – Introduction and Commentary*, Leicester (1963).
- Frede, Michael 1994: *Celsus Philosophus Platonicus*, ANRW II.23.7.
- Frede, Michael 1998: *Origen's Treatise Against Celsus*, s.131-155 i Edwards, Goodman, Price 1998.
- Frederiksen, Paula, 1998: *Judaism the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope* i Borgen 1998.
- Fredouille, Jean-Claude, 1986: *Heiden*, s. 1113-1149 i RAC.
- Fredouille, Jean-Claude, 1992: *L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire*, s.219-234 i *Revue des Études Augustiniennes* 38.
- Frend, W.H.C., 1958: *The Persecutions: some Links between Judaism and the Early Church*, s. 141-158 i *The Journal of Ecclesiastical History* IX,2, London.
- Frend, W.H.C., 1965: *Martyrdom and Persecution in the Early Church. From the Maccabees to Donatus*, Cambridge.
- Frend, W.H.C., 1967: *The Winning of the Countryside*, s.1-14 i *Journal of Ecclesiastical History* 18,1.
- Frend, W.H.C., 1973: *The Old Testament in the Age of the Greek Apologists A.D. 130-180*, s.129-150 i *Scottish Journal of Theology*, Edinburgh.
- Frend, W.H.C., 1974: *Open Questions concerning the Christians and the Roman Empire in the Age of the Severi*, s.333-351 i *Journal of Theological Studies* 25.
- Frend, W.H.C., 1984: *The Rise of Christianity*, Philadelphia.
- Frend, W.H.C., 2000: *Martyrdom and political oppression*, s. 815-839 i Esler 2000, London.
- Fuchs, H., 1950: *Tacitus über die Christen*, s.65-93 i *Vigilae Christianae* 4.
- Gamble, Harry Y, 1995: *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven.
- Garnsey, Peter og Saller, Richard, 1987: *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, Berkeley.
- Gauger, Jörg-Dieter, 1998: *Sibyllinische Weissagungen – Griechisch-deutsch*, Düsseldorf.
- Georgi, D., 1986: *The Opponents of Paul in Second Corinthians* i *ET*, Edinburgh 1986.
- Gertz, M.C., 1881: *Udvalgte Skrifter af Lukianos fra Samosata. I oversættelse og ledsagede af en Levnedbeskrivelse*, København 1881.
- Gertz, M.Cl., 1920: *Fire Skrifter af Lukianos fra Samosata. Oversatte og forsynede med Oplysninger*, København.
- Gibbon, Edward, *Gibbon on Christianity. Being the 15th and the 16th Chapters of Gibbon's "Decline and Fall of the Roman Empire"*, London 1930 (1776-88).
- Giversen, Søren, *En trøst i lidelse – Indledning til Peters Første Brev*, s. 115-124 i Holm-Nielsen, Noack og Achen 1971, København.
- Giversen, Søren, 1990: *Thomasevangeliet*, København.
- Glover, T.R. og Rendall, Gerald H., 1966: *Tertullian: Apologia, De spectaculis; Minucius Felix with an English Translation, (LCL)*, (1931).
- Goodenough, Erwin, 1923: *The Theology of Justin Martyr*, Jena.
- Goodman, M., 1989: *Proselytising in Rabbinic Judaism*, s.175-185 i *Journal of Jewish Studies* 40.
- Goodman, M., 1992: *Jewish proselytizing in the first century*, s. 53-78 i Lieu, North, Rajak 1992.
- Goodman, M., 1994: *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford.

- Graber, André, 1967: *The beginnings of Christian Art 200-395*. Oversat af Stuart Gilbert og James Emmons, London (1966).
- Gradel, Ittai, 1993a: *Religion og Romersk religion – nogle bemærkninger*, s. 31-39 i *Themata* 5, Århus.
- Gradel, Ittai, 1993b: *De mortibus persecutorum. Om baggrunden for de romerske kristenforfølgelser*, s.21-39 i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 22, Århus.
- Gradel, Ittai, 2002: *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
- Grane, Leif, 1973: *Kirken i historien – De første otte århundreder*, København.
- Grant, Robert, 1970: *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum. Text and Translation*, Oxford.
- Grant, Robert, 1971: *Augustus to Constantine. The thrust of the Christian Movement into the Roman World*, London.
- Grant, Robert, 1988: *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia.
- Grant, Robert, 1992: *The Social Setting of Second-Century Christianity*, s.16-29 i Lieu, North, Rajak 1992.
- Grant, Robert, 1993: *Five Apologists and Marcus Aurelius*, s.47-63 i *Studies in Early Christianity* VIII, New York (tidligere publiceret i *Vigiliae Christianae* 42, 1988).
- Green, Michael, 1970: *Evangelism in the Early Church*, Glasgow.
- Griffin, Miriam T., 1987: *Nero The end of a dynasty*, London.
- Grodzynski, Denise, 1974: *Superstitio*, s.36-60 i *Revue des Études Anciennes*, 76, Paris.
- Grønbech, Vilhelm, 1935: *Jesus – Menneskesønnen*, København (genoptrykt 1962).
- Grønbech, Vilhelm, 1940: *Paulus – Jesu Kristi apostel*, København.
- Grønbech, Vilhelm, 1941: *Kristus – den opstandne Frelser*, København.
- Grudem, Wayne, 1988: *The First Epistle of Peter – An Introduction and Commentary*, Leicester.
- Gullestrup, Hans, 1992: *Kultur, kulturanalyse og kulturetik*, København.
- Guterman, S.L., 1951: *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, London.
- Guthrie, D., 1990: *The Pastoral Epistles – An Introduction and Commentary*, Leicester (1957).
- Guyot, Peter og Klein, Richard, 1993: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Vervolgungen. Eine Dokumentation. Bd.1: Die Christen in heidnischen Staat*, Darmstadt.
- Guyot, Peter og Klein, Richard, 1994: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Vervolgungen. Eine Dokumentation. Bd.2: Die Christen in heidnischen Gesellschaft*, Darmstadt.
- Habermehl, Peter, 1992: *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen in frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*.
- Haehling, Raban von (red.), 2000: *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt.
- Hallbäck, Geert, 1985: *Hermas' "Hyrden"*. Indledt og oversat, s.243-344 i Cappelørn, Hyldahl og Wiberg 1985.
- Hallbäck, Geert, 1993: *Apostlenes Gerninger. Fortolket*, København.
- Harlé, Paul, 1978: *Un "Private-Joke" de Paul dans le livre des Actes (XXVI. 28-29)* s. 527-533 i *New Testament Studies* XXIV, Cambridge 1978.
- Harmon, A.M., 1961: *Lucian. With an English translation, (LCL)*, bd. 4 s.174-253, London (1925).
- Harnack, Adolf von, 1912: *Chronologische Berechnung des "Tags von Damaskus"*, s.673-676 i *SPrAW*, 1912.
- Harnack, Adolf von, 1924: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, bd. 1-2, Leipzig (1902).
- Harris, J. Rendel, 1891: *The Apology of Aristides on behalf of the Christians*, Cambridge.
- Harris, W.V., 1989: *Ancient Literacy*, Cambridge.
- Harsberg, Erling, 1997: *Den jødiske krig. Oversat med indledning og kommentarer*, København.
- Hazlett, Ian (red.), 1991: *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600*, London.

- Haidenthaller, Max, 1942: *Tertullians 2. Buch "Ad nationes" und "De testimonio animae. Ubertr. und Kommentar*. Paderborn.
- Heiberg, J.L., 1916: *Plutarchos: Om Overtro, oversat*, s. 149-162 i *Tilskueren* 1916,2.
- Helm, Rudolf, 1956: *Eusebius Werke*. Bd. 1-7, Berlin.
- Hemer, Colin J., 1989: *The Book of Acts in the Setting of Hellenic History*, Tübingen.
- Hengel, Martin og Schwemer, Maria, 1997: *Paul Between Damascus and Antioch. The Unknown Years* (oversat af John Bowden).
- Henten, Jan Willem van og Avemarie, Friedrich, 2002: *Martyrdom and Noble Death*, London.
- Herford, R.Travers, 1903: *Christianity in Talmud and Midrash*, New York..
- Hinson, E.Glenn, 1981: *The Evangelization of the Roman Empire*, Mercer.
- Hjort, Birgitte Graakjær, 2002, *Identitetsdannelse i de første kristne menigheder*, s.85-98 i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 40, Århus.
- Hjortsø, Leo, 1982: *Romerske Guder og Helte*, København.
- Hoffmann, R.Joseph, 1987: *Celsus On the True Doctrine. A Discourse Against the Christians – Translated*, Oxford.
- Holmes, 1885: *Tertullian: An Answer to the Heathens, Five Books Against Marcion. Translated*, bd. 3 i Roberts og Donaldson 1885.
- Holm-Nielsen, Svend, Noack, Bent og Achen, Sven Tito (red.), 1968-1971: *Bibelen i Kulturhistorisk Lys*, København.
- Holmquist og Nørregaard, 1946: *Kirkehistorie bd. 1* København (fotografisk genoptrykt 1992).
- Hopkins, Keith, 1998: *Christian Number and Its Implications*, s.185-226 i *Journal of Early Christian Studies* 6,2.
- Hopkins, Keith, 1999: *A World Full of Gods: Pagans Jews and Christians in the Roman Empire*, London 1999.
- Hovgaard, O.A., 1887: *Den ældre romerske Kejsertid efter Cornelius Tacitus' Aarbøger og Historiebøger. Oversat*, bd. 1-3, eller *Rom under Caesarerne*.
- Hvalvik, Reidar og Kvalbein, Hans (red.), 1994: *Ad Acta Studier til Apostlenes gerninger og urkristendommens historie Tilegnet professor Edvin Larsson på 70-årsdagen*, Stockholm
- Hyldahl, Niels, 1966: *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, København.
- Hyldahl, Niels, 1986: *Die Paulinischen Chronologie*, Leiden.
- Hyldahl, Niels, 1993: *Den ældste kristendoms historie*, København.
- Haarløv, Henrik, 1963: *Teofrast: Mennesketyper eller Karaktéres*, København.
- Iddeng, Jon W. (red.), 2000: *Antikkvitenskap, kildebehandling og metode*, Oslo.
- Jacobsen, Anders-Christian L. og Kiel, Ulla, 1999: *Irenæus : Mod kætterne*, Viborg.
- Jacobsen, Anders-Christian L. 2004: *Kelsos og Origenes*, s.27-48 i Falkenberg og Jacobsen 2004.
- Janssen, 1979: *Superstitio and the Persecution of the Christians*, s.131-159 i *Vigiliae Christianae* 33.
- Jensen, Lars , 2001: Oversættelse og introduktion til Anderson 1991, Roskilde.
- Jocelyn, H., 1966: *The Roman nobility and the religion of the republican state* s.89-104 i *JRH*.
- Jones, A.H.M., 1972: *The criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, Totowa.
- Kahlos, Maijastina, 2002: *Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between*, Rom.
- Karpp, Heinrich, 1961: *Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer*, s.165-172 i *Vigiliae Christianae* 15.
- Kee, Howard Clark, 1983: *Miracle in the Early Christian World*, New Haven.
- Kehl, Alois, 1974: *Antike Volksrömigkeit und das Christentum*, her fra Martin og Quint 1990.
- Keresztes, Paul, 1967a: *The Massacre at Lugdunum in 177 AD*, s.75-86 i *Historia* 16.
- Keresztes, Paul, 1967b: *The Emperor Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus*, s.120-129 i *Phoenix* 21.

- Keresztes, Paul, 1968: *Marcus Aurelius a Persecutor?*, s.321-341 i *Harvard Theological Review* 61.
- Keresztes, Paul, 1989: *Imperial Rome and the Christians*, bd. 1 og 2, Lanham.
- Kershaw, Ian, 2000: *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, New York (1985).
- Kierdorf, Wilhelm, 1992: *Sueton: Leben des Claudius und Nero. Textausgabe mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar herausgegeben*, München.
- Kinzig, Wolfram, 2000: *Überlegungen zum Sitz im Leben der Gattung Ad nationes*, s.152-183 i Haehling 2000.
- Koester, Helmut, 1965: *Gnomai Diaphoroi, The origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*, s. 279-318 i *Harvard Theological Review* 58.
- Koester, Helmut, 1971: *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*.
- Koestermann, Erich, 1967: *Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15,44,2ff)* s. 456-469 i *Historia* 16.
- Koestermann, Erich, 1968: *Cornelius Tacitus, Annalen. Erläutert und mit einer Einleitung versehen*, bd. 1-4, Heidelberg.
- Koets, P.J., 1929: *De isidaimoniōa A Contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek*.
- Koetschau, Paul, 1894: *Des Gregorios Thaumaturgos: Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgod. Herausgegeben*, Friburg 1894.
- Koetschau, Paul, 1899: *Origenes Werke, gegen Celsus*, bd.1-2, Leipzig.
- Kolenkow, Anita B., 1976: *A Problem of Power: How Miracle-Doers Counter Charges of Magic in the Hellenistic World*, s.105-110 i *Society of Biblical Literature Seminar Papers*.
- Kraemer og Lander, 2000: *Perpetua and Felicitas*, s. 1048-1068 i Esler 2000.
- Kreider, Alan, 1999: *The Change of Conversion and the Origin of Christendom*, Harrisburg.
- Kreider, Alan (red.), 2001: *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh.
- Kronholm, Tryggve (red.), 1986: *Judendom och kristendom under de första århundradena*, Stavanger.
- Kätzler, J.B., 1953: *Religio. Versuch einer Wortklärung*, s.1-18 i 20. *Jahresbericht des Bischöflichen Gymnasiums Paulinum in Schwaz*.
- Labourt, Jérôme, 1953: *Saint Jérôme: Lettres, texte établi et traduit*, bd. 3, Paris.
- Labriolle, Pierre de 1948: *La réaction païenne*, Paris.
- Lake, Kirsopp, 1966: *The Apostolic Fathers. With an English Translation*, bd. 1-2 (LCL), London (1912).
- Lampe, P., 1989, *Die städtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen.
- Lane Fox, Robin, 1986: *Pagans and Christians*, London.
- Langmuir, Gavin I., 1990a: *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley.
- Langmuir, Gavin I., 1990b: *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley.
- Larsen, Bent Dalsgaard, 1984-1996: *Augustin Om Guds stad*, bd. 1-5, Århus.
- Laupot, Eric, 2000: *Tacitus' Fragment 2: The Anti-Roman movement of the Christiani and the Nazoreans*, s.233-247 i *Vigilae Christianae* 54, Leiden.
- Legge, F., 1921: *Philosophumena or the refutation of all heresies. Formerly attributed to Origen, but now to Hippolytus, bishop and martyr. Translated from the text of Cruice*, London.
- Leonidas, George, 1995: *Hippolytus: Philosophumena – dialexeis. Edited*, Berlin 1995.
- Lieu, J.; North, J. og Rajak, T. (red.), 1992: *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London.
- Lind, Gunner, 2003: *Europas europæiseringer i middelalderen og nyere tid. En komparativ analyse med Norden som udgangspunkt*, København (manuskript til artikel til *Historisk Tidsskrift*).
- Long, George, 1988: *The Meditations of Marcus Aurelius. Translated*, s.191-345 i Eliot 1988.

- Lüdemann, Gerd, 1980: *Paulus, der Heidenapostel* bd.1-2, Göttingen.
- Lüdemann, Gerd, 1989: *Early Christianity according to the Traditions in Acts*, London (oversættelse).
- Luhmann, Niklas, 1984: *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt.
- Luhmann, Niklas, 2000: *Sociale Systemer*, København (oversættelse).
- Lührmann, Dieter, 1986: *Superstitio – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer*, s.193-213 i *Theologische Zeitschrift* 42.
- Löhr, Winrich, A., 2002: *Das antike Christentum im zweiten Jahrhundert – neue Perspektiven seiner Erforschung*, s.247-262 i *Theologische Literaturzeitung* 127,3.
- Mack, Burton, L., 1995: *Who wrote the New Testament? The making of the Christian myth*, San Francisco.
- Macmahon, J.H., 1885: *Hippolytus. Translated*, i bd. 5 af Roberts og Donaldson 1885.
- MacMullen, Ramsay, 1981: *Paganism in the Roman Empire*, Yale.
- MacMullen, Ramsay, 1983: *Two types of Conversion to Early Christianity*, s.174-192 i *Vigiliae Christianae* 37, Leiden.
- MacMullen, Ramsay, 1984: *Christianizing the Roman Empire*, Yale.
- Magie, David, 1961: *Scriptores Historia Augusta. With an English Translation, (LCL)*, bd.1-2 (1932).
- Marcovich, Miroslav, 1990: *Pseudo-Iustinus*, Berlin 1990.
- Marguerat, Daniel, 2002: *The First Christian Historian. Writing the Acts of the Apostles*, Cambridge (oversat).
- Markus, R.A., 1992: *The Problem of Self-Definition: From Sect to Church*, s. 1-15 i Lieu, North og Rajak 1992.
- Marshall, Ian, 1980: *The Acts of the Apostles, TNTC* 5, Leicester.
- Marshall, I. Howard, 2000: *Who were the evangelists*, s.251-263 i Ådna og Kvalbein 2000.
- Martin, Dale B., 1997: *Hellenistic superstition: The Problems of defining a Vice*, s.110-127 i Bilde, Engberg-Pedersen, Hannestad og Zahle 1997.
- Martin, J og Quint, B. (red.), 1990: *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt.
- Martin, R.P., 1987: *The Epistle of Paul to the Philippians – Introduction and Commentary*, Leicester (1959).
- McDonald, Mary Francis, 1964: *Lactantius: The Divine institutes books I-VII. Translated, (FotC)*, Washington.
- McGinn 2000, Sheila E., 2000: *Internal renewal and dissent in the early Christian World*, s. 893-906 i Esler 2000.
- McGowan, Andrew, 1994: *Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century*, s.413-442 i *Journal of Early Christian Studies* 2.
- McNeill, J.T.; Spinka, M. og Willoughby, H.R. (red.), 1939: *Environmental Factors in Christian History*, Chicago.
- Meeks, Wayne A., 1983: *The first Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven.
- Meyer, Jørgen Christian, 2000: *Socialantropologi og komparativ metode*, s. 228-244 i Iddeng 2000.
- Meyer, Jørgen Christian, 2002: *Omens, Prophecies and Oracles in Ancient Decision-Making*, s.173-183 i Ascani, Gabrielsen, Kvist og Rasmussen (red.) 2002.
- Meyer, Marvin W., 1987: *The Ancient Mysteries*, New York.
- Michels, Agnes Kirsopp, 1976: *The versatility of Religio*, s.36-77 i *The Mediterranean World. Papers Presented in Honour of Gilbert Bagani*, Peterborough.
- Migne, J.-P., -1886: *Patrologia Series Graeca*, Turnhout.
- Migne, J.-P.: -1886: *Patrologia Series Latina*, Turnhout.

- Millar, Fergus, 1977: *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*, London.
- Millar, Fergus, 1981: *The Roman Empire and its Neighbours*, London (1966).
- Mitchell, S., 1988: *Maximus and the Christians in A.D. 312: a new Latin inscription*, s. 105-124 i *JRS*. 78.
- Moellering, H. Armin, 1963: *Plutarch on superstition*, Boston.
- Molthagen, J., 1970: *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen.
- Mommsen, Theodor, 1890: *Der Religionsfrevl nach römischem Recht*, *Historische Zeitschrift* 64, München.
- Monat, P, 1986: *Lactance: Institutions Divines. Introduction, texte critique*, bd.1-5, Paris.
- Moreau, Jacques, 1971: *Die Christenverfolgung in Römischen Reich*, Berlin (1956).
- Morgan, M.G., 2000: *Omens in Tacitus' Histories I-III*, s. 25-42 i *Wildfang og Isager 2000*.
- Musurillo, Herbert, 1972: *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction texts and translations*, Oxford.
- Nesselhauf, Herbert, 1976: *Hadrians Reskript an Minucius Fundanus*, s.348-361 i *Hermes* 104.
- Nestle, Wilhelm, 1948: *Die Haupteinwände des Antiken Denkens gegen das Christentum*, her fra Martin og Quint 1990 s.17-80.
- Neusner, Jacob, 1988: *Struggle for the Jewish mind*, Lanham.
- Noack, Bent, 1993: *Det nye Testamente og de første Kristne Årtier*, København (1973).
- Nock, A.D., 1933: *Conversion. The old and the new in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.
- Noethlichs, Karl Leo, 1996: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt.
- North, John, 1992: *The development of Religious Pluralism*, s.174-193 i Lieu, North og Rajak 1992.
- North, John, 2000: *Roman Religion*, Oxford.
- Oborn, George Thomas, 1939: *Economic Factors in the Persecutions of the Christians to A.D. 260*, s.131-148 i McNeill, Spinka, Willoughby 1939.
- Oftedal, Lars, 1885: *Octavius. Et Forsvarsskrift for Kristendommen af Marcus Minucius Felix. Oversat*, Christiania.
- Oldfather, W.A., 1961: *Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and fragments. With an English translation (LCL)*, bd. 1-2, London (1925).
- O'Meara, 1954: *Prayer, exhortation to martyrdom, by Origen, translated and annotated*, Westminster.
- Osborn, Eric, 1992: *Tertullian, first theologian of the West*. Cambridge.
- Otto (red.), 1876: *Corpus Apologetarum Christianorum*, bd.1 s.192.
- Paden, William, 1994: *Religious Worlds*.
- Paton, W.R., 1974: *Plutarchus Moralia*, bd.1, Leipzig.
- Pedersen, Sigfred (red.), 1994a: *Den nytestamentlige tids historie*, Århus.
- Pedersen, Sigfred, 1994b: *Antik historie som teologisk disciplin*, s. 11-19 i Pedersen 1994a.
- Pelikan, Jaroslav, 1993: *Christianity and classical culture The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with Hellenism*, New Haven.
- Perrone, Lorenzo, 2001: *Prayer in Origen's Contra Celsum: The Knowledge of God and the Truth of Christianity*, s.1-19 i *Vigiliae Christianae* 55, Leiden.
- Petersen, Anders Klostergaard, 2004: *Contra Celsum som apologi*, s. 55-58 i Falkenberg og Jacobsen 2004, København.
- Pichler, Karl, 1980: *Streit um das Christentum*, Frankfurt.
- Pilgaard, Aage, 1997: *Dødehavsteksterne og NT*, Århus.
- Pilgaard, Aage, 2001: *Omvendelse*, s. 291 i *Kirke og Kristendom*, København.

- Potter, David, 1994: *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Harvard.
- Price, Simon R.F., 1984: *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge.
- Price, Simon, R.F., 1998: *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s.105-129 i Edwards, Goodman, Price 1998.
- Price, Simon R.F., 1999: *Religions of the ancient Greeks*, Cambridge.
- Quasten, J., 1962: *Patrology*, bd. 1 og 2, Utrecht (1953).
- Rajak, Tessa, 1998: *Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's "Dialogue with Trypho the Jew"*, s.59-80 i Edwards, Goodman, Price 1998.
- Rambo, Lewis, 1993: *Understanding Religious Conversion*, New Haven.
- Remus, Harold, 1983: *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Cambridge.
- Riesner, Rainer, 2000: *A Pre-Christian Jewish Mission?* S.211-250 i Ådna og Kvalbein 2000.
- Roberts, Alexander og Donaldson, James, 1885: *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, bd. 1-10, Edinburgh.
- Robinson, Olivia, F. 1995: *Repressionen gegen Christen in der Zeit vor Decius: noch immer ein Rechtsproblem*, s.352-369 i *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)*, Graz.
- Rokeah, David, 1982: *Jews, pagans and Christians in conflict*.
- Roloff, Jürgen, 1981: *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Göttingen.
- Rosseau, Adelin, 1982: *Irénée de Lyon: Contre les Hérésies, édition critique*, bd.1-2, Paris.
- Røsæg, Nils Aksel, 1994: *Acta, hedningemisjonen og Jesus*, s.302-325 i Hvalvik og Kvalbein 1994.
- Sachot, Maurice, 1991: *"Religio/superstitio". Historique d'une subversion et d'un retournement*, s.355-394 i *Revue de l'Histoire des Religions*, 208,4.
- Salomonsen, Børge, 1971: *Indledning til Johannes Åbenbaring* s. 175-230 i Holm-Nielsen, Noack og Achen 1968-71.
- Sanders, E.P. (red.), 1980: *Jewish and Christian Self-Definition*, bd.1, Philadelphia.
- Sanders, J.T., 1993: *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London.
- Sanders, Jack T., 2002: *Charisma, Converts, Competitors. Societal and Sociological Factors in the Success of Early Christianity*, London.
- Sandnes, Karl Olav, 1991: *Paul – one of the Prophets? A contribution to the Apostle's Self-Understanding*, Tübingen.
- Sandnes, Karl Olav, 1994: *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*, Bern.
- Sanchez, Sylvian, 2000: *Justin apologiste chrétien. Travaux sur le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, Paris.
- Scheid, J, 1985: *Religion et superstition à l'époque de Tacite: Quelques reflexions*, Cádiz.
- Schindler, Peter, 1948: *De Apostolske Fædre og andre urkirkelige Dokumenter*, bd. 1 og 2, København.
- Schindler, Peter, 1959: *Nøgle til Det Nye Testamente*, København 1959.
- Schreiner, Johan H., 2000: *Historieskrivning*, s.37-58 i Iddeng 2000, Oslo.
- Schoedel, William R., 1972: *Athenagoras "Legatio" and "De Resurrectione"*, edited and translated, Oxford.
- Schoedel, William R., 1973: *Christian Atheism and the Peace of the Roman Empire*, s.309-319 i *Church History*, 42.
- Schwarte, K.H., 1963: *Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus*, s.185-208 i *Historia* 12.
- Schwartz, Eduard, 1914: *Eusebius: Kirchengeschichte. Herausgegeben*, Leipzig 1914.

- Scott, R.T, 1968: *Religion and Philosophy in the Histories of Tacitus*, Rom.
- Segal, Alan F., 1990: *Paul the convert The apostolate and apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven.
- Segal, Alan F., 1998: *Paul and the Beginning of Christian Conversion* i Borgen, Robbins, Gowler 1998.
- Seland, Torrey, 1986: *Jøderne og kristendomsforfølgelserne*, s.147-172 i Kronholm 1986.
- Sherwin-White, A.N., 1964: *Why were the early Christians persecuted? An Amendment*, s.23-27 i *Past and Present* 27, London.
- Sherwin-White, A.N., 1966: *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford (Dele heraf 1952).
- Siker, Jeffrey S., 2000: *Christianity in the second and third centuries*, s. 231-257 i Esler 2000.
- Simmons, Michael Bland, 1995: *Arnobius of Sicca, religious conflict and competition in the age of Diocletian*, Oxford.
- Simmons, Michael Bland, 2000: *Graeco-Roman philosophical opposition*, s. 840-868 i Esler 2000.
- Skarsaune, Oskar, 1976: *The Conversion of Justin Martyr* i *Studia Theologica* 30, 1976.
- Skutella, Martin, 1969: *Confessionum libri XIII. Editionem correctiorem curaverunt H. Juergens et W. Schaub*, Stuttgart.
- Slusser, Michael, 1998: *St. Gregory Thaumaturgus. Life and Works. Translated, (FotC)*, Washington.
- Smallwood, E., 1976: *The Jews under Roman Rule*, Leiden.
- Smith, Morten, 1975: *De superstitione*, s.1-35 i Betz 1975.
- Snyder, Graydon F., 1985: *Ante Pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*.
- Snyder, Graydon F., 1998: *Jesus Before Culture* s.113-128 i Borgen, Vernon, Gowler 1998.
- Sordi, Marta, 1988: *The Christians and the Roman Empire – Translated by Annabel Bedini*, London (1983).
- Speigl, Jakob 1970: *Der römische Staat und die Christen : Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam.
- Stark, Rodney, 1996: *The Rise of Christianity. A sociologist reconsiders History*, Princeton.
- Ste.Croix, G.E.M. de, 1963: *Why were the early Christians persecuted?* s.6-38 i *Past and Present* nr.26, London.
- Ste.Croix, G.E.M. de, 1974: *Why were the early Christians persecuted? A Rejoinder*, s.28-33 i *Past and Present* nr.27.
- Stendahl, Krister, 1978: *Paul among Jews and Gentiles*.
- Stern, Menahem, 1974: *Greek and Latin authors on Jews and Judaism / Edited with introductions, translations and commentary*, Jerusalem.
- Strecker og Kraft, 1971: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity by Walter Bauer second German edition, with added appendices. Oversættelse af Bauer 1964*.
- Stromberg, Peter, 1993: *Language and self-transformation*, Cambridge.
- Stählin, Gustav, 1980: *Die Apostelgeschichte, NTD 5*, Göttingen.
- Stöver, Hans Dieter, 1982: *Christenverfolgung im Römischen Reich. Ihre Hintergründe und Folgen*, Düsseldorf.
- Thackeray, J., 1966: *Josephus. With an English translation, (LCL) bd. 1-9*, London 1966.
- Taylor, Nicholas, 1995: *The social nature of conversion in the early Christian World* i Esler 1995.
- Theissen, G., 1977: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München.
- Theissen, G., 1999: *A Theory of Primitive Christian Religion* (oversat af John Bowden).

- Thelwall, S., 1885: *Tertullian: An Answer to the Jews and On Repentance. Translated*, bd. 3 i Roberts og Donaldson 1885.
- Thyssen, Henrik Pontoppidan, 1996: *Justin Apologier. Oversat med indledning og kommentarer*, Århus.
- Trevett, Christine, 2000: *Montanism*, s. 929-951 i Esler 2000.
- Ugland, O, 1883: *Thascius Cæcilius Cyprianus: Til Donatus, Om Dødeligheden og Om Taalmodighedens Gode. Fra den latinske Grundtekst*, Christiania.
- Vielhauer, Philipp, 1975: *Geschichte der urchristlichen Litteratur*, Berlin.
- Vos, Craig de, 2000: *Popular Graeco-Roman responses to Christianity* s. 869-889 i Esler 2000.
- Walsh, Joseph, J., 1991: *On Christian Atheism* s.255-277 i *Virgiliae Christianae* 45.
- Walters, James, 1998: *Romans, Jews and Christians: The Impact of the Romans on Jewish/Christian Relations in First-Century Rome*, s.175-195 i Donfried og Richardson 1998.
- Walzer, R., 1949: *Galen on Jews and Christians*, Oxford.
- Warde-Fowler, 1911: *The Religious Experience of the Roman People*, London.
- Waszink, Jan Hendrik; Winden, J.C.M. van og Nat, P.G. van der, 1987: *Tertullianus: De idolotaria. Critical text, translation and commentary*, Leiden.
- Whiston, William, 1981: *The complete works of Josephus, Translated*, Grand Rapids (1960).
- Whittaker, Molly, 1982: *Tatian "Oratio ad Graecos" and Fragments. Edited and Translated*, Oxford..
- Whittaker, Molly, 1984: *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge.
- Wildfang, Robin L og Isager, Jacob (red.), 2000: *Divination and Portents in the Roman World*, Odense.
- Wilken, Robert L., 1971: *The Myth of Christian Beginnings – History's impact on Belief*, New York.
- Wilken, Robert L., 1980: *The Christians as the Romans (and Greeks) Saw Them*, s.100-125 i Sanders 1980.
- Wilken, Robert L., 1984: *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale.
- Willert, Niels, 1989: *Pilatusbilledet i den antike jødedom og kristendom*, Århus.
- Willert, Niels, 1990: *Tertullians forsvarsskrift for de kristne. Oversættelse med indledning og noter*, Århus.
- Willert, Niels, 2004: *Etikken som apologetisk argument i Origenes' Contra Celsum*, s. 129-149 i Jacobsen 2004.
- Wood, Simon P., 1954: *Clement of Alexandria: Christ the Educator – Translated (FotC)*, Washington.
- Wright, N.T., 1986: *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon – Introduction and Commentary*, Leicester.
- Young, Frances, 1998: *Greek Apologists of the Second Century*, s.81-104 i Edwards, Goodman, Price 1998.
- Ziegler, Konrat, 1953: *Julius Firmicus Maternus, Senator: Vom Irrtum der heidnischen Religionen, übertrageb und erläutert*, München.
- Ådna, Jostein og Kvalbein, Hans (red.), 2000: *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen.